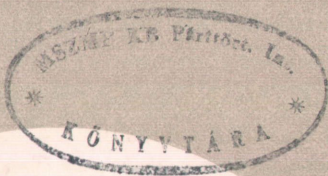


HUSZONNYOLCADIK ÉVFOLYAM

1984/1-2

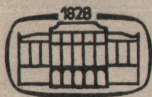
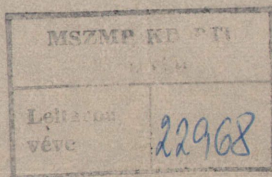
T O 1220



1984 MAY 2. 8

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A szerkesztő bizottság elnöke: **Mátrai László**

A szerkesztő bizottság tagjai: Almási Miklós, Hermann István, Kiss Artur, Ruzsa Imre,
Szigeti Györgyné, Tőkei Ferenc, Vereczkei Lajos, Vészi Béla

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Szerkesztők: Áron László, Fehér M. István, Tengelyi László

1984/1–2

TARTALOM

DIÓSZEGI ISTVÁN: Az államnemzet-koncepció belső problematikája a XIX. század utolsó harmadában és a századfordulón.....	1
KISS ENDRE: A magyar filozófia fő irányjai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig	26
NYÍRI KRISTÓF: Ehrenfels és Kelet-Európa	70
MESTERHÁZI MIKLÓS: Rudas László és a húszas évek Lukács-vitája.....	93
PETHŐ BERTALAN: A Pauler-jelenség	119
MÁTRAI LÁSZLÓ: Pauler Akos. Bevezetés.	148
Mátrai László tervezett Pauler tanulmányának vázlata.	168
Mátrai László műveinek bibliográfiája (Pelle József).....	168

DOKUMENTUM

MARTINOVICS IGNÁC: Fiziológiai megjegyzések az emberről (Heksch Ágnes beve- zetőjével)	175
---	-----

TÁJÉKOZÓDÁS

KALMÁR ZSUZSA: Lengyel folyóiratok Marx-számairól.....	211
ADRIANO BAUSOLA: Benedetto Croce. A filozófus, az etika és a politika	219
JÁN PUSTAY: Emlékezés Szántó Ladislavra 1894. IV. 30–1974. IV. 23.....	232
MIHAIL ALEKSZANDROVICS LIFSIC 1905–1983	237

SZEMLE

SERESS L. ATTILA: A társadalomtudós Marx (Az élő Marx. Tanulmányok – Makai Mária: A visszajára fordult világ anatómiájához)	239
KAPOSI MÁRTON: Marxista koncepció a társadalomelméletek lehetőségeiről (Cerroni: Logica e società)	245
NEUMER KATALIN: Poszler György: Kétségektől a lehetőségekig. Irodalomelméleti kísérletek	249

Szerkesztőség: 1014 Budapest, Üri u. 53. Telefon: 160-080, 160-160: 138 és 269 mellék
Szerkesztőségi fogadóóra: csütörtök 10–12
Kiadóhivatal: Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1983. ÉVI (XXVII. ÉVFOLYAM) ÖSSZESÍTETT TARTALOM

<i>Erdős István</i> : Az információs viszonyok sajátos jellege az élővilágban	1	1–18
<i>Eftichios Bitsakis</i> : Tudomány és ideológia a kozmológiában (Fordította: Szilágyi László)	1	19–35
<i>Rudolf Lüthe</i> : Történelem és konkrét szubjektivitás (Fordította: Felkai Gábor) . .	1	36–50
<i>Falus Róbert</i> : A „szimbólum” fogalom kialakulása	1	51–69
<i>Novák Zoltán</i> : Adalékok Lukács és Kassák viszonyához.	1	70–83
<i>Gedeon Péter</i> : Kísérlet a marxizmus elméleti filozófiai rekonstrukciójára Lukács György <i>Történelem és osztálytudat</i> c. művében	2	135–169
<i>Guido Oldrini</i> : Tendenciák és orientációk a Lukács-irodalomban (Fordította: Garami Szilvia)	2	170–184
<i>Csejtei Dezső</i> : Unamuno ontológiájának létrétegei és kategorális rendszere	2	185–226
<i>Redl Károly</i> : Az újplatonizmus szerepe a középkori gondolkodás szerkezetében . .	2	227–240
<i>G. Mihály Alirán</i> : Mozart <i>Varázsfuvola</i> és az antik misztériumok	2	241–252
<i>Üjvári Márta</i> : Transzcendentális érvek	2	253–271
<i>Lendvai L. Ferenc</i> : A marxizmus tudományosságáról	3	323–325
<i>Andrássy György</i> : Marx történetfilozófiája és a hegelizmus logika (Párhuzamok)	3	326–351
<i>Kerekgyártó P. István</i> : Adalékok Marx közösgélméletéhez	3	352–383
<i>Tütő László</i> : Marx a nagyipari korszak ideológiájáról	3	384–424
<i>Hársing László</i> : Az idealizáló absztrakció szerepe az elméletalkotásban	3	425–437
<i>Redl Károly</i> : Marx és a középkori gazdasági gondolkodás a tulajdonról	3	438–466
<i>Szabó Márton</i> : Az öntudatos munka lehetősége és valósága (Társadalomkép és munkamorál a Magyar Tanácsköztársaság időszakában)	4	511–528
<i>Galicza Péter</i> : Két kísérlet. A két világháború közötti magyar katedrafilozófia történetéhez	4	529–542
<i>Lukács Tibor</i> : A gondolkodás törvényeinek szerepe az igazságszolgáltatásban	4	543–565
<i>Mario Bunge</i> : A dialektika kritikai vizsgálata (Fordította: Havas Katalin)	4	566–578
<i>I. Narszkij</i> : Megjegyzések Mario Bunge előadásáról (Fordította: Hársing László) . .	4	579–584
<i>Kalocsai Dezső</i> : Spinoza ember és erkölcs eszményének kérdéséről	4	585–607
<i>Baldzs Tibor</i> : A tudományos kutatás stratégiájáról a televízió keletkezéstörténete alapján 1839–1934	4	608–625
<i>Földesi Tamás</i> : Egy lehetséges marxista igazságossági koncepció körvonalazása I. . . .	5	687–711
<i>Nováky Erzsébet–Hidég Éva</i> : Modellezés és modell a jövőkutatásban	5	712–728
<i>Szabó Máté</i> : Max Weber és a szocializmus	5	729–737
<i>Sárkány Mihály</i> : A törzsi társadalmak gazdasága	5	738–748
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Husserl platonizmusa és az objektív igazság	5	749–766
<i>Földesi Tamás</i> : Egy lehetséges marxista igazságossági koncepció körvonalazása II. . .	6	847–871
<i>Szabó Tibor</i> : A szemléleti materializmustól a gyakorlati materializmusig (Buharin filozófiai fejlődéséről)	6	872–879
<i>N. I. Buharin</i> : Elmélet és gyakorlat a dialektikus materializmus szemszögéből (Fordította: Szabó Tibor)	6	880–897

<i>Tagai Imre:</i> Az azonosság filozófiai problémája (Vizsgálódás Kant és Hegel felfogásából kiindulva s kitekintés a kategória dialektikájának egy marxai alkalmazására)	6	898–935
<i>Rozsnyai Ervin:</i> A modern polgári ideológia előzményei a badeni újkantianizmusban	6	936–960
<i>Todor Sztójcev:</i> Ideológia és társadalmi pszichikum (Fordította: Rákosi Gábor) . .	6	961–972

FORDÍTÁS

<i>Redl Károly:</i> Bevezető szavak Martin Heidegger <i>Érztelenség</i> c. művének fordításához	2	272–273
<i>Martin Heidegger:</i> <i>Érztelenség</i>	2	274–281

ESZMECSERE

<i>Papp Zsolt:</i> Az újkantiánus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára (Bayer József kandidátusi disszertációjának vitájából)	1	84–91
<i>Bayer József:</i> Válasz az opponenseknek	1	92–100
<i>Csányi Vilmos:</i> Válasz Kelemen Jánosnak. Ki beszél itt arabusul?	2	282–284

HOZZÁSZÓLÁS

<i>G. Havas Katalin:</i> Egy ontológia-felfogás következményei	4	626–636
--	---	---------

MŰHELY

<i>Tóth I. János:</i> A bizalmatlanság kibernetikai elemzése	4	637–650
<i>Bécsy Tamás:</i> Az ontológia és a gnoszeológia viszonya a marxista irodalomelmélet szempontjából	4	651–676
<i>Varga Csaba:</i> A jog ontológiai megalapozása felé (Tételek Lukács <i>Ontológiája</i> alapján)	5	767–776
<i>G. Z. Ramisvili:</i> Zenefilozófia és előadóművészet	5	777–787
<i>Pethő Bertalan:</i> Az ontológiai idealizmus ismeretelméleti idealizmustól való különválásáról a „határ” és a „korlát” 1781–1807 közötti értelem- és funkcióváltozása kapcsán I.	5	788–816
<i>Pethő Bertalan:</i> Az ontológiai idealizmus ismeretelméleti idealizmustól való különválásáról a „határ” és a „korlát” 1781–1807 közötti értelem- és funkcióváltozása kapcsán II.	6	973–990

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEIHEZ

<i>Szigetvári Sándor:</i> Néhány megjegyzés a materialista dialektika alap- és nem-alaptörvényei és kategóriái viszonyának kérdéséhez	2	285–297
---	---	---------

OKTATÁSRÓL, NEVELÉSRŐL

<i>Szabó János</i> : Oktatásról, nevelésről, elméletéről és gyakorlatról, a tudomány hasznosságáról	5 817–831
<i>Dobó Andor</i> : Problémák a matematikai feladatok megoldása körül	5 832–841

KONGRESSZUS

<i>Tőkei Ferenc</i> : A XVII. Filozófiai Világkongresszusról	3 467
--	-------

SZEMLE

<i>Rot Sándor</i> : W. Waring: Thomas Carlyle	1 101–103
<i>Gábor György</i> : Emberek, istenek, vallások (Hahn István: Hitvilág és történelem) . .	1 103–107
<i>Forrai Gábor</i> : Robert Nisbet: The History of the Idea of Progress	1 107–110
<i>Csikos Ella</i> : Hegel jénai írásainak új kiadása	1 110–112
<i>Redl Károly</i> : Süpek Ottó: Szolgálat és szeretet. A feudális személyiség alapvonásai .	1 112–116
<i>Tuba Imre</i> : Tények és értékek	2 298–302
<i>Klima Gyula</i> : Eva Picardi: Assertibility and Truth – A Study of Fregean Themes .	2 303–305
<i>Szabó Tibor</i> : „...Itáliában mindent újjá kell teremteni!” (Gramsci fiatalkori írásainak kritikai kiadásáról)	3 468–472
<i>Forrai Gábor</i> : Az ázsiai termelési mód	3 472–476
<i>Kelemen János</i> : Marx, Wittgenstein és a társadalomtudományok	3 476–480
<i>Rózsahegyi Edit</i> : Marx és a fenomenológia. Reflexiók egy könyv ürügyén	3 481–486
<i>Fehér M. István</i> : Heidegger Hegel-értelmezéséhez	4 677–683
<i>Kohári Ilona</i> : Hankiss Elemér: Diagnózisok	5 842–844
<i>Bayer Miklós</i> : Szili József: A művészi visszatükrözés szerkezete (A művészet ismeretelméleti kérdései Christopher Caudwell és Lukács György esztétikájában)	6 991–993
<i>Bujalos István</i> : Görgényi Ferenc: Tulajdon és politika	6 994–996
A külföldi folyóiratokból	1 117–132
A külföldi folyóiratokból	2 306–320
A külföldi folyóiratokból	3 487–507

<div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">Mátrai László</div> (1909–1983)	4 684
--	-------

AZ ÁLLAMNEMZET-KONCEPCIÓ BELSŐ PROBLEMATIKÁJA A XIX. SZÁZAD UTOLSÓ HARMADÁBAN ÉS A SZÁZADFORDULÓN

DIÓSZEGI ISTVÁN

Az újkori társadalmi fejlődéssel kapcsolatban a marxista történetfölfogás egyik alap-gondolata kezdettől fogva az volt, hogy ez a fejlődés nemzeti államok kialakulásához vezetett, nemzeti államokéhoz, melyeknek egy nemzeti kormánya, egy közös vámhatára, egy hadserege, egy törvénye van. Ugyanakkor világos, hogy nem lehet automatikusan „nemzeti államnak” minősíteni bármely, az erőszak által egységesített és egyben tartott államot, még ha a közös állami intézmények formálisan meg is vannak benne. Filozófiai nyelven szólva azt mondhatjuk, hogy egy ilyen állami egység még csak potenciálisan hoz létre nemzeti kereteket, ahhoz, hogy aktuálisan is nemzetté alakuljon, szerves belső fejlődésre is szükség van; az egységet nem elég külsődlegesen létrehozni, belsőleg is szükséges megeremteni. Minden modern államnemzet-koncepció alapmintáját a francia forradalom által megeremtetett „nation française” hagyta Európára, ennek azonban csak egyik jelszava volt a nacionalizmus, vele szorosan egybefüggő jelszava volt a liberalizmus is. A nemzeti egységet eszerint össze kellett egyeztetni a polgári szabadságjogok megvalósításával. A legtöbb esetben — és mindenestre a normális vagy legalábbis szerencsés esetekben — e két alapeszme, mely alapvetően nyomta rá bélyegét a XIX. századi európai fejlődésre, egymást erősítette, bizonyos esetekben azonban ennek ellenkezője történt. Magyarországon például e két eszme ellentmondásba jutott egymással a polgári fejlődés megvalósulása során, s e helyzet, mint látni fogjuk, tragikus következményekkel járt nem csupán a tényleges történelmi fejlődésre, de e fejlődés utólagos történelmi megítélésére nézve is.

A történetírás az európai tizenkilencedik századot — a francia forradalomtól az első világháborúig — úgy tartja számon, mint a liberalizmus és a nacionalizmus korát, a polgári fejlődés és a nemzeti államok kialakulásának évszázadát. E fölfogás jogosságához nem férhet kétség. Ez az a korszak, amikor az etnikai egységek politikai közösségekké szerveződtek és megfogalmazták a maguk különféle igényeit, ez az az évszázad, amikor — folyamatosan, lépésről lépésre — sorra leomlottak a dinasztikus korból örökölt államhatárok, és helyettük a nemzeti alapon történő elhatárolódás elvei jutottak érvényre. A történetírás a folyamat tipológiáját is megadta. A nacionalizmus esetében a nyelvi-kulturális és a politikai szintről beszél, az utóbbinál megkülönböztetve a különféle tartalmi fokozatokat: a nemzeti államok létrejötténél pedig a régi monarchiák nemzeti átalakításáról, az egyesülésről és az elszakadásról, másképpen az államalakulás nyugat-európai, közép-európai és kelet-európai típusáról. Úgy tűnik viszont, hogy a történetírás, a nemzeti indíttatású csakúgy, mint az összehasonlító, kevesebb figyelmet fordít a probléma másik, *belső* oldalára: az állam nemzetiségi politikájára, és főként e politika motívációjára. A nemzeti indíttatású történetírást e politika vagy csak mint a nemzeti mozgalom legitimá-

cíója érdekli, szemhatára ezért nem terjed túl a korlátozás különböző formáin és képtelen bármiféle differenciálásra, vagy csak mint a nemzet önmegvalósulásának egy periferikus vonatkozása, és — ritka kivételektől eltekintve — ma sem lépi túl az apológia kereteit. Az összehasonlító történetírás pedig csak egyetlen soknemzetiségű birodalom esetében nyújtott megnyugtató analízist, egyébként, a nemzeti indíttatású történetírás nézőpontját magáévá téve, a vizsgálódást a nemzeti elnyomás különböző formáinak bemutatására korlátozta. Aligha szükséges pedig bizonyítani, hogy a nemzetiségi politika mint olyan, nagyobb figyelmet érdemel. Az államalakulás közép-európai szakaszának lezárulása után az európai népesség egyharmada még mindig nem élt nemzeti határok mögött, és a harmadik — kelet-európai — szakasz lezárulása után is egyhatoda rekedt kívül azokon. A nemzetállami és birodalmi politika vizsgálata, a magatartásformák tipológiájának kimunkálása, az okok és az indítékok föltárása, az eltérések magyarázata éppoly izgalmas történetírói föladat lehet, mint a nemzeti állam létrejöttének bemutatása. Az analízis és az egybevetés az átalakulás bármely periódusában elvégezhető, a legtöbb tanulságot azonban a második szakasz lezárulása utáni időszak, a XIX. század utolsó harmada és a századforduló kínálja.

*

Nyugat-Európa országai, ahol a nemzeti állam egyszerűen a régi monarchiából nőtt ki, többnyire nem ismerték, jobban mondva nem ismerték el a nemzetiségi kérdés létezését. A tízévenkénti népszámlálások alkalmával sok mindenre rákérdeztek, ez a rovat azonban: „nemzeti hovatartozás”, rendszerint hiányzott. Azoknak a számarányát, akik nem tartoztak az államalkotó nemzethez, így csak a regionális adatfölvételek alapján lehet fölbecsülni. A számadatok azonban meglehetősen árulkodóak. Nagy-Britannia népességének egyharmada Írorszáiban, Walesben és Skóciában élt, Spanyolországban Katalónia és a Baszkföld népessége az összlakosság egyötödét tette ki, és még Franciaországban is a különböző nem-francia vidékeken (Bretagne-ban, Korzikán, Flandriában, Elzászban és másutt) lakott az összlakosság több mint öt százaléka. Mindez milliós nagyságrend: Nagy-Britanniában 1870 körül tízmillió, Spanyolországban több mint hárommillió. Franciaországban kétmillió lélek, ami még akkor is magas szám, ha számításba vesszük, hogy ezeken a területeken az államalkotó angolok, spanyolok és franciák is szép számmal éltek. A statisztika persze nemcsak manipulációval — adataival is a kormány mellett érvelt. Skóciában 1891-ben a lakosság hét százaléka, Írorszáiban tizennégy százaléka, és Walesben is csak ötvenöt százaléka beszélt anyanyelvét, ezek túlnyomó többsége is kétnyelvű volt, tehát az angolt éppúgy használta, mint a gaélt és a cymrit. De ha a statisztikák el is titkolták a nemzeti hovatartozást, és csaknem kimutatták a nyelvi homogenitást, az etnikai-politikai öntudatra ébredés megnyilvánulásai mellett nem lehetett csukott szemmel elmenni. A legerősebb nemzet nevében kormányzó államhatalomnak, bárminek is nevezte azt, ki kellett alakítania a maga nemzetiségi politikáját.

Nagy-Britannia kormányzati elvei ebben a tekintetben a régmúltból származtak. A jóval korábbi, lényegében az alávetést jelentő történelmi kapcsolatokról nem beszélve, Walest 1536, Skóciát 1707, Írországot pedig 1801 óta formális unió is fűzte Angliához, és ez az unió minden esetben az állami egység elvének érvényesítését jelentette. A monarchikus és rendi különállás intézményeit, így a parlamenteket teljességgel fölszámolták, a képviselők meghatározott számban csak a központi parlamentben, a Westminsterben fog-

lahattak helyet, és mindhárom országot Londonból kormányozták. A centralizáció az egyházügyre is kiterjedt: Írország anglikán egyháza összefonódott az állammal, a walesi anglikánok a canterbury-i érsekséghez tartoztak, és csupán a skót presbiteriánus egyház rendelkezett önállósággal. A kormányzat és a közigazgatás nyelve angol volt, és a kiépülő iskolarendszer – az angol nyelvű oktatást részesítette előnyben. Ezek a korlátozó rendelkezések Írorszában olyan diszkriminatív jellegű intézkedésekkel párosultak, amelyek csak az Európán kívüli gyarmati politikában voltak ismeretesek. Az ír parasztot megfosztották földjétől és elűzték lakóhelyéről, a katolikus írek hivatalviselését törvényben tiltották, és kizárták őket mindenféle állampolgári és politikai jog gyakorlásából. A centralizációs tendencia a XIX. század első évtizedeiben, az angol–ír uniót követően tovább erősödött. Noha hozzájárultak az önálló walesi egyház létrejöttéhez, a canterbury-i érsekségnek való alárendelését megerősítették, a kormányon belüli skót államtitkárság évtizedekkel korábbi megszüntetése után a skót tanácsadói minőséget is fölszámolták, és az ír katolikusok elleni törvények enyhítésével egyidejűleg szinte teljesen megvonták az ír katolikusok választói jogát. És amikor a század közepén megerősödött az unió fölbontását (a *repeal*-t) sürgető ír mozgalom, és fegyveres fölkelésbe torkollott az ír önállóságot célzó féni szervezkedés, az államhatalom teljes brutalitással válaszolt: börtönbe és akasztófára juttatta a mozgalom résztvevőit. — A szigorú centralizáció elvét valló angol kormánypolitikában a hatvanas évek második felében jelentkeztek a változás jelei. Részint azért, mert az ír mozgalom erejét számításba véve a szimpla erőszak célszerűtlennek mutatkozott, részint azért, mert az írek részéről is tárgyalásos hajlandóság jelentkezett. Az évtized végén kibontakozó *Home Rule* mozgalom, az angol–ír uniót tudomásul véve, csupán az autonómia megszerzésére: az önálló ír parlament visszaállítására és az önkormányzat megteremtésére törekedett. A brit liberális kormány új irányvonalát olyan intézkedések jelezték, mint az egyházi törvény, amely Írország anglikán egyházát elválasztotta az államtól, az írek számára kedvezőbb bérleti lehetőségeket biztosító földtörvény, az ír főiskolai oktatás ügyét rendező egyetemi törvény, úgyszintén, skót államminiszterrel az élén, a Skót Hivatal fölállítását. Ezen intézkedések betetőzéseként Gladstone 1886-ban a brit parlament elé terjesztette az ír autonómia létrehozását célzó törvényjavaslatát. A Westminster képviselői azonban nem voltak olyan bölcsek, mint a nagy liberális államférfi: javaslatát ekkor is, később is, több alkalommal szótöbbséggel elutasították. Ugyanez lett a sorsa a skót és a walesi önkormányzat ügyének. És ha a liberális kormányok erőfeszítései következtében kormányzati szinten volt is előrelépés: az írek mezőgazdasági és oktatási minisztériumot kaptak, a walesiek cymri nyelvű egyetemet, és tovább bővült a Skót Hivatal hatásköre, a reformpolitika nem tudott igazi áttörést elérni. Nagy-Britannia struktúrája a világháborúig olyan maradt, mint amilyen az uniók létrehozása idején volt. Az országot az írek, walesiek és skótok igényeinek figyelmen kívül hagyásával, Londonból kormányozták. A centralizációt a fővárosban működő különféle ír, skót és walesi kormányzintű hivatalok lényegében nem befolyásolták, az oktatásügyi törvénykezés pedig legfőlegbb szépségflastrom volt az előrehaladt és visszafordíthatatlan nyelvi asszimiláción.

A francia történeti fejlődés, nem beszélve most a nemzeti kérdés relatív súlytalanságáról, két vonatkozásban is elütött az angoltól. Először is abban, hogy a potenciálisan nemzeti területek viszonylag későn kerültek Franciaországhoz (Bretagne 1532-ben, Elzász 1648/1697-ben, Korzika 1768-ban stb.), másodsorban abban, hogy a szóban forgó területek egészen a forradalomig megőriztek valamit különállásuk maradványaiból. Nem mintha a

francia abszolútizmus nem tett volna sokat a központi hatalom erősítése érdekében. I. Ferenc már 1539-ben államnyelvvé nyilvánította a franciát, XIV. Lajos pedig 1648 után az egyes közigazgatási körzetekben az igazságszolgáltatás, a rendfenntartás és a pénzügy területén teljhatalommal ruházta föl a királyi intendánsokat. Mindezzel azonban szépen megfért a helyi önállóság. Bretagne például, a többi tartományhoz hasonlóan, saját rendi gyűléssel rendelkezett, és a központi rendelkezések csak akkor váltak hatályossá, ha azokat a helyi parlament is törvénybe iktatta. A francia mellett a különféle dialektusok és más nyelvek is a maguk önálló életét éltek, és a francia királyság nagyon messze volt még a nyelvi uniformizálódástól. De amit az abszolútizmus elmulasztott, a forradalom rohamlépésekben pótolta. Már az 1791-es alkotmány, azzal, hogy az eddigi közigazgatási rendetlenség helyébe létrehozta az egységes megyerendszert, noha a decentralizáció bizonyos elemeit fönntartotta, biztosította Párizs vezető szerepét. A központositásnak eredetileg nem volt a szó későbbi értelmében vett nemzeti tartalma. A helyi erők befolyásának korlátozása elsősorban az *ancien régime* befolyásának megtörésére irányult, és amennyiben a francia nyelv általánossá tételét is szorgalmazta, főleg a közigazgatás racionalizálását tartotta szem előtt. Ez a fajta franciásítás éppúgy irányult a különféle nyelvjárások, mint a franciától elütő más nyelvek ellen. A külháború és a belső lázadás légkörében aztán a jakobinusok, a központositás megszállottai, megvalósították Párizs teljes diktatúráját a vidék fölött. Az 1793-as alkotmány a Közjóléti Bizottmány teljhatalmát törvényesítette, és mindenféle szeparatizmust kiirtásra ítelt. A nyelvi különállás sem kapott kegyelmet, annál is kevésbé, mert ezeket a nyelveket, mint az elzászi németet és a Bretagne-i bretont a külső ellenségek és a belső lázadók beszélték. A Konvent egyetértett abban, hogy a bretont, a baszkot, a németet, az olaszt és a flamandot, mint nyelvet el kell pusztítani. A nyelvi uniformizálás azonban, amelyet közigazgatási eszközökkel és iskolatörvényekkel szorgalmaztak a jakobinus diktatúra idején, már csak az idő rövidsége miatt sem vált teljessé. A halálra ítélt nyelvek túléltek a forradalmat, de jelenük és jövőjük bizonytalan maradt. Az egymást követő francia rendszerek mindenben megtagadták a jakobinusokat, de a centralizációt és az erőszakos franciásítást maradéktalanul átvették tőlük. A helyi autonómia visszaállításáról szó sem lehetett, a közigazgatás nyelve francia maradt, az alsófokú oktatás kizárólag francia nyelven folyt, és a helyi nyelveket az iskolákban még mint idegen nyelvet sem lehetett tanulni. Az előrehaladó iparosodás és a vele együttjáró belső migráció megbontotta a zárt paraszti közösségek egységét, és ezzel a nyelvi asszimiláció utolsó akadálya is elhárult. És amikor a harmadik köztársaság 1882-ben, kötelezővé tette az elemi iskolai oktatást, természetesen francia nyelven, betetőződött a nyelvi integráció folyamata. A köztársaság, ebben mintegy megidézve a jakobinusok túlbuzgóságát, még azért is fegyelmi büntetésben részesítette a tanítót, ha a tanulók az óráközi szünetben anyanyelvükön szóltak meg. A köztársaság kormánya biztos lehetett a dolgában. A széttzilált és beolvastott etnikai közösségek a világháborúig nem tanúsítottak érdemleges ellenállást. A nyelvi újjászületést szorgalmazó értelmiségi csoportok erőfeszítései pedig csaknem visszhang nélkül maradtak az érintettek körében. A kormány a világháborúig még odáig sem jutott el, hogy a nemzetiségi nyelvek iskolai oktatásának bevezetését mérlegelje.

A többi nyugat-európai ország nem, vagy csak részben követte a nyelvi uniformizálódást eredményező angol–francia centralizációs modellt. Még a legtöbb hasonlóság a spanyol fejlődésben mutatkozott, bár ami ott végbement, inkább karikatúrája, mint mása

volt az angol–francia mintának. A spanyol monarchia korán, még a XV–XVI. században létrehozta az Ibériai-félsziget (Portugália nélküli) politikai egységét, de uniformizáló tevékenysége a francia abszolutizmushoz képest is elmaradt, és a tartományi önállóság akkor is, később is zavartalanul virágzott. A nacionalizmus századában mindebből, a tekintélyes katalán és baszk népességet számításba véve, egészséges föderatív struktúra is kifejlődhetett volna. A megismétlődő forradalmak és polgárháborúk azonban, amelyekben rejtett, vagy manifeszt formában mindig benne volt a spanyol–katalán és a spanyol–baszk szembenállás, sem az egyik, sem a másik irányba nem tudtak döntést kicsikarni. A monarchia újabb restaurációja után, 1875-ben végül a kasztíliai centralizmus kerekedett felül. Az 1876-os alkotmány fölszámolta a nemzeti regionalizmust, és nem ismerte el többé Katalónia, valamint a Baszkföld történeti individualitását. A centralizáció az oktatás és a kultúra területére is kihatott, és noha a nemzetiségek nyelvét nem akarták úgy kiírtani, mint a franciák, a törvénykezés abban a szellemben történt, hogy a szóban forgó területek lakói is tulajdonképpen spanyolok. A kormány, ahogy a későbbi fejlemények is megmutatták, mindemellett nem lehetett biztos abban, hogy a nemzetiségi kérdést rendeleti úton megoldotta.

A *belga* nemzeti állam nem épülhetett rá a monarchia által teremtett állami keretre, mert ilyen keret egyszerűen nem létezett. Belgium a spanyol, később az osztrák birodalom tartománya volt, azután Franciaországhoz, majd Hollandiához került, és csak 1830-ban nyerte el függetlenségét. Ennek megfelelően hiányzott, az angol és a francia fejlődésből jól ismert, önálló centralizációs próbálkozás, annál inkább jelen volt az osztrák germanizálás, a francia központosítás és a holland uniformizálás. A független állam ezekből a próbálkozásokból megtanulhatta volna, hogy ebben a térségben minden ilyen erőfeszítés hiábavaló, mégis ott folytatta, ahol az idegen hódítók abbahagyták. A tartományi önállóságnak nem voltak erős hagyományai – hogy tehát az alkotmány illet nem kodifikált, azzal még nem sértett semmilyen érdeket. De azzal már igen, hogy a vallon vezető réteg – a nyelvi szabadság verbális kinyilatkoztatásával egyidejűleg – a franciát emelte államnyelvvé, s az oktatásügy területén is a francia államnyelvet részesítette előnyben. Mindez szögesen ellenkezett az ország etnikai struktúrájával, hiszen a lakosság többsége flamandul beszélt, s a francia nyelvű vallonok az össznépességnek csak negyvenöt százalékát tették ki. A nyelvi uniformizáláshoz a vallonok a franciaországi gyakorlatból merítettek érveket. Ők is azt állították, hogy a flamand civilizáció terjedését akadályozza, és a haladás csak a nyelvi uniformizálódás útján lehetséges. Mihelyt azonban a számbelileg erősebb flamand népesség elérkezett a nyelvi és politikai tudatosodás magasabb fokára, ez a politikai gyakorlat rögtön ellehetetlenült. A parlament az 1870-es évek kezdetétől sorra hozta meg azokat a törvényeket, amely a flamand nyelvterületen a flamand nyelv használatát biztosította az igazságszolgáltatásban, a közigazgatásban, valamint a közép- és felsőoktatásban. 1898-ban pedig a törvényhozás is kétnyelvű lett, és ezzel a flamand tulajdonképpen második államnyelvvé emelkedett. A borúlátó prognózisok ellenére mindez nem serkentette a flamand szeparatizmust. A flamandok éppoly kevésbé kívántak Hollandiához csatlakozni, mint a vallonok Franciaországhoz. A belga példából bebizonyosodott, hogy nem a nyelvi uniformizálás az állam egybentartásának egyedüli eszköze.

A történeti fejlődés a Skandináv-félszigeten különös alakot produkált: a *svéd–norvég* uniót. Maga az elnevezés még nem kuriózum, hiszen a nyugat-európai fejlődés számos ilyen, korántsem az egyenlő felek társulását jelentő alakulást hozott létre, és a megszüle-

tés sem kivételes, mert Dánia a napóleoni háborúkban elszenvedett veresége után, a dinasztikus korból ismert (és Napóleon által szintén alkalmazott) recept szerint, egyszerűen átengedte Norvégiát a győztes Svédországnak. De a berendezkedés módját 1814-ben már a két ország közötti megállapodás szabályozta, és ebben Svédország, noha élt a megszerző előjogával, a hozzá került Norvégia kívánságait is messzemenően figyelembe vette. Az 1814-es mossi konvenció értelmében mindkét állam független királyság volt, amelyet csak az uralkodó személyének közössége kapcsolt össze. Persze ez a kapcsolat több volt azért, mint perszonálunió: Norvégia nem rendelkezett önálló külüggyel, és a véderő fölhasználásában is a királyé volt a döntő szó. A kapcsolat így inkább a későbbi osztrák–magyar dualizmusra emlékeztetett. A belső önállóság azonban maradéktalanul érvényesült: a norvég parlament hozta a törvényeket, amelyeket az uralkodó meg sem vétőzhatott, és az ország ügyeit teljességgel a norvég kormány irányította. A közigazgatási centralizáció, nyelvi asszimiláció és egyéb, a nyugat-európai országok életéből ismert jelenségek így ismeretlenek maradtak a svéd–norvég együttélés közel egy évszázadán át, és a dinasztikus eredetű kapcsolatot utóbb még a külpolitikai érdekközösség: a német és az orosz terjeszkedéstől való közös félelem is megerősítette. A norvég fél azonban mégis, mindvégig alárendelt helyzetben érezte magát. A parlament (akárcsak a magyar függetlenségi párt) a közös külügyminisztériumban nagyobb norvég személyi részesedést, a közös külképviseletek homlokzatán norvég lobogót követelt, majd 1905-ben föl is bontotta az uniót. Az unió sikerrel biztató kísérlete így a norvég türelmetlenségén hajótörést szenvedett.

Ha a belga és a svéd–norvég eset csak némi erőltetéssel volt a nyugat-európai államalakulás típusába sorolható, úgy a *svájci* eset voltaképpen már teljesen elütött attól. Svájc a XVIII. század végéig tulajdonképpen nem volt több, mint geográfiai fogalom, és viszonyaival teljességgel a szétagolt Németországra emlékeztetett. A kantonok önálló gazdasági és politikai életüket éltek, a közöttük lévő államszövetség az *Eidgenossenschaft* a szuverén államok szövetsége volt a kantonok közötti béke biztosítására és a közös védelem megszervezésére, a kantonokon belül pedig az arisztokratikus köztársaság államszervezési normái érvényesültek. A központosítás hiánya ekkor még semmilyen többletértéket nem adott, s a szétagoltság a feudalizmus konzerválásával volt egyértelmű. Svájc másik sajátossága a soknemzetiségű összetétel. Az államszövetséget alkotó huszonkét kantont kétharmad részben németek, nem egészen egyharmad részben franciák lakták, és mintegy öt százalékot tett ki az olaszok és rétorománok aránya. Az etnikai összetétel a korábbi századokban nem jelentett gondot, a nemzeti ébredés korában azonban könnyen centralizáció vagy szecesszió fakadhatott belőle. Vagy az, hogy a legerősebb nemzetiség francia módra megkísérelje a központosítást és vele együtt a nyelvi uniformizálást, vagy az, hogy a három nemzetiség, a későbbi kelet-európai minta szerint, a kialakult vagy alakulóban levő nemzeti államok irányába gravitáljon. Érdekes módon az államszövetség mindkét jelenségtől mentesült. Valószínűleg azért, mert a kantonok mély történelmi gyökerekkel rendelkező különállása mindvégig erősebb volt, mint akár az egyesítő, akár a szétbontó nacionalizmus. A makacs különállás törekvésével magyarázható az is, hogy a kantonok közötti összetartozás tudata nem fejlődött ki egészen, és 1815-ben, a francia korszak végeztével, jellemző módon ismét a laza államszövetségi rendszert állították vissza. A tapasztalatok azonban megmutatták, hogy a nagyhatalmak és az alakuló nagy nemzeti államok korszakában ez a középkorias formáció többé nem életképes. Nem lehetett

feledni, hogy Franciaország a kantonok egy részét 1798-ban annektálta, és a létrehozott Helvét Köztársaságot a függőség szálaival láncolta magához, és nem lehetett nem észrevenni, hogy az ébredező német és olasz politikai nacionalizmus a teljes etnikai egyesítéssel, vagyis az államszövetség nagy részének elnyelésével számol. Az is megszívlelendő figyelmeztetés volt, hogy a demokratikus reformokkal szembehelyezkedő kantonok 1845-ben külön szövetségbe (a *Sonderbund*ba) tömörültek, föl akarták bontani az 1815-ben kötött szövetségi szerződést, és az elszakadást csak fegyveres erő alkalmazásával, a *Sonderbund* elleni háborúval lehetett megakadályozni. A külső fenyegetés és a belső széthúzás veszélye fölerősítette a svájci összetartozás tudatát, és ennek eredményeként 1848-ban a huszonkét kanton, az eddigi laza államszövetség helyébe létrehozta a szuverén állam minden attributumával rendelkező szövetségi államot. A szövetségi állam szabályos kormányt kapott, amelyet az általános választójog alapján megválasztott parlament jelölt ki, s ez a kormány irányította a külügyeket és rendelkezett a szövetségi haderővel. A kantonok a maguk álláspontját az Államtanácsban keresztül külön is kifejezésre juttathatták, és belső ügyekben megőrizték a korábbi teljes önállóságukat. Ennek – az Egyesült Államok alkotmányából adaptált – föderatív struktúrának az volt a különlegessége, hogy nem azonos nemzeti egységekre épült, hanem nemzeti tekintetben heterogén történeti-politikai egységeket foglalt magába. Az alkotmány – és itt térült meg a tartós tartományi különállás deficitje – a nemzeti-nyelvi problémát is mintaszerűen oldotta meg. A képviselők a nyelvi heterogenitást az egyik legősibb svájci hagyománynak tekintették, s így föl sem merült, hogy a szövetségi szinten valamelyik nyelvet (akár a többségi lakosság nyelvét) bármiféle előnyben részesítsék. Az alkotmány hivatalos nyelvvé nyilvánította a németet, a franciát és az olaszt, valamint nemzeti nyelvvé a rétorománt, ami annyit jelentett, hogy a konföderáció szintjén mindhárom hivatalos nyelvet használni lehetett, az állampolgárok pedig a nemzeti nyelvek bármelyikén fordulhattak a hivatalos szervekhez. A kantonok a nemzeti összetételtől függően érvényesítették a nyelvi egyenjogúságot: a kantonok hivatalos nyelve ennek megfelelően a német, francia és olasz valamelyike lett, de ahol szükség volt rá, törvényre emelték a két, illetve a háromnyelvűség gyakorlatát. Mindez természetesen egyformán érvényesült az igazságszolgáltatás, a közigazgatás, a kultúra és az iskoláztatás területén. Az alkotmányt 1874-ben módosították, a szövetség hatáskörét a hadügy és az igazságszolgáltatás területén kibővítették, de a változtatások nem érintették sem a kantonok autonómiáját, sem a szövetség nyelvhasználatát. A föderatív Svájc, az uniformizáló és asszimiláló nagy nemzeti államok szomszédságában megvalósította a határai között élő népek teljes nemzeti egyenjogúságát.

Közép-Európa két nagy nemzete, az olasz és a német hosszú ideig nem ismerte a nemzetiségi kérdést. Amíg Nyugat-Európa szerencsésebb országai azzal foglalatostkodtak, hogy a központi kormány uralmát a történelmileg kialakult államterület fölött teljessé tegyék, az olaszok és a németek a széttagoltság és az idegen hódítás gondjaival küszködtek. Az olaszok még a XIX. század közepén is hat különálló államban éltek, egy részükre még a Habsburg-birodalom fönnhatósága is kiterjedt, Németország területén pedig a *Bund* laza keretei között harmincnyolc önálló állam egzisztált, nem beszélve a Franciaországban, Svájcban és a Habsburg-monarchiában élő tekintélyes német népességről. A nemzeti-állami egység, a dinasztikus háborúk révén csak jó nagy késéssel, 1870–71-re jött végül létre. Noha az olaszok indultak kedvezőtlenebb pozícióból, azt kell mondanunk, hogy az ottani alakulás volt a szerencsésebb. Az egységes *Olaszország*, az Ausztriánál maradt fél-

milliónyi népességet leszámítva az olasz etnikum egészét határai közé foglalta, ugyanakkor ez az egység kizárólag olasz területekre korlátozódott, és a másnyelvű népesség a lakosság egy százalékát sem tette ki. A német egység viszont a kisméretű formában jött létre, ami annyit jelentett, hogy kimaradt belőle a német etnikum közel egyötödét kitevő osztrák-, illetve szudétánémet népesség (nem beszélve a svájci németekről, akik soha nem akartak csatlakozni), a birodalomhoz kerültek viszont az észak-schleswigi dánok, a külön esetnek számító elzászi németek (franciákkal együtt), valamint a régebbi idő óta Poroszországhoz tartozó poseni, sziléziai és (nyugat-)poroszföldi lengyelek. A nemzetiségek aránya nem volt túlzottan számottevő, jó ha az összlakosság hat-hét százalékát kitevte. A másfél millió elzászi németről nem beszélve, azért közel három milliónyi, ráadásul zárt tömbökben élő népesség volt ez, elég tekintélyes ahhoz, hogy a frissen kialakult nemzeti állam, a történeti-politikai egységek integrálása mellett a nemzetiségi politika gondjaitól se mentesüljön.

Az egységes *Németország* a nemzeti integrációt nagy körültekintéssel, azt is lehet mondani, hogy a történeti-politikai egységek túlzott respektálásával oldotta meg. A Német Birodalom az 1871-es alkotmány szerint szövetségi állam lett, az állami egységet azonban jószerivel csak a császár, a külügyeket irányító birodalmi kancellár és az általános választójog alapján választott – birodalmi gyűlés szimbolizálta. Az államok megtartották szuverenitásuk nagy részét, olyannyira, hogy még a birodalmi hadsereg formális egysége is hiányzott (amennyiben ez négy királyság hadseregeinek kontingenséből állott), és akadt olyan állam, amely még önálló külképviseletét is megtartotta. A birodalmi alkotmány nem tartalmazott előírásokat az egyes országok alkotmányaira nézve, s így állhatott elő az a groteszk helyzet, hogy miközben a birodalmi gyűlést az általános választójog alapján választották, Mecklenburgban (a XVI. századból származó alkotmány alapján) továbbra is csak a rendek jogosultak szavazásra. A birodalmi egységnek persze voltak másfajta garanciái, így mindenekelőtt a tényleges porosz túlsúly és a porosz vezető szerepet legalizáló számos alkotmányos biztosíték, ezért az alkotmány lazasága és nagyvonalúsága az egységre nem járt különösebb veszéllyel. Az alkotmány megszerkesztői egyedül Elzásszal (Elzász-Lotaringiával) szemben mutatkoztak szűkkeblűnek. A visszakértült tartomány németül beszélő, de franciául érző lakóit megbízhatatlannak találták, s ezért „Elzász-Lotaringiát” mint *Reichslandot*, egészen 1911-ig, közvetlenül Berlinből kormányozták.

A német nemzetiségi politikában viszont nyoma sincs a történeti-politikai egységekkel szemben tanúsított nagyvonalúságnak és toleranciának. Azt persze nem lehetett várni, hogy a történeti alapokon építkező szövetségi állam a nemzetiségi területeket mint politikai egységeket figyelembe vegye és számukra netán autonóm státust biztosítson. De azt már igen, hogy a döntő számbeli fölény tudatában – negyvenmillió német állt szemben hárommillió nemzetiséggel – kellő higgadtságot tanúsítson. Nem ez történt. A német nemzeti állam éppolyan buzgalommal látott hozzá a nyelvi uniformizáláshoz, mint korábban az angol és a francia, sőt a történelmi késést az intézkedések „választékosságával” és szigorával ellensúlyozta. Az erőszakos németesítést csak az elzászi franciák kerülhették el, akik anyanyelvüket az iskolában és a közigazgatásban is használhatták, bár ők sem mentesültek teljesen a különféle zaklatásoktól. A schleswigi dánokra viszont rossz napok virradtak. Noha a dánok a birodalomalapítás idején mindössze százötvenezeren voltak, és Ausztria–Magyarország hozzájárult a prágai béke azon cikkelyének érvénytelenítéséhez, amely Észak-Schleswig hovatartozásáról népszavazást helyezett kilátásba, a porosz

kormány fejébe vette, hogy ezekből a dánokból „jó németeket” farag. A másutt is ismert és „jól bevált” eszközöket alkalmazta: a közigazgatás és bíraskodás fokozatos elnémetesítését, az iskolákban a dán nyelv visszaszorítását stb. Ez utóbbira az 1888-as nyelvrendelet tette föl a koronát, amelynek értelmében a dán mint tanítási nyelvet teljesen száműzték az iskolákból. Posenban, Sziléziában és Nyugat-Poroszföldön a nemzetiségi politikát azzal kezdték, hogy a nem porosz illetékességű lengyeleket (akik Ausztriából és Oroszországból jöttek át munkát vállalni), 1885-ben tömegesen kiutasították. 1886-ban a porosz *Landtag* elfogadta a telepítési törvényt, amelynek értelmében a kormány 100 millió márkát kapott lengyel földbirtokok megvásárlására és német parasztok letelepítésére. Az oktatásügy területén hasonló, a gyors németesítést szolgáló törvényeket hoztak: a tanítókat az eddigi községi felügyelet helyett állami kontroll alá helyezték, az iskolalátogatás elmulasztásáért kiszabható büntetés összegét jelentékenyen fölemelték, és olyan új kerületi beosztást hoztak létre, amely a németül történő tanításnak kedvezett. Ez utóbbi intézkedés azonban hamar elveszítette jelentőségét: 1887-ben ugyanis rendeletileg fõlszámolták a lengyel nyelven történő iskolai oktatást, és a lengyel nyelv tanítását is megtiltották. A közigazgatásból és a bíraskodásból még 1886 folyamán száműzték a lengyel nyelvet. A német iskolapolitikának, a maga kíméletlen eszközeivel, a hasonló módszerekkel először élő francia előtt sem kellett volna restelkednie. . . Eredmény azonban, a franciaországitól eltérően itt nem mutatkozott, és a lengyelül beszélők száma nemhogy csökkent volna, de állandóan növekedett. A kudarc csak fokozta a hatóságok türelmetlenségét, és a németesítő politika évről évre szigorodott.

A hosszú ideig széttagolt Közép-Európához képest *Európa keleti fele* „madártávlatból” nagyon rendezettnek látszott. Az Európa összterületének kétharmad részét kitevő térségben három birodalom: a Habsburg-monarchia, Oroszország és Törökország helyezkedett el, és a nagyhatalmi egyszínűséget csak a Balkán-félszigeten ütötte át a kisállami tarkaság. A rendezettség impressziója azonban nagyon csalóka volt. Ezek a birodalmak nem homogén alakulatok voltak, hanem a régebbi és újabb keletű terjeszkedés útján létrejött dinasztikus, illetve teokratikus konglomerátumok. Határaik között egykori önálló államok és állammaradékok helyezkedtek el, némelyik úgy, hogy területével három birodalom építéséhez is kényszerűen hozzájárult, és ezek az államok makacsul őrizték egykori önállóságuk intézményeit, vagy legalábbis önállóságuk tudatát. E birodalmak etnikai térképe tarkább volt, mint Európa bármely államé: a Habsburg-monarchiában tizenegy nemzet és nemzetiség élt, Oroszországnak csak európai felében tizenöt. A nacionalizmus századában ezek a különböző etnikumok maguk is nemzetté váltak, és határozottan kifejezésre juttatták az összetartozás és az elkülönülés igényét. Egy német történész némi túlzással azt mondta a Habsburg-monarchiára, hogy csupa Írországból áll, de ugyanezt Oroszországról és Törökországról is megállapíthatta volna. A nemzetiségekkel Nyugat- és Közép-Európa országai is számolni kényszerültek, a velük szemben kialakítandó magatartás azonban a politikának csak egyik, és nem is a legfontosabb megnyilvánulása volt. A Habsburg-monarchia és Oroszország számára, a soknemzetiségű összetételből adódóan, a nemzeti-ségi politika jelentette a *tulajdonképpeni* politikát.

A *Habsburg-monarchia* történetében, attól az időponttól kezdve, hogy Szent István és Vencel koronája I. Ferdinánd fejére került, ismételten előbukkant a nyugat-európai abszolút monarchiák gyakorlatából nagyon jól ismert centralizációs próbálkozás. Az erőfeszítések azonban nem sok eredményt hoztak. Egy olyan birodalomban, ahol a területi

állomány a folytonos gyarapodás és csökkenés folytán állandóan változott, ahol a rendi ellenállás gyakorta a fegyveres fölkelés szintjéig jutott el, és ahol a centrum mindig gyöngébb volt, mint a periféria, a dinasztia esélyei soha nem voltak igazán kedvezőek. A sok régebbi és újabb szerzemény közül csak Csehországot sikerült a XVII. század elején teljesen megtörni, és — jellemző módon — száz évvel később is csak úgy vált hatályossá a *pragmatica sanctio*, hogy azt a birodalmat alkotó országok rendjei is elfogadták. Nem kísérte több szerencse a fölvilágosult abszolutizmus próbálkozásait sem. Mária Terézia és II. József erőfeszítései visszapattantak a rendek, főként a magyarországi rendek ellenállásán. És amikor a XIX. század közepén a birodalmi egység megteremtésének próbálkozása nemzeti töltetet kapott, a centralizáló nacionalizmus is fegyverletételre kényszerült. Egy olyan birodalomban, ahol a vezető nemzet szerepét igénylő osztrák–német az összlakosság alig húsz százalékát tette ki, a germanizált *Gesamstaats* elképzelése nem lehetett megalapozott. Annál is kevésbé, mert ez a nép soha nem tudta eldönteni, hogy Ausztriához, avagy Németországhoz köti-e igazán hivatása. A dilemmát a történelem oldotta föl, mégpedig úgy, hogy Németország nem vált osztrákká, a Habsburg-birodalom pedig nem vált németté. A Habsburg-monarchia 1867-ben, az adott politikai erőviszonyok közepette, és a legerősebb nemzeti mozgalom igényeinek engedve, kétközpontú birodalommal alakult, és Ausztria (pontos nevén: „a birodalmi tanácsban képviselt királyságok és tartományok” együttese), valamint Magyarország is a független kormány és saját parlament létében kifejezésre jutó belpolitikai önállóságot nyert. Az ún. „Osztrák–Magyar Monarchiának” viszont nem volt sem központi parlamentje, sem központi kormánya; az előbbi delegációk, az utóbbit a közös minisztériumok helyettesítették, és a nemzeti érdek sokszor birodalmi szinten is érvényesült. A két országrész összetartozását, és azzal együtt a birodalom egyfajta egységét a birodalom főnállásához fűződő nemzeti — és nemcsak a vezető nemzetek részéről mutatózó — érdek, valamint a számos uralkodói prerogátiva (a közös miniszterek parlamenti befolyás nélküli kinevezése, a közös hadsereg fölötti rendelkezés, a törvények szentesítési joga) biztosította. Az osztrák–magyar dualizmus egyezett a Habsburg-monarchia hagyományaival, amely, mindenekelőtt az erős magyar különállás miatt, mindvégig nélkülözte az igazi birodalmi egységet.

Az új berendezkedés egyezett ugyan a hagyományokkal, a birodalom etnikai struktúrájával és a többi nemzeti elképzeléssel azonban semmiképp. Az eltérő elképzelések az osztrák és a magyar nemzeti programok jelentkezésével egyidejűleg erőteljesen kifejezésre jutottak. A kremsieri parlament 1849-ben — a szlávok kezdeményezésére — a monarchia föderalizálását kilátásba helyező alkotmányt fogadott el, a magyarországi nemzetiségek 1848–49-ben fegyveres harcot folytattak a pesti kormány ellen, és a területi autonómiára vonatkozó igényeiket a kiegyezés előtt is megfogalmazták. *Ciszlajtániában* (így nevezték röviden a „birodalmi tanácsban képviselt királyságokat és tartományokat”) az osztrák–német lakosság az össznépesség alig valamivel több mint egyharmadát tette ki, „a magyar monarchia országaiban” pedig a magyarság részesedése jóval alatta volt az ötven százaléknak. Az új berendezkedést mindkét országrészben valamelyest összhangba kellett hozni az etnikai struktúrával és az erőteljes nemzeti mozgalmak kívánalmaival. *Ciszlajtániában* ez részint úgy történt, hogy nem tértek vissza a centralizmushoz, hanem továbbra is elismerték az országok és tartományok történeti-politikai individualitását. Az autonómia főként abban mutatkozott meg, hogy a *Landtagok* az illető ország, ill. tartomány törvényhozói testületeiként működtek. Az önrendelkezés azonban nagyon korlátozott volt. A

törvényhozás csak a birodalmi tanács által megszabott keretek között történhetett, a birodalmi tanács mellett nem hozták létre az egyes országok és tartományok képviselői szervét, a szövetségi gyűlést, az országok élén az uralkodó által kinevezett helytartó állott, és – az egy Galícia kivételével – a tartományi képviselőt a kormányban sem kapott helyet. A korlátozott autonómia ráadásul nagyon kevésbé volt nemzeti színezetű: Bécsben végül is mindig elzárkóztak az elől, hogy a cseheknek, majd a délszlávoknak a magyarokéhoz hasonló státust adjanak, vagy akár hogy a koronatarományok határait nemzeti értelemben radikálisan kiigazítsák. Ausztriában nem is a régi tartományi különállás elemeit őrző, és a modern föderatív struktúrára nagyon kevésbé emlékeztető berendezkedés mutatta, hogy figyelembe vették az ország soknemzetiségű összetételét, hanem a nemzetekkel és nemzetiségekkel kapcsolatos törvénykezés. Az 1867-es alaptörvény kimondta, hogy az állam összes néptörzsei egyenjogúak, és minden néptörzsnek elidegeníthetetlen joga nemzetisége és nyelve megtartása és ápolása. Az alaptörvény elismerte az országban használt nyelvek egyenjogúságát az iskola, a hivatalok és a közélet területén, és a vegyes lakosságú területeken is biztosította az anyanyelven történő iskolai oktatást. Ezeknek az elveknek a gyakorlati alkalmazása persze nem volt könnyű. Bár az alkotmány nem zárta ki a svájci mintájú kormányzati többnyelvűséget, a bécsi minisztériumok és a birodalmi gyűlés nyelve német maradt, és a változtatásnak ezen a szinten gyakorlatilag nem volt esélye. A tartományi nyelvhasználat körül is olyan nézeteltérések támadtak, amelyek következtében a *Reichsrat* a század végén működésképtelenné vált. Ezzel együtt a tartományi szintű szabad nyelvhasználat akadályai fokozatosan elhárultak, a közigazgatás és a bíróság respektálta a többségi nyelvet, és az elemi iskolai anyanyelvi oktatás arányai is nagyjából megegyeztek az országos nemzetiségi arányokkal.

A magyarországi nemzetiségi politika nem igazodott az osztrák pseudo-föderalizmushoz, hanem határozott centralizációs elképzeléseket juttatott érvényre. A kormány a kiegyezéssel egyidejűleg fől számolta a régebbi és újabb keletű autonómiákat, az erdélyi szász és székely különállást csakúgy, mint a vajdasági szerb önkormányzatot, az országgyűlés pedig nem adott helyt a nemzetiségi képviselőknek az ország föderatív átszervezésére, illetve a nemzetiségi megyék létrehozására irányuló törekvéseinek. A szigorú központosítástól csak Horvátország esetében tekintettek el. Az 1868. évi horvát–magyar kiegyezés értelmében Horvátország belpolitikai önállóságot nyert: törvényeit a zágrábi *szábor* hozta, a végrehajtó hatalmat pedig autonóm kormány gyakorolta. A *szábor* a pesti országgyűlésre képviselőket küldött, akik ott anyanyelvükön szólalhattak föl, a magyar kormányban pedig horvát tárca nélküli miniszter foglalt helyet. A nemzetiségeknek területi autonómiára irányuló követeléseit az országgyűlés abból a megfontolásból vetette el, hogy Magyarországon csak egy politikai nemzet létezik, a magyar, és ezzel az elvvel összeegyeztethetetlen az országnak területi autonómiákra való fölbontása (Horvátországot leszámítva). Az „egy politikai nemzet” teóriája elutasította a nemzetiségek kollektív politikai egyéniségét, de nem zárta ki azok nyelvi kulturális individualitását, hiszen az ország minden lakóját, bármely nemzetiséghez tartozott is, elvileg egyenjogú állampolgárnak tekintették. Magyarország soknemzetiségű mivoltával az országgyűlés úgy vélt számot vetni, hogy a nemzetiségi egyenjogúságot törvénybe iktatta. Az erről szóló 1868. évi 44. törvénycikk a nyelvhasználatot a kor szellemén felülemelkedő liberális nagyvonalúsággal szabályozta. Főntartotta ugyan a magyar államnyelvet, de annak kizárólagos használatát a kormányzati és törvényhozási szintre korlátozta (itt is előírva a törvények fordításban

történő kiadását), a megyékben és a törvényhatóságoknál viszont a magyar mellett minden más nyelv használatát előírta, amelyet a képviselők egyötöde kívánt. A megyei és törvényhatósági tisztviselők kötelesek voltak a községekkel és a magánszemélyekkel az utóbbiak nyelvén érintkezni, a községek pedig saját nyelvüket használhatták. A bíróságok számára ugyancsak előírták a többnyelvűséget. A törvény az iskoláztatás területén biztosította az anyanyelven történő oktatást, részint úgy, hogy a községek, illetve az egyházak által történő alapítás esetén az alapítóra bízta az oktatás nyelvének megválasztását, részint úgy, hogy az államot kötelezte arra, hogy az gondoskodjék a nemzetiségi vidékeken az anyanyelven történő képzésről. Az egyházak széles körű jogkört kaptak belső ügyeikben és az iskoláztatás terén, a román görögkeleti egyház pedig egy külön törvénycikk által biztosított autonómiát nyert. A nemzetiségi törvény természetesen nem elégítette ki a területi autonómiára törekvő nemzetiségi politikusokat, de jó alap lehetett volna arra, hogy a nyelvi egyenjogúság a közelet minden területén érvényesüljön. A probléma egyrészt abból fakadt, hogy a magyar nemzetiségi politika, az osztráktól eltérően, a későbbiekben nem hogy túlhaladta volna az 1868-as szintet, hanem még a nemzetiségi törvény előírásait sem tartotta be minden területen maradéktalanul; másrészt abból, hogy a cenzusos magyar választójogi törvény a néptömegeket (és különösen a nemzetiségi tömegeket) már eleve kizárta a politikai közéletből.

A cári *Oroszország* a XVII. század közepétől Európa legdinamikusabb, és – amennyiben a terjeszkedés a hatalmi rang mércéje – egyúttal a legeredményesebb nagyhatalma volt. Miközben a kontinens országai néhány ezer négyzetkilométer nagyságú tartományokért vívtak véres harcokat, az orosz cárok csak a birodalom nyugati peremén akkora területre terjesztették ki fennhatóságukat, mint Németország, Franciaország és Spanyolország együttvéve. A XVII. század közepén Oroszország megszerezte (a későbbi történetírás némileg eufemisztikus kifejezése szerint: fölszabadította) Ukrajnát, majd bekebelezte a XVIII. század végén Belorussziát és Litvániát, a XIX. század elején pedig Lengyelország legnagyobb részét, Besszarábiát és Finnországot. Oroszország Nagy Péter óta, tehát már a nagy hódítások megkezdése előtt is szigorúan centralizált állam volt: az országot Pétervárról irányították, és a kormányzóságokra osztott birodalomban a helyi önkormányzat maradványait is fölszámolták. Az Oroszországhoz csatolt országok (Ukrajna kivételével, amely már Péter alatt is csak „kijevi kormányzóság” volt) évtizedekig, esetenként egy egész évszázadon át mentesültek ettől a merev központosítástól. Észtország, Lettorság és a többiek megtartották rendi alkotmányukat, az országokat a helyi hagyományok és szokások alapján kormányozták, és Lengyelország még a bécsi kongresszus után is formálisan önálló királyság volt, amelyet csak az uralkodó személyének közössége kapcsolt Oroszországhoz. A területi önkormányzat azonban nem lehetett végérvényes az önkényuralomnak abban a rendszerében, amely semmiféle testületi autonómiát nem ismert el, és amely csak a saját maga által létrehozott és fölülről irányított szervezeteket tolerálta. A különállást – a szóban forgó terület erejének és ellenállásának függvényében – fokozatosan fölszámolták (így például Besszarábia autonómiája mindössze másfél évtizedig tartott), és a nyugati határterület országait már I. Miklós idején, tehát a XIX. század első felében a központból irányított kormányzóságok szintjére süllyesztették. Az önkényuralom ezzel az egyébként tökéletes centralizációval mégsem lehetett elégedett. A cárnak és tanácsadóinak azt kellett tapasztalniuk, hogy a közigazgatási tekintetben uniformizált birodalom mégsem egységes, mert a beolvasztott országok és tartományok saját nyelvüket

beszéljük, és a központosítás elleni tiltakozás nem a régimódi rendi szembeszegülés csupán, hanem a nyelvi és politikai öntudatra ébredő nemzetek ellenállása. A múlt század közepi Oroszország nemzetiségi arányairól persze a cárnak és tanácsadóinak aligha lehetett pontos képe: ezeket az arányokat a történész is csak a későbbi adatok visszavetítésével tudja hozzávetőlegesen fölbecsülni. Oroszország területén először csak a szovjet korszakban, 1926-ban történt olyan népszámlálás, amikor valamennyi nyelvre és nemzetiségre rákérdeztek; a cárizmus idején az ukránokat és a beloruszokat hagyományosan és egyszerűen az oroszokhoz számították. Az adatok szerint az orosz népesség ekkor az összlakosság ötvenhét százalékát tehetné ki. Egy német statisztikus számításai szerint az 1917 utáni államterületre vetítve 1897-ben ez ötvenkét százalékot jelentett: az arányok a cári Oroszország egészére nézve jóval kedvezőtlenebbek, hiszen Finnországban, Észtországban, Lettországban, Litvániában, Lengyelországban és Besszarábiában, amelyek 1917 után elkerültek, közel harmincmillió ember élt, és több millió ukrán és belorusz is a függetlenné váló államokhoz került. A nagyobb tévedés kockázata nélkül föl lehet tételezni, hogy 1870 körül a cári Oroszország orosz népessége alatta volt az ötven százaléknak. Ha I. Miklós és II. Sándor nem is tudott ezzel teljesen számot vetni, azt fölmérhette, hogy a másnemzetiségűek túlságosan sokan vannak ahhoz, hogy orosz karakterű, egységes birodalomról lehessen beszélni. Miután a birodalom gondjai a nemzeti (a lengyel esetben a fegyveres fölkelés szintjéig eljutó) mozgalmakból származtak, és a tapasztalat szerint azok lázadtak, akik más nyelven beszéltek, a konklúzió csak az lehetett, hogy Oroszországot, miután politikailag egyesítették, nyelvi tekintetben is uniformizálni kell.

Az oroszosítás politikájának a XIX. század második felében két nagy periódusa volt. Az első az 1863-as lengyel fölkelés után következett, amikor a lázadás okozta megrázkódtatás készítetett cselekvésre; a másodikra a nyolcvanas évek kezdetétől került sor, amikor az ideológiai megfontolások álltak előtérben. A II. Sándor nevéhez fűződő első időszakban főként Lengyelországra és a „veszélyeztetett” területekre: Ukrajnára, Belorussziára és Litvániára nehezedett nyomás; III. Sándor alatt viszont az oroszosítás valamennyi nemzetiségi területre kiterjedt. A módszerek a nemzetiségi politika mindenkori módszerei voltak, amelyeket Oroszországban még a keleties despotizmus sajátosságai színezték. Mindenekelőtt az állam orosz jellegét kívánták hangsúlyozni, és ennek érdekében a közigazgatásban és bíraskodásban rendszerileg biztosították az államnyelv kizárólagosságát. A nyelvi oroszosításnak az iskolaügy volt az igazi terrénja: itt 1863-tól sorra megtiltották a lengyel, az ukrán, a belorusz és a litván nyelven történő tanítást, és a szigorot odáig fokozták, hogy még a vallásoktatás is csak orosz nyelven folyhatott. Ezen a területen nem maga a gyakorlat volt sajátos – hiszen ugyanezt csinálták korábban a franciák és a németek –, hanem az indoklás: azt állították, hogy lengyel nép nincs, csak nemesség és papság, és hogy önálló ukrán és belorusz nyelv nem létezik, hanem mindkettő az orosz nyelv fejletlen és ezért fejlesztésre szoruló ágazata. Az már cári módszerbeli sajátosság volt, hogy az ukrán és a belorusz könyvek kinyomtatását is betiltották, és hogy nemcsak az iskolában, de a vasútállomáson és másutt is büntetés terhe mellett, tilos volt anyanyelven megszólalni. Az erőszakos hittérítés, a görögkatolikusok üldözése is előfordult, úgyszintén az erőszakos ki- és betelepítés, az ellenállóknak és tiltakozóknak Szibériába történő száműzése. III. Sándor alatt 1887–90 között a birodalom valamennyi iskolájában és iskolafajtájában az orosz lett az oktatás egyedüli nyelve, s az intézkedések a különállását leghosszabb ideig megőrző Finnországra is kiterjedtek. Az oroszországi nem-

zetiségi politika kíméletlen jellegét csak aláhúzták a zsidókkal szemben alkalmazott megkülönböztető rendszabályok, és a velük szemben (a kormány jóváhagyásával) elkövetett atrocitások.

Az 1859-től autonóm, majd 1878-tól független *Románia* ez utóbbi tekintetben az orosz mintához igazodott. Az 1866-os alkotmány csak a keresztényeket ismerte el egyenrangúnak, és az Ukrajnából bevándorolt nagyszámú zsidó népességet kizárta az állampolgári jogok gyakorlásából. Miután a berlini kongresszus a román függetlenség elismerését az alkotmányrevíziótól tette függővé, 1879-ben sor került a módosításra, de a zsidók egyenlőtlen helyzete gyakorlatilag nem változott. Az állampolgárság megszerzéséhez tíz év romániai tartózkodásra volt szükség, és ezt a hatóságok oly ügyesen számolták, hogy a századvég négysszázazres zsidó népessége is még mindig külföldinek tekintett. Márpedig mint ilyen továbbra sem rendelkezett politikai jogokkal, nem szerezhette földbirtokot, sőt még házaló kereskedelmet sem folytathatott. A mesterségesen is szított antiszemitizmus a zsidó lakosság helyzetét még inkább elviselhetetlenné tette – ehhez képest a moldvai magyarság sérelmei már csak a szokványos európaiak voltak. A több mint száz-ezer főre rúgó csángó-magyarság az iskolákban nem tanulhatott anyanyelvén, mert az oktatás nyelve román volt, és katolikus hitét is nehezen tarthatta meg az újra és újra jelentkező, erőszakos görögkeleti térítéssel szemben.

Az *Oszmán Birodalom* viszonyai nagyon kevésbé hasonlítottak az ismert és megszkott európaiakhoz. Más volt ez a birodalom a XVI. században Nagy Sülejmán idején is, amikor három kontinensre terjedt ki, és Európában magába foglalta a Balkánt, Magyarország nagy részét, valamint a Fekete-tenger északi partvidékét, és más a XIX. század utolsó harmadában is, amikor fönnhatósága Európában csak a Balkán-félsziget egy részére korlátozódott. A hódítást mondhatni iparszerűen űző nagyhatalom aszerint osztotta föl a meghódított területeket bekebelezett vilajetekre illetve adófizető vazallus tartományokra, ahogyan az igazgatás költségei jobban megtérültek és ahogyan az államkassza megtöltését ez jobban biztosította. A hódítások nyomán kialakított patriarchális-despotikus „katonai feudalizmus” rendszere ugyancsak különbözött az örökletes európai hűbériségtől. Az Oszmán Birodalom leginkább jellegzetes és az európaiaktól teljesen elütő mivolta teokratikus berendezkedéséből fakadt. Ez annyit jelentett, hogy a szultán államfő és egyházfő volt egy személyben, s a közélet és a mindennapi élet a prófétáknak a Koránban lefektetett tanításaihoz igazodott. A birodalom lakóit muzulmánokra és más vallásúakra, a Korán szavai szerint igazhitűekre és hitetlenekre osztották, és ez a különválasztás jogi és alattvalói helyzetüket is meghatározta. Vallási megkülönböztetés volt ez, mert az oszmán fölfogás a nemzet kategóriáját még a XIX. században sem ismerte, olyannyira nem, hogy a török nemzet mint olyan sem létezett. Mivel azonban a keresztények (a többségi más vallásúak) nemcsak vallási tekintetben voltak mások, mint a muzulmánok, hanem nyelvben, kultúrában és szokásban is, a megkülönböztetés a XIX. században nemzeti tartalmat is kapott. A Korán és az iszlám gyakorlat bizonyos tekintetben toleráns volt a más vallásúakkal szemben. A meghódított országok lakói – adó ellenében – megőrizhették tulajdonukat, szokásaikat és vallásukat, ez utóbbi gyakorlásában nem gátolták őket, s a türelmesség olyan méretű volt, hogy még az inkvizíció során Spanyolországból kiűldözött zsidókat is befogadták. A nyelvi asszimiláció, ez a kora újkorban előbukkanó európai jelenség természetesen mindvégig ismeretlen maradt. Ez a tolerancia azonban nem valamiféle fölvilágosult európai jelenség, hanem egy elzárkózó, patriarchális vallási közösség megnyilvánulása, amely

éppen a másság tudomásulvételével akadályozta meg az iszlám társadalomba való integrálódást. Mert a Korán előnyöket biztosított a muzulmánoknak és hátrányos helyzetbe juttatta a más vallásúakat: a „hitetlenek” nem viselhettek hivatalt, nem lehettek katonák és nem foghattak fegyvert, korlátozták őket a vagyonszerzésben, külön adót fizettek, és a törvény előtt nem minősültek egyenlőeknek a muzulmánokkal. A mindennapi életben ez a megkülönböztetés olyan groteszk formában is jelentkezett, hogy a keresztények nem viselhettek olyan díszes ruhát, mint az „igazhívők”, az utcán ki kellett térniük az „igazhívők” útjából, és ha ültek, azonnal föl kellett állniuk egy „igazhívő” közeledtekor. A keresztények egyenlőtlen helyzetén az 1830-as években induló, *Tanzimat*nak nevezett reformpolitika sem változtatott. Hogy az oszmán politika a jogtalan *rájával* szemben a XIX. század végén is megőrizte eredeti ázsiai-despotikus karakterét, azt leginkább a bulgáriai borzalmak és az örményországi mészárlások mutatják, amikor is a muzulmánok büntetlenül hányhatták kardélre a férfiak, nők és gyermekek tízezreit.

*

Az államnemzet belső megszilárdítását célzó múlt századi európai nemzetiségi politika, amint a fönti bemutatásból is kiviláglik, meglehetősen széles skálán mozgott, és eszköztárában az állampolgári jogok megvonásától a széles körű autonómiáig mindenféle variáció előadódott. A korabeli, kritikai indíttatású politikai publicisztika azonban nemigen érzékelte ezeket a különbségeket. A differenciálatlan szemlélet különösen a magyarországi nemzetiségi politikával foglalkozó írásoknak volt sajátja. Aurel *Popovici* azt írta, hogy egész Európában, Oroszország kivételével nincs még egy ország, ahol a faji zsarnokság olyan orgiákat ülné, mint Magyarországon. A „Nagyosztrák Egyesült Államok” álmodozója, akit a dualizmus rendszere ösztönzött magyarellenességre, egyáltalán nem állt egyedül szélsőséges véleményével. Más indítékból, de hasonlóan vélekedett a francia Louis *Eisenmann*, az angol Henry Wickham *Steed* és a skót Robert *Seton-Watson* is. Az ő ítéletüket a külpolitikai szükségletek inspirálták. Amíg a Habsburg-monarchia szerepet játszott a brit egyensúlypolitikában, számukra Magyarország mintaszerű alkotmányos állam volt, amikor azonban a londoni germanofóbia revízió alá vette a hagyományos külpolitikai doktrínát, Magyarország előttük is egy csapásra a nemzetiségi elnyomás inkarnációjává alacsonyodott. Az olyan nemzetiségi politikusok, mint pl. Beneš, akik már a XX. század első évtizedében az önálló államiság irányába tájékozódtak, természetesen még sötétebb színekkel ecsetelték a magyar (és az osztrák) nemzetiségi elnyomást, hiszen törekvéseik létjogosultságát ebből az elnyomásból származtatták. A magyarországi demokráciáért vívott küzdelem közepette a magyar polgári radikálisok nem takarékoskodtak a szélsőséges ítéletekkel: Jászi Oszkár pl. egyenlőségi jelet tett az orosz, a német, a reform előtti angol és a magyar nemzetiségi politika közé.

Ez a fajta egybevetés azonban – és ezzel egyáltalán nem tagadjuk a föntebb általunk is leírt tényeket az antidemokratikus magyar politikai berendezkedésről – aligha állja ki így a tények és az adatok kritikáját. Hogyan is lehetett azonos az angol és a magyar nemzeti-ségi politika, amikor Írországbán a lakosság tizennégy százaléka beszélté anyanyelvét, Magyarországon viszont a nemzetiségi lakosság tizenkét százaléka tudott magyarul. Vagy a német és a magyar, amikor egyik helyen rendeletileg tiltották, a másikon törvényben biztosították az anyanyelven történő oktatást. És az sem volt mindegy, hogy Magyar-

országban a sajtóvétségért kirótt néhány hónapos büntetést a háziőrizettel szinte azonos államfogházban kellett eltölteni, ahonnan az elítélt, mint Ioan Slavici, családi okok miatt még szabadságra is mehetett, Oroszországban pedig a „nemzeti izgatásért” sokéves szibériai száműzetéssel kellett bűnhődni. A korabeli politikai publicisztika, mint a nemzetiségi politika diagnózisa, nem is lenne érdemes a különösebb figyelemre, hiszen természete és hivatása szerint volt túlzó és elfogult; ha ez a publicisztika – adataival, állításaival és egész fölfogásával – nem orientálta volna a későbbi, és (részben) nem orientálná a mai történetírást is. Bármilyen külföldi munkát vesz kézbe ma is az olvasó, szinte mindegyikből mintha Seton-Watson és Aurel Popovici köszönné vissza rá. Maurice Baumont (még a harmincas években készült, de ma is legtöbbet forgatott) világtörténeti összefoglalásában azt írta, hogy a kormány a Kárpát-medence minden lakóját magyarosítani akarta, és Tisza Kálmán, ez a brutális magyar junker a ravaszság és az erőszak kombinációjával asszimilálta a nemzetiségeket. Robert A. Kann szerint a nem magyar népességnek a szociális és nemzeti diszkrimináció volt osztályrésze, és a magyar munkások és parasztok éppúgy hasznot húztak más népek elnyomásából, mint ahogy az angol munkások profitáltak a gyarmati népek kizsákmányolásából. Stefan Pascu egyik tanulmányában, Erdélyről beszélve, jóformán minden oldalon leírja az „elnemzetietlenítés” kifejezést, nem véve tudomást arról, hogy Erdély román népessége csak 1880 és 1910 között félmillióval növekedett, és hogy ennek a népességnek 1910-ben is csak tizenkét százaléka beszélt magyarul. Mostanában megjelent könyvében azt állítja, hogy a nemzetiségek Magyarországon nem tanulhattak anyanyelvükön, pedig bizonyosan tudhatná, hogy 1880-ban Magyarországon 200 ezer gyermek járt román tannyelvű elemi iskolába, miközben a királyi Romániában, ahol háromszor annyi román élt, mindössze 120 ezer. Azzal az állításával, hogy Erdélyben a sajtótörvény minden szabad írásbeli megnyilvánulást megakadályozott, az olvasó végképp nem tud mit kezdeni, hiszen előzőleg éppen arról értesült, hogy az 1884-ben alapított *Tribuna* merészen és bátran képviselte a román ügyet. Persze ha a század eleji politikai publicisztika a maga szélsőségeivel orientálta is a történetírást, ez utóbbinak is megvolt és megvan az oka arra, ha vele azonos hangvételt választ. A franciák a Trianon imperialista rendelkezései miatt érzett rossz lelkiismeretüket nyugtathatták azzal, hogy „brutális asszimilációról” beszéltek, a románoknál pedig a tétélezett „elnemzetietlenítés” jogcím és igazolás lehetett az Erdélyben követett nemzetiségi politikához. A tárgyilagosságra törekvő összehasonlító történetírás a nemzetiségi politika tipologizálásánál így éppoly kevésbé tudja használni őket, mint a századelő bevallottan elfogult publicisztikáját.

A múlt századi politika mint láttuk, országonként sok közös vonást mutatott, de egyéni sajátosságokkal is bőven rendelkezett. Az összehasonlító történetírás, ha valamilyen rendszerbe akarja szedni a különféle megnyilvánulásokat, nem elégedhet meg országonkénti bemutatásával, hanem valamiféle tipológiával is meg kell próbálkoznia. A rendszerezéshez többféle szempont is kínálkozik. Kézenfekvőnek tűnik mindjárt, a nacionalizmus tipologizálásánál alkalmazott módszert követve, a nemzeti állam, vagy az uralkodó pozícióban lévő nemzet képviselőinek megnyilatkozásaiból kiindulni, és azt tartani szem előtt, amit az előbbiek a nemzetiségi politika jellege és célja gyanánt a sajtóban, a publicisztikában és a parlamentben megjelöltek. Ez a módszer nem ismeretlen az irodalomban: a korabeli nemzetiségi publicisztika és a későbbi nemzeti indíttatású történetírás ezen az alapon ítélte és minősítette. Ennek az eljárásnak azonban az volt és az lenne ma is a gyöngéje, hogy nem az állapotot, hanem a célkitűzéseket kategorizálná, mert ezek a

szélsőséges megnyilatkozások többnyire csak kíváncsiak maradtak. Sokkal inkább praktikusnak látszik a jogi szabályozáshoz igazodni, és a nemzetiségi politikával kapcsolatos törvények és rendeletek alapján végezni el a csoportosítást. A jogi és jogtörténeti irodalomban bőven föllelhető ez a megoldás. Alkalmazása azért nem teljesen célravezető, mert a nemzetiségi politika sok helyütt nélkülözte a jogi szabályozást, másutt meg – mint éppen Magyarországon – a törvények és rendeletek végrehajtásával mutatkoztak problémák. Végül a nemzetiségi politika osztályozásánál a következmény: a kétnyelvűség elterjedése és az asszimiláció foka is szempont lehetne, de ez ellen meg az szól, hogy mindkétben spontán társadalmi folyamatok is közrejátszottak. Valamennyi lehetséges kategorizálásnak az a közös fogyatéka, hogy egyik sem tartja kellőképpen szem előtt az állami meghatározottságot. Márpedig a nemzetiségi politikának az a lényege, hogy a nemzeti állam, vagy az uralkodó pozícióban lévő nemzet a lakosság bizonyos csoportjával szemben, amely ragaszkodik a maga nemzeti identitásához, külön eljárást alkalmaz. A külön eljárás azt jelenti, hogy az állam különböző fokozatokban megvonja vagy megadja azokat a lehetőségeket, amelyekkel a lakosság többi része magától értetődően rendelkezik. A nemzetiségi politika tipologizálásának célszerű alapja ezért – úgy véljük – a megvonásban illetve a megadásban mutatkozó fokozatosság lehet.

A fokozatosság kritériumát szem előtt tartva első, vagy legalacsonyabb szinten a *diszkriminatív*, hátrányosan megkülönböztető nemzetiségi politikáról lehet beszélni. Ebben az esetben a személyt, illetve a lakosság bizonyos csoportját azon a címen, hogy más nemzetiséghez, illetve valláshoz tartozik, kizárják az állampolgári jogok gyakorlásából, és érvényesülését a mindennapi élet minden területén akadályozzák. A hátrányosan megkülönböztető nemzetiségi politikát az ír katolikusokkal szemben követett angol és a zsidókkal szemben alkalmazott orosz és román, valamint a keresztényekkel szembeni török magatartás példázza. A második fokozat a *restriktív*, korlátozó nemzetiségi politika lehet. A korlátozás tárgya az emberi kommunikáció legfontosabb eszköze: az anyanyelv. Rendeletileg megtiltják az anyanyelven történő iskolai oktatást, a közigazgatásban és bírászkodásban kötelezővé teszik az államnyelv használatát, szankciókat hoznak az anyanyelv nyilvános használata ellen, és mindezekkel az anyanyelvet – ha egyáltalán túléli a korlátozásokat – a magánélet szférájába száműzik. A korlátozó nemzetiségi politika (úgy is mondhatnánk: nyelvi inkvizíció) érvényesült Angliában az írekkel, Franciaországban a bretonokkal, Németországban a dánokkal és a lengyelekkel, Oroszországban pedig az összes nemzetiségekkel szemben. (Az anyanyelvet sem tűrő restriktív nemzetiségi politika esetében természetesen egyéb nemzetiségi jogok gyakorlása szóba sem jöhetett.) A nemzetiségi politika harmadik típusa a fokozatokon fölfelé haladva a *koncesszív*, másképpen megengedő vagy elismerő nemzetiségi politika. Az engedékenység főleg arra irányul, amit a restriktív nemzetiségi politika tilalmaz: az anyanyelv használatára. Az alkotmány, törvény vagy rendelet előírja az anyanyelven történő iskoláztatást, úgyszintén az anyanyelv használatának jogát a közelet különböző fórumain, és az előírásoknak többé-kevésbé érvényt is szereznek. (Az utóbbi jog a községi szintű nyelvhasználatról a törvényhozási kétnyelvűségig terjedhet.) A koncesszív nemzetiségi politika normái érvényesültek fokozati különbségekkel Ausztriában és Belgiumban, valamint elvileg, de a gyakorlatban csak bizonyos megszorítással Magyarországon. (Az engedékenység nemcsak a nyelvhasználat területén jelentkezik, hanem ugyancsak bizonyos eltérésekkel a nemzetiségek kulturális és politikai szervezkedési jogának elismerésére is kiterjed.) Végül a negyedik, a legmagasabb

típus a *disztributív* vagy osztozó nemzetiségi politika. Ebben az esetben a vezető pozícióban lévő nemzet az államiság legfontosabb attributumán, a szuverenitáson osztozik, és más nemzet illetve nemzetiség területi-politikai különállását is elismeri. Ez történt – megint csak fokozatokban – az ausztriai koronaországok történeti-politikai individualizálásának tudomásulvételénél, a horvát különállást biztosító horvát–magyar kiegyezésnél, a teljes belpolitikai önállóságot garantáló svéd–norvég és osztrák–magyar dualizmus esetében, és végül, leginkább teljes formában a svájci kantonok egyenrangúságon alapuló föderációjának létrehozásánál. A szuverenitás megosztása természetesen együtt járt azzal, hogy a területi különállás különböző fokozatait elnyerő nemzet és nemzetiség a koncesszív nemzetiségi politika valamennyi lehetséges engedményét is magáénak tudta. A disztributív nemzetiségi politika sem ismerte el viszont az önrendelkezést, az elszakadás és az önálló államalakítás jogát még a legtöbb előnyt nyújtó Svájc esetében sem.

A fentebb használt kategóriák természetesen absztrakciók, melyek a leglényegesebb jegyek kiemelésével, de a sokszínű valóságtól némiképp elvonatkoztatva kívánják a nemzetiségi politika különböző típusait érzékeltetni. Az elnevezésnél használt jelzők önkényesek, és talán nem is eléggé kifejezőek. Célszerűnek látszik talán, hogy a jelzők mellé vagylagosan odategyük annak az országnak a nevét, amely a szóban forgó típust a *leginkább teljes*, mintegy „klasszikus formában” reprezentálta. Ilyen értelemben diszkriminatív vagy török, restriktív vagy francia, koncesszív vagy belga és disztributív vagy svájci típusú nemzetiségi politikáról lehetne beszélni. Ez a kiegészítés azért is jogos lehet, mert az illető ország az adott kategóriában a maximumot nyújtotta: a török a hátrányos megkülönböztetésben, a francia a nyelvi korlátozásban, a belga a nyelvi engedményben és a svájci a szuverenitás megosztásában. Minden más ország viszont csak közelítette, de egyik sem valósította meg ilyen mértékben valamelyik típust. Részint azért nem, mert különböző típusjegyek együttesen fordultak elő, mint Magyarországon a restriktív, a koncesszív és a disztributív; részint azért nem, mert a típust csak részlegesen alkalmazták, mint a Habsburg-monarchiában, ahol csak a magyarokkal szemben voltak osztozók. És persze azért sem, mert helyenként messze elmaradtak a maximumtól: a magyar és a belga koncesszív politika közötti különbség eléggé nyilvánvaló, és az ausztriai disztributív politikát is nehéz egy lapon említeni a svájccal. Ha mégis típusba akarjuk sorolni az országokat, akkor ezt csak a *domináns* jegyek alapján tehetjük: ilyen alapon diszkriminatív, török típusú volt a román nemzetiségi politika; restriktív, francia típusú az angol, az orosz, a spanyol és a német; koncesszív, belga típusú az osztrák és ahhoz közelítő a magyar; és végül disztributív, svájci típusú a svéd.

A nemzetiségi politika lényegét fentebb a lakosság egy részével szembeni, és pedig a saját nyelvi, vallási, kulturális vagy politikai identitását valló részével szembeni külön eljárásban határozták meg. A külön eljárás, amint láttuk, fokozatokban jelentkezett: a lakosság többi része számára magától értetődően rendelkezésre álló lehetőségek megvonásában illetve megadásában. A korlátozás a fokozatok többségében, az általunk bemutatott első három típusban nyilvánvaló, hangsúlyoznunk kell azonban, amint már utaltunk is rá, hogy a megvonás mozzanata a leginkább bőkezű nemzetiségi politikában is föllelhető, hiszen az önrendelkezés: az elszakadás, és az önálló államalakítás jogát a svájci típus is elutasította. Nem túlzás ezért azt állítani, hogy a nemzetiségi politika közös, a típustól független karakterisztikuma a korlátozás és a megvonás, másképpen fogalmazva a többség

jogának érvényesítése a kisebbséggel szemben. És ha ez így van, akkor – még mielőtt a tipológiát értelmeznénk – a közös tulajdonság indítékait kell földerítenünk.

A motívumok ott szerepelnek a nemzetiségi politika szótárában, és a történésznek nincs más dolga, mint hogy kiemelve, rendszerezze és értelmezze őket. Első helyen az „államrezon”: a gyakorlatiasság és az ésszerűség áll. Az egynyelvű ország már a fölvilágosult abszolutizmusnak eszményképe volt. II. József azt írta 1784-ben, hogy a közjó megkívánja, hogy egész birodalmában egyetlen nyelvet használjanak és az ügyeiket egyetlen nyelven intézzék. (Közjó alatt a közigazgatás és az állami élet korszerűségét értette.) Még inkább így volt ezzel a modern polgári állam, amely miután egységesítette a pénzügyet, a súly- és mértékegységet, lebontotta az országon belüli vámhatárokat, egyszerűen ésszerűtlennek találta, hogy az állampolgárok írásban és szóban ne értsék meg egymást, és hogy az állam ne tudjon velük saját nyelvén kommunikálni. A francia Konvent 1792-ben a múlt századok barbársága maradványainak minősítette a nemzetiségi nyelveket, és minden szükséges eszközt igénybe kívánt venni, hogy mielőbb eltűnjenek. A XIX. század, egyebek mellett, az ésszerű nyelvi uniformizálás buzgalmában is ajándékozta meg az emberiséget az azóta is főnálló két intézménnyel: az általános tankötelezettséggel és az általános hadkötelezettséggel. Hogy az államnyelv hiánya ténylegesen milyen fönnakadást okozhat, azt magyar példa is illusztrálhatja: Tisza István 1914 júliusában, a szarajevói válság napjaiban nem talált a zimonyi rendőrkapitányságon olyan személyt, akivel magyarul vagy németül telefonon tudott volna beszélni. Ő azt írta erről a horvát bánnak, hogy ez lehetetlen állapot, és a maga szempontjából igaza is volt; a nyelvi uniformizálás „racionális” büvköréből kilépve viszont meg lehet kérdezni, hogy a magyar miniszterelnökségen miért nem tudott valaki szerb-horvátul . . .

A korlátozást és megvonást mint alaptulajdonságot tartalmazó nemzetiségi politika másik indítéka *ideológiai* természetű. A nemzeti ideológia, mint minden ideológia, a gyakorlat absztrahálása, valamiféle kialakított cselekvésre ad magyarázatot és szentesítést, de annyiban is közös más ideológiákkal, hogy dogmává merevedhet, és behatárolhatja a gyakorlat mozgásterét. Az Oszmán Birodalom keresztény alattvalóinak hátrányos megkülönböztetése a nemzeti tartalmat ugyan nélkülöző, de következményeiben mégis nemzeti érdekeket sértő iszlámból fakadt; Magyarországon a nemzetiségek azért nem kaphattak területi autonómiát, mert a magyar nemzeti ideológia szerint az országban csak egy politikai nemzet létezett; Oroszországban pedig a pánszláv ideológia zárt ki mindenféle engedményt. (Ez az ideológia, amint Katkov, a neves publicista megfogalmazta, az oroszországi szlávok teljes nyelvi és vallási – természetesen orosz és pravoszláv – egységét tételezte, és összeférhetetlen volt vele az ukrán, belorusz és lengyel individualitás; Danyilevszkij pedig, az *Oroszország és Európa* c. híres könyv szerzője, az Oroszországon kívüli szlávok eloroszosítását is beleértette ebbe az egységbe.) A többnyire otthoni talajból táplálkozó nemzeti ideológia a hatvanas évektől általánosságban is megtalálhatta a maga érveit a darwinizmusban. Ha az élővilágban természetes jelenség a fajok közötti harc és az erősebb faj fölülkerekedése, akkor a nemzetek között is az erősebbnek van joga az uralkodásra – körülbelül így szólt a szociál-darwinizmus hitvallása. Bülow német kancellár a lengyelekkel szembeni politikát indokolva azt mondta, hogy gyöngé népeknek be kell látniuk, hogy az uralkodó nemzet saját határain belül saját akaratát érvényesíti. A nemzetek közötti harcban az egyik nemzet az üllő, a másik pedig a kalapács.

A nemzetiségi politika legáltalánosabb indítéka azonban a *politikai* megfontolás, a hosszabb, ill. rövidebb távra érvényes politikai szükséglet. Az ilyen jellegű motivációknak se szeri, se száma, ezért csak néhány tipikus válfaját említjük. Az egyik közülük belpolitikai természetű, és mint ilyen tulajdonképpen a nyelvi uniformizálást sürgető racionalitással rokon. Barère, a Közjóléti Bizottság szóvivője azt mondta a Konventben, hogy a demokráciában minden állampolgár joga és kötelessége a kormány ellenőrzése, de ehhez ismernie kell a kormányt, és mindenekelőtt annak nyelvét: ezért egy szabad nép nyelve csak egy és ugyanaz lehet mindenki számára. Katkov viszont azt írta, hogy a birodalom közös törvényeit csak úgy lehet érvényesíteni, vagyis az alattvalókat ellenőrizni, ha legalább a nemzetiségek vezetői tudnak oroszul. (A mérce itt azért volt olyan alacsony, mert a burjátokról beszélt; az európai Oroszország nemzetiségeire nézve mint láttuk, szigorúbb normákat fogalmazott meg.) A politikai indítékok között leggyakrabban a területi integritás veszélyeztetése miatt érzett aggodalom szerepel. Valujev orosz belügyminiszter, amikor 1863-ban rendeletileg betiltotta az ukrán nyelvű könyvek kiadását, indoklásul egyebek mellett az ukrán szeparatizmust említette. Az aggodalom ebben az esetben, és a többiben is az objektív adottságokból fakadt. A nemzetiségek általában a nemzeti államok és a soknemzetiségű birodalmak peremén helyezkedtek el, az államhatárok sokszor kompakt etnikai testeket vágtak ketté, és a nemzetiségek egynémelyike a határok mellett elhelyezkedő más nemzeti államok etnikai közösségéhez tartozott. A peremhelyzetben, és még inkább az etnikai szomszédsággal súlyozott peremhelyzetben potenciálisan benne volt az elszakadás és az önálló államalakítás, illetve a csatlakozás lehetősége, függetlenül attól, hogy mit mondtak erről maguk az érintett nemzetiségek. Ezek, jogaikért harcolva, általában államhűségüket hangoztatták, és gyakorta valóban politikai érdekszállal is kötődtek az adott államalakulathoz. Így a Habsburg-monarchia tizenegy nemzetéből és nemzetiségéből tíz — külpolitikai megfontolásból — elképzelhetőnek tartotta a soknemzetiségű állam határain belüli érvényesülést. Az államhatalom azonban nem hitt a fogadkozásoknak, és a tényleges kötődés integráló erejét sem tudta kellőképpen mérlegelni. Nem tudott szabadulni a gondolattól, hogy a nemzetiségek elszakadhatnak, s ezért legszívesebben magát a szituációt változtatta volna meg; de ha már azt nem is tudta, az elszakadáshoz semmiképpen nem akart segédkezet nyújtani. Ebből a főbiából fakadt a dánok és a lengyelek türelmetlen németesítése, az ukránok, beloruszok és lengyelek kíméletlen asszimilálása, de még az a magyar kétkedés is, hogy vajon célszerű-e nyelvi jogokat garantáló nemzetiségi törvény tényleges betartása. A területi autonómia is többnyire azért nem szerepelt még a leginkább engedékeny nemzetiségi politikában sem, mert azt úgy tekintették, mint lépcsőfokot a lehetséges elszakadáshoz. A nagyobb országos vagy birodalmi összefüggések is sokszor motiválták a nemzetiségi politikai döntéseket. Az angol alsóház azzal a megfontolással utasította el az ír *Home Rule*-t, hogy az ír önrendelkezés megvalósulása esetén a skótok és a walesiek is hasonló jogokat követelnének, és mindez azután beláthatatlan következményekkel járna a brit gyarmatbirodalomra nézve. Ez a fajta kapcsolattartás nemzetközi vonatkozásban is jelentkezett: a soknemzetiségű birodalmak között mutatkozott egyfajta nemzetközi szolidaritás, és döntéseikben nemegyszer tekintettel voltak egymás érdekeire. A csehek által javasolt trializmust 1871-ben egyebek mellett azért vetették el az Osztrák–Magyar Monarchiában, mert Németország és Oroszország is tiltakozott. Mindkét hatalom attól tartott ugyanis, hogy a cseh kiegyezés után a galíciai autonómia következik, és féltek, hogy ez utóbbi majd a németországi és az oroszországi

lengyeleket is nagyobb aktivitásra serkenti. A nemzetiségi politikában még a külpolitikai megfontolás is szerepet játszott. Bismarck feltételezte — bár ennek a nyolcvanas években már kevés alapja volt —, hogy Ausztria–Magyarország egy oroszellenes háború esetén föl akarja majd lázítani Orosz-Lengyelországot. Ugy vélte, hogy egy ilyen fejlemény Németországra nézve annál veszélyesebb, minél számosabb Posen és Nyugat-Poroszország lengyel népessége; ezért, mint mondotta, a Monarchiával szembeni német szövetségi képesség erősítése egyet jelent a németországi lengyel elem gyöngítésével.

A megvonás és korlátozás, a nemzetiségi politika közös lényege a fentiek szerint a legkülönbözőbb indítékokból fakadhatott, ám ezek a többnyire racionális indítékok már irracionális magatartásformák kialakítására vezettek. Az ellenreformáció modernizált jel-szavát, a „cuius regio eius lingua” (akié az ország, azé a nyelv) elvét azonban nem mind-egyik állam tette magáévá, és amint láttuk, a közös indítékok ellenére a nemzetiségi politikának különböző válfajai és típusai alakultak ki. Az eltérések magyarázatára több-féle szempont kínálkozik. Első megközelítésben kézenfekvőnek, és mai történetírásunk szellemével leginkább megegyezőnek tűnik, ha a társadalmi-politikai berendezkedésből indulunk ki, és a típusokat a különböző kormányzati formákhoz kapcsoljuk. Ezt tette Jászi Oszkár is, amikor feudális és ipari (liberális) nemzetiségi politikáról beszélt, és megállapította, hogy az előbbinek az önkény és az erőszak, az utóbbinak a tolerancia és a megértés a sajátja. Ennek az eljárásnak van némi létjogosultsága, hiszen közel sem volt mindegy, hogy valaki önkényuralmi rendszer alattvalója, vagy liberális állam polgára volt. Az ország másnemzetiségű lakója számára azonban a különbség csak abban mutatkozott — bár ez nem lényegtelen —, hogy mint állampolgár az egyik helyen fölemelhette szavát a megkülönböztető intézkedések ellen, a másikon pedig még ezt sem tehette. De az intézkedésekben nem volt különbség. A nemzetiségi jogokat nem aszerint mérték, hogy az állam liberális volt avagy feudális: a köztársasági Franciaország ebben a tekintetben a cári Oroszországgal volt azonos. — Annak a kísértésnek is nehéz ellenállni, hogy a nemzetiségi politika eltérő típusainak magyarázatánál ne Európa három jól ismert régiójához igazodjunk. Kézenfekvőnek tűnnék, hogy a nemzetiségek ott lélegezhettek leginkább szabadon, ahol a civil társadalom az állammal szemben századokon át a legtöbbet megőrizte a maga önállóságából, tehát a nyugati régióban, és ott veszítették el leginkább önmagukat, ahol a civil társadalmat a középkorban „államosították”, tehát a keleti régiókban. Közép-Kelet-Európa ebben a rendszerezésben is átmenet lehetne: Szűcs Jenő, a három régió attraktív elméletének képviselője, maga is tud adni némi ösztönzést egy ilyen közelítéshez, amikor a Habsburg-monarchiáról beszélve föleleveníti a „népek börtöne” formulát. Csakhogy a nyugati régióban az „alulról fölfelé építkező” állam, amely személyiségjogokat tolerált, és messzemenően elismerte a különféle közösség-típusok autonómiáját, éppen azt a fajta individualitást nem kímélte, amely a későbbiekben alapja lehetett volna a nemzeti önrendelkezésnek: a tartományi különállást. A francia abszolutizmusban még volt némi tolerancia, de az angolban pl. semmi, és így a walesi, skót és az ír különállásnak írmagja sem maradt. Amikor Gladstone az ír *Home Rule*-al próbálkozott, már csak „fölről lefele” építkezhetett. A közép-kelet-európai régióban elhelyezkedő Ausztria nemzetiségi politikájában ebben a tekintetben több volt a kontinuitás. A nyugati régió hagyománya, „a szabadság kis köreinek sokasága” a nemzetiségi politikában az égvilágon semmit sem jelentett, és ha már mindenképpen használni akarjuk a „népek börtöne” címkét, az talán inkább illik a reform előtti Angliára, mint a Habsburg-

monarchiára . . . Végül a nemzetiségi politika eltérő típusainak magyarázatánál az sem látszik célszerűnek, ha az államalakulás különböző variációit tartjuk szem előtt. A francia nemzeti állam az abszolút monarchia kereteire épült rá, míg a német nemzeti állam a nemzeti alkatelemek egyesüléséből keletkezett – a különböző eredetből azonban teljesen azonos nemzetiségi politika következett.

A társadalmi-politikai berendezkedés, és az európai régiókban mutatkozó eltérések, valamint az államalakulás különböző variációi helyett ezért célszerűbbnek látszik, hogy az etnikai arányokra, a vezető nemzet érdekeit kifejezésre juttató államhatalom és a nemzetiségek erőviszonyaira fordítjuk a figyelmet. (A kelet-európai nemzetiségi politikában mutatkozó eltéréseket vizsgálva Arató Endre is ezt az eljárást követte.) A szélsőséges, diszkriminatív politikától eltekintve eléggé szembeszökő, hogy az általunk *restriktív*, francia típusnak nevezett nemzetiségi politikának a négy európai nagyhatalom: Anglia, Franciaország, Németország és Oroszország volt az igaz hazája. Nos, ezekben az országokban a mindenféle jogot megvonó nemzetiségi politika a vezető nemzet döntő túlsúlyára alapult: Nagy-Britanniában, Franciaországban és Németországban a több, mint kilencven százalékos részesedésre, Oroszországban pedig, ahol a százalékos arány kedvezőtlen volt, az orosz népesség abszolút számbeli erejére. A túlsúlyt csak növelte, hogy a vezető nemzet többnyire gazdasági, politikai és kulturális tekintetben is fölényben volt, de a túlsúly, amint az orosz–lengyel viszonylat példázza, szükség esetén még a vezető nemzet hátrányára mutatkozó szintkülönbségeket is kiegyenlítette. A számbeliségben és egyebekben jelentkező erőfölény a vezető nemzetek, illetve államaik számára bőven elegendő volt ahhoz, hogy a mutatkozó ellenállást legyűrjék, és az állam struktúrájának és arculatának kialakításánál a tekintet nélküli korlátozás politikáját érvényesítsék.

A korlátozás hajlama azonban mint láttuk, nem volt csupán a nagy nemzetek sajátja. Az osztrákok germanizálni szerették volna az egész monarchiát, és a vallonok eszményképe is a franciául beszélő Belgium volt. A magyar nemzeti mozgalom már a reformkorban sem mutatott túl sok hajlandóságot a különböző nemzetiségi igények kielégítésére: az országgyűléseken nagyon erősen vitatták még Horvátország történeti-politikai különállását is, és az 1843–44. évi 2. törvénycikk úgy intézkedett, hogy „az ország határain belüli iskolák oktatási nyelve a magyar legyen”. Az osztrák, a belga vagy a magyar nacionalizmus tehát nem volt sem jobb, sem rosszabb, mint a német, a francia és az orosz: a nemzeti karakterológia ezen az úton sem vezet sehová. A centralizált állam azonban a Habsburg-monarchiában, ahol a vezető nemzet a lakosságnak csupán húsz százalékát tette ki, nem tartozott a lehetőségek tartományába. És a nyelvi uniformizálás sem volt reális célkitűzés, sem Belgiumban, ahol a vallonok kisebbségben voltak, sem Ausztriában, ahol az osztrákok a lakosságnak csupán egyharmadát tették ki, és Magyarországon sem, ahol a magyar népesség aránya alatta maradt az ötven százaléknak. Annál is kevésbé, mert a szóban forgó országok nemzetiségei nagyon határozottan és eredményesen kifejezésre juttatták ellentétes véleményüket. Az etnikai arányok és az erőviszonyok következtében a vezető nemzetek és államaik engedményekre kényszerültek: ez a tulajdonképpeni alapja a *koncesszív*, belga típusú nemzetiségi politikának.

Volt azonban olyan eset is, ahol nem érvényesült az etnikai arányok aritmetikája. Svájcot kétharmad részben németek lakták, és csupán egyharmadot tett ki a többiek: a franciák, az olaszok és a rétorománok aránya. Ebből a német túlsúlyból azonban nem származott sem centralizáció, sem nyelvi uniformizálás, ellenkezőleg, összeegyeztethető-

nek bizonyult vele a *disztributív* nemzetiségi politika: a teljes nyelvi egyenjogúság és a katonák föderatív különállása. Mondhatnánk erre, hogy egyedi eset, de a magyarázattól ez még nem mentesítene bennünket. De nem is mondhatjuk, hiszen a disztributív, a szuverenitáson osztozó nemzetiségi politika elemei a svéd–norvég és az osztrák–magyar dualizmusban is föllelhetők voltak, úgyszintén a magyar–horvát kiegyezésben és az osztrák–lengyel viszony szabályozásában. E két utóbbira még azt sem lehet mondani, hogy Magyarország, ill. Ausztria a számbelileg erősebb nemzetiséggel osztottak. Valami más számított itt: nevezetesen a politikai hatótényezővé vált történelmi tradíció. És ez vezet el az etnikai arányok szerint rendhagyó svájci példa, és egyáltalán a disztributív nemzetiségi politika megértéséhez. Ahol a tartományi különállást vagy a kisállami önállóságot, a területiális szabadságnak ezt a többnyire rendi és feudális fajtáját sikerült egészen az újkorig megőrizni, ahol intézmény, közjog és közfelfogás körülbástyázta ezt az autonómiát, és ahol ugyanakkor a régi formák új tartalommal telítődtek és a történeti-politikai egységek érdekszállal kötődtek a nagyobb egységhez, a soknemzetiségű államhoz vagy államszövetséghez: ott a modern államszerveződés eltért a centralizációs mintától, és – kényszerből vagy belátásból – továbbra is tolerálta ezt a különállást. Az osztrákok a magyarokét, és a magyarok a horvátokét inkább kényszerből – a különállás elismerésének mindkét helyen fegyveres harc volt az előzménye –, a svájci államszövetség a kantonokét inkább bölcs belátásból. Végül is nem lehetett túl nehéz rájönni arra, hogy a formálódó, majd kialakult egységes Németország szomszédságában nincs létjogosultsága egy harmadik, kifejezetten német karakterű és ugyanakkor centralizált államnak, és arra sem, hogy a szövetségi állam egzisztenciáját ilyen közegben csak a legteljesebb kantonális és nemzetiségi egyenjogúság biztosíthatja. És talán ez az összefüggés, a német népesség és a német szomszédság szimbiózisa világíthatja meg azt is, hogy valamennyi európai ország közül miért éppen az 1867 utáni Ausztria közeledett még leginkább a svájci mintához. Sőt, talán még azt is, hogy a „keleti Svájc” elképzelése Magyarországon miért nélkülözötte mindvégig a politikai realitást, s helyette miért következett be, az első világháború elvesztését követően, a történelmi Magyarországnak *végző soron* szükségszerű széthullása.

*

Tanulmányunk bevezető részében azt mondtuk, hogy a nemzetállamok belső megszilárdítását szolgáló nemzetiségi politikával kapcsolatos vizsgálódásainkat azért a XIX. század utolsó harmadára, ill. a századfordulóra koncentráljuk, mert ez az időszak ígéri a legtöbb tanulságot. Az olvasó, aki végigkövette fejtegetéseinket, talán egyetért velünk abban, hogy a választás nem volt elhibázott. A század utolsó harmada és a századforduló, az ide kifutó előzményekkel együtt, a nemzetiségi politika széles választékát nyújtotta, és a különböző típusok elkülönítésére és demonstrálására is alkalmat adott. Mindent persze még a tizenkilencedik század sem ismert. A nemzetiségi politika teljesen eltorzult vonásait: az erőszakos racionalizálást, a milliókat érintő kitelepítést és a tömeges népiirtást a huszadik század mutatta meg az emberiségnek. A később kóros elváltozást okozó beteg sejtek azonban már ebben a nyugodtabb időszakban is megvoltak. A nemzetiségi politikával foglalkozó történész ezért tulajdonképpen nem sok örömet lelhet munkájában. Hacsak azt nem, hogy fölismerte a kórokozókat és megállapította a diagnózist. Arra azonban, hogy – gyakorló orvos módjára – terápiát is előírjon, végképp nincs lehetősége. Csupán

föltételezheti, hogy a nacionalizmusban gyökerező nemzetiségi politikának is van életkora és vannak életkori sajátosságai. A szertelen és súlyos betegségekkel teli pubertást követte a kiegyensúlyozott, egészséges férfikor. Ezért reménykedhetünk csak abban, hogy a nemzetiségek megőrzik addig önmagukat, amíg a nemzetiségi politikának ez a bölcs, az állam-nemzetet mindenekfölötti öncélnak tekintő nacionalizmuson már túllépő, érett korszaka a közép-kelet-európai térségben is mindenütt és egyértelműen beköszönt.

IRODALOM

(A nemzetiségi kérdés és nemzetiségi politika széles körű irodalmából csak azokat soroljuk föl, amelyeknek adatait vagy szempontjait tanulmányunkban felhasználtunk. Ezeket a munkákat a szerzők betűrendjében adjuk; csillag alatt pedig az előfordulás sorrendjében azokat a munkákat közöljük, amelyeknek szerzőit a szövegben név szerint is említettük.)

Arató Endre: *A nemzetiségi kérdés Nagy-Britanniában*, Budapest 1978. – Fischel, Alfred: *Der Panslawismus bis zum Weltkrieg*, Stuttgart–Berlin 1919. – Fueter, Eduard: *Die Schweiz seit 1848*, Zürich–Leipzig 1928. – Hanák Péter: *Magyarország a Monarchiában*, Budapest 1975. – Jászi Oszkár: *A Habsburg-monarchia felbomlása*, Budapest 1982. – Joó Rudolf: *Nemzetiségek és nemzetiségi kérdés Nyugat-Európában*, Budapest 1977. – Junghann, Otto–Boehm, Max Hildebert: *Ethnopolitischer Almanach. Ein Führer durch europäische Nationalitätenbewegung*, Wien–Leipzig 1930. – Kann, Robert A.: *Werden und Zerfall des Habsburgerreiches*, Graz–Wien–Köln 1962. – Karsai László: *A nemzetiségi kérdés Franciaországban*, Budapest 1983. – Kohn, Hans: *Nationalismus und Imperialismus im Vorden Orient*, Frankfurt am Main 1931. – Language Problem in Belgium, The Brussels 1967. – Lemberg, Eugen: *Nationalismus I–II.*, Hamburg 1964. – Mai, Joachim: *Die preussisch-deutsche Polenpolitik 1885–1887*, Berlin 1962. – Nyecskina, M. V.: *A Szovjetunió története, II. k. Oroszország a XIX. században*, Budapest, 1956. – Nyíri Kristóf: *A Monarchia szellemi életéről*, Budapest 1980. – Schieder, Theodor: *Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaates in Europa. Historische Zeitschrift*, Bd. 202, 1966. – Segel, B.: *Rumänien und seine Juden*, 1918. – Steen De Jehay, F. Van Den: *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles 1906. – Stourzh, Gerald: „Die Gleichberechtigung der Volkstämme als Verfassungsprinzip 1848–1918”, In: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. III. Die Völker des Reiches*, Wien 1980. – Szekfű Gyula: *Iratok a magyar államnelyv kérdésének történetéhez 1790–1848*, Budapest 1926. – Szolcsányi Hugó: *Európa államainak statisztikája kiváló tekintettel Magyarországra*, Eger 1884. – Winkler, Wilhelm: *Statistisches Handbuch der europäischen Nationalitäten*, Wien–Leipzig 1931. – Wittram, Reinhard: *Das Nationale als europäisches Problem*, Göttingen 1954. – Zwitter, Fran: *Les problèmes nationaux dans la Monarchie des Habsbourg*, Beograd 1960. Popovici, Aurel C.: *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich*, Leipzig 1906. – Eisenmann, Louis: *Le compromis austro-hongrois de 1867*, Paris 1968. – Steed, Henry Wickham: *The Habsburg Monarchy*, London 1913. – Seton-Watson, Robert William: *Racial problem in Hungary*, London 1908. – Beneš, Edouard: *Le problème autrichien et question tchèque*, Paris 1908. – Jászi Oszkár: *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés*, Budapest 1912. Slavici, Ioan: *A világ, amelyben éltem*, Bukarest 1980. – Baumont, Maurice: *L'essor industriel et l'imperialisme colonial (1878–1904)*, Paris 1965. – Kann, Robert A.: *Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches*, Bd. I–II. Graz–Köln 1964. Pascu, Stefan: „Siebenbürgen und die Bukowina im Rahmen des Habsburgerreiches”, In: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. III. Die Völker des Reiches*, Wien 1980. – Pascu, Stefan: *Was ist Siebenbürgen? Siebenbürgen im Rahmen der rumänischen Kultur*. Cluj–Napoca 1983. – Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három régiójáról*, Budapest 1983. – Arató Endre: *Kelet-Európa története a 19. század első felében*, Budapest 1971.

RESÜMÉE

István Diószegi: Die innere Problematik der Staatsnation-Konzeption im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und an der Jahrhundertwende

Der Autor untersucht die innere Problematik der Staatsnation-Konzeption im Zusammenhang mit der Nationalitätenpolitik. Im ersten Teil des Aufsatzes setzt er sich mit den verschiedenen konkreten Äußerungen der Nationalitätenpolitik auseinander. Von den Ländern Westeuropas, wo der nationale Staat aus der alten Monarchie herauswuchs, verfolgt er die Äußerungen der englischen, der französischen, der spanischen, der belgischen, der schwedischen und der schweizerischen Nationalitätenpolitik. Er stellt fest, daß während die Engländer, die Franzosen und die Spanier die eine sprachliche Uniformierung ergebende zentralisierende Politik bevorzugten, die Belgier, die Schweden teilweise und die Schweizer völlig von dieser Form abwichen. Von den Ländern Mitteleuropas, wo der nationale Staat aus dem Zusammenhalten der kleinen Staaten entstand, befaßt er sich mit Deutschland, und stellt fest, daß auch die deutsche Nationalitätenpolitik dem englischen und französischen Muster folgte. Schließlich untersucht er die Verhältnisse der multinationalen Reiche Osteuropas, die der Habsburgermonarchie, die von Rußland und der Türkei, und blickt auch auf Rumänien hinaus. Er kommt zur Schlußfolgerung, daß während sich in Rußland, in der Türkei und in Rumänien die verschiedenen Formen der nationalen Unterdrückung zur Geltung kamen, die eine sprachliche Uniformierung ergebende zentralisierende Politik in der Habsburgermonarchie sich nicht in vollem Maße durchsetzen konnte.

Im zweiten Teil des Aufsatzes berührt der Autor publizistische und historiographische Beziehungen der Nationalitätenpolitik, und stellt fest, daß für diese im allgemeinen die undifferenzierte Anschauung charakteristisch war. Darum bieten diese Arbeiten keine Grundlage für eine Typologie der Nationalitätenpolitik. Im weiteren gibt er, das Kriterium der sich in der Nationalitätenpolitik zeigenden Stufenfolge beachtend, eine Art Typologie. Aufgrund der verschiedenen Äußerungen unterscheidet er den diskriminativen oder türkischen, den konzessiven oder belgischen, den restriktiven oder französischen und den distributiven oder schweizerischen Typ der Nationalitätenpolitik. Nach den dominanten Kennzei-

chen gliedert er auch die Nationalitätenpolitik der einzelnen Länder in Typen ein.

Der letzte Teil des Aufsatzes legt zuerst die Motive der Nationalitätenpolitik dar. Der Autor verweist darauf, daß die Bestrebung der sprachlichen Uniformierung vor allem von praktischen, rationalen Erwägungen herrührte: die Einsprachigkeit war nach dieser Auffassung mit der Zeitgemäßheit gleichbedeutend. Er führt die ideologischen Motive an, die verschiedenen Varianten der nationalen Ideologie, sowie den Sozialdarwinismus, der die These der stärkeren Art auch auf die Gesellschaft verwendete. Im weiteren beschäftigt er sich mit der politischen Motivation der Nationalitätenpolitik, besonders ausführlich mit den Bedenken der Verteidigung der staatlichen Integrität, und mit den verschiedenen außenpolitischen Motiven. Nach der Darlegung der Motive folgt eine Erklärung für die Abweichungen der Nationalitätenpolitik und für die Entstehung der verschiedenen Typen. Der Autor hält weder die von der gesellschaftlich-politischen Einrichtung oder die von den Abweichungen der europäischen Regionen ausgehenden Erklärungen für zweckentsprechend, noch die Betonung der Unterschiede in der Entstehung der nationalen Staaten. Seiner Meinung nach war die Gestaltung der Nationalitätenpolitik in erster Linie von den Kräfteverhältnissen der die Interessen der führenden Nation ausdrückenden Staatsmacht und der Nationalitäten bestimmt. So wurde die Nationalitätenpolitik der Großmächte restriktiv, und die Politik derjenigen Länder konzessiv, in denen die Proportion der Nationalitäten nicht beträchtlich war, obwohl man auch hier eine Tendenz der Beschränkung beobachten kann. Die Arithmetik der Verhältnisse der Nationalitäten kam allein im Falle der Schweiz nicht zur Geltung: hier setzte sich trotz der deutschen Mehrheit eine die Rechte gleichmäßig verteilende Nationalitätenpolitik durch. Der Autor erklärt das einerseits mit der Bewahrung der territorialen Selbständigkeit, andererseits mit der Entstehung des deutschen nationalen Staates, und beleuchtet durch diesen letzteren Gesichtspunkt auch das Problem, warum sich von den europäischen Ländern eben Österreich nach 1867 dem schweizerischen Muster näherte.

A MAGYAR FILOZÓFIA FŐ IRÁNYAI A SZABADSÁGHARC BUKÁSÁTÓL A KIEGYEZÉSIG

KISS ENDRE

„Oly korszakban élünk, melyet a politikai és sok tekintetben szellemi sivárság elle- nére, mely benne uralkodni látszik, mégis az emberi nem szellemi fejlődése *forduló- pontjának* kell tartanunk.”

(Büchner)¹

A *dualizmus* korszakában sokáig nem jött létre korszerűnek mondható, egyéni arcu- latú, fejlődőképes magyar filozófiai irányzat, bár a filozófiai közgondolkodás és művelő- dés szintje korántsem volt lebecsülendő. Ennek ismeretében különösen fontos lehet a *kiegyezés előtti* irányzatok számbavétele. Minden ekkori törekvést nem ismertethetünk, a legfontosabb irányzatokat viszont mértékadó műveiken át, „gondolatközelben” szeret- nénk megmutatni. Számos „filozofikus” gondolat, filozófiai vagy éppen (valamelyik) filozófiára adott reflexió született ekkor a legkülönbözőbb *nem-filozófiai műfajokban* is. Érvényesíteni szeretnénk ez okból is a „művelődésközpontú” megközelítést: az egyes irányzatokat logikai erejükön, koncepcióik önértékén túl a magyar filozófia alapításának környezetében közvetlen és közvetett művelődési funkciói szempontjából is mérlegre tesszük.² Erre főként azért van szükség, mert ekkor megy végbe a filozófia alapítása, az egyes irányzatoknak tehát nemcsak immanens, tudományos vagy társadalmi-politikai jelentősége mérvadó, hanem szűkebb filozófiai és tágabb általános *művelődésalapítási* funkciója, tartalmi is. A művelődéstörténeti szemléletet viszont ismét filozófiává tesszük, a *történetileg* felvetett kérdések megválaszolásának tárgyi színvonalát meghatá- rozó kritériumként kezeljük, így mégis a filozófiai érték és mondanivaló válik meghatá- rozóvá.

E közel két évtized alighanem a legkülönösebb korszakai közé tartozik mind az európai, mind a magyar történelemnek. Ha néhány fő vonást kiemelünk most az összefü- gések miriádjából, annak tudatában tesszük, hogy e tézisek – szükségképpen – inkább jelzésszerűek maradnak.

Az *első*, sorsdöntően *új* tulajdonsága e korszak fejleményeinek az, hogy a funkciói- ban kiteljesedő polgári társadalmak létmegnyilvánulási formái, belső erői kibontakozta-

¹ Büchner: „Der Kreislauf des Lebens”, In: *Aus Natur und Wissenschaft*, 2. kiadás, Verlag von Theodor Thomas, Leipzig 1869. 40. o.

² Az újabb kori magyar művelődést nem kizárólag egy korszakban alapozták meg, és semmi kifo- gásunk nem lehet az ellen, ha mondjuk a reformkori művelődés-alapozást tekinti valaki a leglénye- gesebbnek. A dualista korszak problematikájában azonban inkább a *reformkori* törekvések *ötvenes- hatvanas évekbeli* értelmezései váltak meghatározóvá, ha nem is kizárólag szerves, belső fejlődés ered- ményeképpen. Az így értelmezett művelődési szemlélet, kimondhatjuk, az érintett évtizedek összes alkotásában, ill. reflexiójában jelen van.

tásának egyes területei között olyan ellentétes viszonylatok válnak nyilvánvalóvá, amelyeket 1848–1849 előtt még nem érzékeltek antagónisztikusoknak. (Az „érzékelés” kifejezésnek itt nem szubjektív, hanem azt a leíró értelmét vesszük figyelembe, amely maga is tárgyi adottsága a történelmi tudatnak.) Elsősorban annak a magától értetődő harmóniának megbomlásáról van szó, melyet a 48-at megelőző és előkészítő liberális történelemszemlélet változatai építettek ki többek között a társadalmi, az egyéni és a nemzeti emancipáció lehetőségei között. E mozzanatok most meghasonlanak önmagukkal, de ezzel együtt természetesen egymással is. Ennek következménye, hogy 1848–49 után minden eszmerendszer alapvetően átrendeződik, a kiváltó okok ellentmondásosságának megfelelően igen ellentmondásos módon. Erre az univerzális mozgásra építhető csak föl a szűkebben vett filozófiai kérdésfeltevések elmozdulásainak rekonstrukciója, ahol is a leggazdagabb sokrétűségben keverednek egymással a rendszereken kívüli, külső motívumok az immanens fejlődés szerves eredményeivel. Előre is bocsáthatjuk, hogy alig volt a tizenkilencedik század folyamán a külső hatások jelentősége nagyobb mint ekkor, pedig az immanens fejlődés problémái igen bonyolult lehetőségeket tartogattak önmagukban is.³

Olyan nagyságrendű „immanens” elméleti komplexumok, mint a hegeli koncepció esnek áldozatul e gondolati átrendeződésnek, s ugyanez a közszellem veszi körül a materializmus előretörését, ez határozza meg a vitaálláspontok eltorzításával, annak filozófiai esélyeit.⁴

A másik igen fontos változás az volt, hogy arculatukat változtatták, vagy eltűntek egész társadalmi csoportok, rétegek, melyek korábban progresszív kezdeményezések szociális hordozóinak számítottak, hol eltűnt e csoportokból a készség, hogy továbbra is progresszív ideológiák közvetítésével artikulálják célkitűzéseiket, hol bizonyos csoportok veszítették el azonosságukat. Dolgozatunk is talál példát arra, hogy mérvadó, saját lendületükből továbbfejlődött, összefüggő ideológiák ekkor hiába várnak hordozó rétegekre.

Az általános európai átrendeződés ezen áttekintésszerű érzékeltetését zárjuk egy újabb kettősség fölillantásával: az eszmei differenciálódás, az átfogó koncepciók elhalványulása, a korábban meghatározó jellegű optimista történetfilozófiai folyam kiapadása nem akadályozták az egyes társadalmak termelőerőinek kibontakozását, az iparosítás viszonylag egyenletes ütemű előretörését; a társadalom produktivitásának fejlődését nem vetette vissza az eszmei, politikai, társadalmi és nemzeti kérdések szálainak gordiuszi összekuszálódása.

³ Az irodalomban Raymond Aron állította 1848–49 közvetlen hatásának problémáját a politikai elmélet középpontjába, összefoglaló munkájának „The sociologists and the Revolution of 1848” c. fejezetében (lásd R. A., *Main Currents in Sociological Thought* 1965, I. kötet). Itt e fordulatot Comte, Tocqueville és Marx gondolkodásában próbálja, távolról sem kimerítően, megragadni.

⁴ Az ötvenes évek szerepe a Hegel-kép további fejlődésében teljesen bizonyítottnak mondható. Jellemző adalék lehet e kérdéshez, hogy Somogyi Károly 1859-es akadémiai székfoglaló előadásában, amelyben a keresztény harmonizistika ismét, még mindig, Hegelben kereste fő ellenségét, már idézi Rudolf Haymot, aki a kiábrándult liberalizmus (!) Hegel-ellenességének szószólója. Az egykori liberális és a keresztény harmonizistika képviselője egyetértene abban, hogy e filozófia „egy minden szemérmét levetkezett sophistika mérges csíráját hordja magában”. Somogyi Károly: *A bölcsészet lényege – és feladatairól*, Szent István Társulat, Pest 1859, 56. o.

Az ötvenes-hatvanas évek valóságos *paradigmaváltást* hoztak mind az egyes filozófiák történetében, mind az egyes filozófiák egymáshoz való viszonyában. Ennek figyelembevétele nélkül az ötvenes-hatvanas évek magyar filozófiai művelődésalapító törekvéseit sem tudnánk sem helyesen fölbecsülni, sem kellőképpen megbecsülni. A magyar filozófia újkori fejlődésének új korszakát jelentették volna az ötvenes évek az események bármilyen alakulása esetén is. Két nagy körülménycsoport azonban egyenesen drámaivá élezte a magyar filozófia ekkori helyzetét. Az *egyik*: egy közjogilag is teljesen rendezetlen, átmeneti korszakban kellett „alapoznia”, amikor még a közeljövő legalapvetőbb állami, társadalmi, szociális vagy nemzeti lehetőségeivel sem lehettek tisztában (gondoljunk csak arra, hogy nagy államfilozófiai művét Eötvös például egy centralizált Habsburg-összbirodalom fennállását szem előtt tartva fogalmazta meg, de különösen az ötvenes évek első felében a közeljövő iránti bizonytalanság evidens, általános alapfeltételnek volt mondható). E „külső” helyzet nehézségeihez nyugodtan soroljuk hozzá itthon az önkényuralom viszonylatai közül az egész Európa értetlenségét és fölháborodását kiváltó megtorlást, a cenzúrát (mely nem utolsósorban éppen *filozófusok ellen* irányult), valamint a társadalmi életviszonyok olyan irányú átalakulását, mely megingatta – számos más rétege mellett – annak az új, plebejus értelmiségnek a létalapját is, amely a negyvenes években az események egyik főszereplőjévé nőtte ki magát. A *másik* körülménycsoport nem kevésbé drámai föltételrendszert jelentett a magyar filozófiai művelődés alapítása szempontjából: ez pedig az egész európai filozófiának az a gyökeres átrendeződése volt, melyet az imént röviden érintettünk. Az ötvenes évek végére lassan kiiktatódik a hegelizmus lényegi tartalma a filozófiai irányok közül, a hatvanas évek végére kiderül, hogy a természettudományos materializmus sem egyeztethető össze a társadalom posszibilis filozófiai szükségleteivel. Az ötvenes évektől, közismert módon, megindul Schopenhauer fölfedezése, a kontinens ismerkedik az angol filozófiával, terjed a klasszikus pozitívizmus, s a hatvanas évekre megszilárdulnak a filozófiában a *neokantiánus kiút* hívei is, miközben a legkülönbözőbb vallási tartalmú filozófiák árasztják el a szellemi közéletet. Ez az áttekintés csak a legáltalánosabb folyamatokra utal, de ezek szinte mindegyike voltaképpen *előnytelenül érintette a magyar filozófiai alapítás kimenetelét*, mert akkor kellett szerveződnie, amikor a „nagy” filozófiák érvénye már halványodott.

Távol áll tőlünk, hogy az ilyen egyenesen drámai helyzetben a filozófia-alkotás számára *kedvező* jegyeket pillantsunk meg. Úgy gondoljuk, hogy kevés ennél nehezebb, megoldhatatlanabbnak látszó szituáció létezett a filozófia számára – nemcsak Magyarországon, de talán egyáltalán is. Az, hogy ennek ellenére ezekre az évtizedekre esett a magyar gondolkodás egyik nagy korszaka, talán épp e mindenoldalú *ellenhatásokkal* való küzdelem eredménye volt. Az ötvenes évek elejére hitelesnek találhatjuk Kemény helyzetképét: „[...] az élet majd minden érintkezéseiben és egész polgári létezésünk mezején szétrombolva van a múlt. A historiai erők, mellyekhez századok óta volt kapcsolva jó és balszerencsénk, majdnem egészen megszűntek hatni, és a tényleges erők, mellyek az üresen maradt helyre léptek, még megpróbálva nincsenek s működéseik irányát ki sem fejtetik.”⁵ Ez volt a kezdet a filozófiai irányok számára is.

⁵ *Forradalom után*, Heckenast, Pest 1850, 3. o.

Eötvös *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* c. munkája (1851–1854)⁶ eszme- és filozófiatörténeti problémák, jog- és államfilozófiai, valamint szaktudományos kérdések olyan garmadáját zúditja az elemzőre, hogy rendszeres ismertetése itt nem is vállalkozhatunk. Önálló, igényes kezdeményezésnek véljük (másokkal együtt) a *Bevezetés*, ill. az ehhez csatolt *Jegyzetek* mondandóját, először is nagyigényű módszertani kezdeményezései miatt, melyek kora élvonalában jelölik ki helyét. Nem véletlen, hogy Eötvös módszertani igénye és módszerbeli koncepciója, valamint a műben megvalósított, jól működő módszer széles körű visszhangot váltott ki a mű utóélete során is. Fontos adalék, hogy maga Eötvös milyen nagy jelentőséget tulajdonított úttörő mivoltának: „Eötvöst [. . .] bántotta Brassainak nemcsak kíméletlen modora, hanem főképp induktív módszerére vonatkozó támadása. Meg volt győződve arról, hogy eredményeit tisztán ennek a módszernek köszönhetette [!], és hogy az államtudomány a jövőben is csak úgy mehet előre, ha búvárkodásaiban nem mellőzi az induktív módszert. [. . .] Brassai bírálatát rossz néven vette.”⁷ Kemény Gábor alapkérdést vet föl: „[. . .] az által a politikát is hallgatva a *természeti tudományok egyikének* ismeri el, mely hivatva van az ember természetét mint társadalmi lényét felderíteni[. . .]”⁸ Szerzője miatt különösen is érdekes Péterfynek ugyancsak a *módszerre* vonatkozó megjegyzéssora. Nem különbözteti meg a kutatás *előfeltételrendszerét* annak *metódusától*, s bár ebben a kritikus marasztalható el kritikailag, akarva, nem akarva fontos összefüggéseket rögzít: „Megtámadja [Eötvös] azokat, kik az államtudományokban deductive járnak el, mintha a módszer volna Rousseau vagy a szocialisták utópiáinak oka. S maga mit tesz? Elsősorban küldi a történeti analógiákat, a történet példáit, de alapjában csak olyan deductiv, amint akár Hegel, ki államtanában hasonlóképen a szabadság eszméjéből indult ki, csakhogy végül az állam mindenhatóságához [. . .] ér. Hogy különböző eredményre jutnak, annak nem ott rejlik oka, hogy az egyik inducál, a másik pedig deducál, hanem abban, hogy az egyiknél még minden kutatás előtt az abstract eszme, a másiknál pedig az egyéniség concret fogalma van nagyobb tekintélyben.”⁹

Aligha kell itt hangsúlyoznunk, hogy Péterfy a módszer lényegére világít rá. Amíg azonban igazat kell adnunk neki abban, hogy Eötvös „indukció”-ját az „egyéniesség” képzetkőre eleve határok közé utalja, úgy véljük, lebecsüli azt a valóságos eltérést, ami Eötvös és Hegel között e szempontból fönnáll, s ami nem csupán két módszer eltérése. Nem is csak az eredmények térhetnek el, e két módszertan szinte *a filozófia történetének két eltérő korszakába utalja a két törekvést*. Igaz, hogy előzetes értelmezés kérdése, hogy a történetfilozófus Hegelt az „induktív” vagy a „deduktív” csoportba tesszük-e, de az Eötvös értelmezte indukció mindenképpen az 1848 utáni gondolkodás minősítő mozzanata, függetlenül attól, mennyire következetesen hajtotta végre, s mennyire helyesen értelmezte

⁶ Legújabb kiadása: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*, Magyar Helikon kiadása, Budapest 1981. A szöveget gondozta, az utószót és a jegyzeteket írta Oltványi Ambrus.

⁷ Concha: *Br. Eötvös József állambölcselete és a külföldi kritika*, Athenaeum, 1908, 46. o.

⁸ Idézi Bihari Károly: *Báró Eötvös József politikája*, Magyar Tudományos Akadémia, Bp. 1916, 47. o. (Kiemelés tőlem – K. E.)

⁹ „Báró Eötvös József mint regényíró”, In: *Péterfy Jenő Munkái*, a Kisfaludy Társaság megbízásából kiadja a Franklin-Társulat, Bp. é. n., 36. o.

ő akár magát Hegelt (amire ki is kell térnünk), ill. hogy mennyire vonta be reflexiói közé saját módszerének problematikáját. Péterfy megjegyzései emiatt ezúttal inkább arra a nem egészen ritka szellemi magatartásra emlékeztetnek, amikor egy bonyolult helyzet egyéni elméleti megfogalmazási törekvéssel a kritikus egy „iskola” tekintélyét, ill. önmagának abban való jártasságát szegezi szembe anélkül, hogy megpróbálná valójában tisztázni az adott kísérlet értékét.

A tapasztalati megközelítés teszi Eötvösnél, hogy a *Bevezetés*ben is már nem egy, elfogulatlan megközelítésből származóan Marxszal szinte szóról szóra összecsengő megállapítást találunk: „A politikai forradalom elégtelen; társadalmira van szükség”; vagy „[. . .] az emberek egyedüli természetes állapota a társadalmi”.¹⁰ De „marxi” Eötvösnek az utópiákról tett megjegyzése is: „[. . .] mindenik keletkezése korának bélyegét viseli magán [. . .]”¹¹ Meglepő az egyenlőtlen fejlődésre utaló gondolata is: „[. . .] általában a polgárisodás (sic!) tagadhatatlan haladása mellett, tetemes visszaesés történhetik a képzőművészetekben, s mindarra nézve, a mi a gondolatok és érzelmek kifejezésével foglalkozik. Mindenoldalú nagyszerű haladás korszakai sohasem lehetnek kedvezők a művészetre nézve . . .”¹² Ezeket a Marxra emlékeztető gondolatokat, melyeknek száma gyarapítható lenne még, nem azért idéztük, mintha közvetlen párhuzamot kívánnánk vonni Eötvös és Marx között, az egybeesések azonban önmagukban is érdemesek az említésre. Alapjuk egyrészt a társadalom tudományos, „tapasztalati” szemlélete, de bizonyos összefüggésekben a 48–49 utáni európai politikai helyzetre adott összhangzó válasz is.

Itt kell utalnunk arra, hogy Eötvös műve az európai liberalizmus fordulópontját tekinti közvetlen kiindulópontjául, ami akkor a legnagyobb mértékben *aktuális* volt. A liberalizmus megrendítően ellentmondásos, közelmúltbeli tapasztalatainak földolgozási folyamata ez. Nyilvánvalóvá lett, hogy a politikai és a társadalmi forradalom már két különböző dolog, hogy nem a liberális polgárság többé a leginkább balra álló párt stb. E tény alapozza meg Eötvös nagy művének valóságos, nemzetközi arányú elmélettörténeti jelentőségét is, mely főleg emiatt vált valóra a magyar filozófiai hagyományok fejletlensége ellenére is. Paul Bódy ezt így fogalmazza meg: „[Eötvös] szükségesnek látta a liberalizmus új értelmezésének megfogalmazását . . .”¹³ A fordulat leglényegét abban foglalthatnánk össze, hogy a liberalizmus, ami 48 előtt az „állam”-mal szemben a végsőig a „társadalom” dinamikájára támaszkodott, a forradalom tapasztalatait értékelve megindult az „állam”-mal való megegyezés útján, hogy segítségével felülről valósíthassa meg követeléseinek aktuálisan megvalósítható elemeit. Nem véletlen ezért, hogy az *Uralkodó Eszmék* egyik felütése is ezt tartalmazza: „Az államhatalomérti vita oly régi, mint maga e hatalom.”¹⁴ Végső soron a liberálisoknak ez az „állam”-hoz való közelítése készítette – előbb vagy utóbb – a konzervatívokat arra, hogy „tömegbázis” után nézzenek, azaz most ők keressenek támaszt a „társadalom”-ban, ami egyben minden valódi újkonzerva-

¹⁰ *Uralkodó Eszmék*, I. kötet, 35. és 55. o.

¹¹ Uo. 127. o.

¹² Uo. II. kötet, 468. o.

¹³ Paul Bódy: *Joseph Eötvös and the modernization of Hungary 1840–1870*. American Philosophical Society, Philadelphia 1972, 60. o.

¹⁴ *Uralkodó Eszmék*, I. kötet, 33. o.

tivizmus alapvető meghatározó jegye.¹⁵ Emiatt tekinthető Eötvös műve a liberalizmus egyik leghatározottabb 48 utáni önreflexiójának. E fölismerés rokonítja e művet azokkal, melyek ugyanezt a változást próbálják a maguk eszközeivel megragadni, így pl. Guizot *Histoire des origines du gouvernement* c. 1851-ben megjelenő munkájával; és ugyancsak közel áll Guizot 1849-es téziséhez: „La démocratie contre la liberté”.

Eötvös történet szemlélete rendkívül sajátos történelmi tér-időben mutat *aufklérista* jegyeket, ami viszont kifejezetten szembenáll a marxi módszertannal, annak aufklérizmus utáni történetiségével, s a nem kevés egyezés ezért sem vezethet átfogóbb koncepcióbeli hasonlóságokhoz kettejük között. Ugyancsak a *Bevezetés*ben, élesen különíti el például az „eszméket” és „alkalmazásukat”:

„[...] ha meggyőződünk arról, hogy az emberek sohasem igyekeztek inkább és komolyabban, mint most, valamennyi viszonyt a kor uralkodó eszméihez idomítani, s ezáltal azon bajoknak elejét venni, melyek az eszme s a valóság közötti ellentétből származnak, akkor két lehetőség áll elő:

A tévedés vagy magukban az eszmékben, vagy ezen eszmék alkalmazásában rejlik.

Vagy azt kell feltennünk, *hogy a keresztény polgárisodás (sic!) hamis eszmékből indulva ki, oly célok után fárad, melyeket elérni nem lehet:*

vagy pedig azt, *hogy az összes tudomány és államművészet, félreértvén az uralkodó eszméket, nagy feladatának megoldását tévúton kísértette meg.*”¹⁶

Majd így folytatja: „Lehetetlen még egy harmadik lehetőséget feltennünk . . .”¹⁷ A fenti idézet nem csupán a *tartalom*, hanem a gondolkodási *stílus és modell* megőrzött aufklérizmusát is elárulja: „Mintha valóban az orvost hallanók, midőn reményét veszítve elhagyja a lázbeteg szobáját . . .”¹⁸ Fenti idézetünkre vonatkoztatva: vagy azt kell feltennünk, hogy rossz a gyógyszer, vagy azt, hogy rosszul alkalmazták . . .

Tipológiaiul ugyancsak *aufklérista* jellegű Eötvös következő gondolatmenete is: „*A tér, melyben az államtudomány tapasztalatait gyűjtheti, a történet; az eszköz, mely által a csatlódásokat kikerülhetjük, azon meggyőződés, hogy bármi nagy legyen a különbség, mely a múlt századokban előforduló egyes cselekvények és események között mutatkozik, az ember mégis mindig hasonló maradt magához, [. .] a természet éppoly örök és változatlan az emberben, mint a föld többi teremtményében . . .*”¹⁹ Eötvös érdemi ellentmondásaira világít rá, hogy alig néhány bekezdéssel később (!) az *eszméket* már azzal a szemléletmóddal közelíti meg, amely a tárgy létmódjának tekinti a történetiséget, s ezzel kilép egy ideáltipikusnak tekintett aufklérizmus keretei közül: „[...] oly eszmék, melyek egy fél világrésszel közösek, s melyektől egy egész korszak veszi irányát, sohasem önkényesek, hanem *az összes múltnak eredményei.*”²⁰ A módszertan explicit tapasztalatisága azonban már a pozitívizmus klasszikusainak követelése is (igaz, a pozitívizmus e szálon genetikusan összefügg az aufklérizmussal). Annál izgalmasabb kutatni, hogy tanulmá-

¹⁵ Példaszerűen mutatkozik meg ez a folyamat nálunk Apponyi Albert politikai pályáján. Lásd Kiss Endre „Apponyi Albert, politikai pályája” című tanulmányát (megjelenés előtt).

¹⁶ *Uralkodó Eszmék*, I. kötet, 44. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Lásd. „Eötvös József”, In: Mátrai László: *A kultúra történetisége*, Gondolat, Bp. 1977., 278. o.

¹⁹ *Uralkodó Eszmék*, I. kötet, 53. o. (Kiemelés tőlem – K. E.)

²⁰ Uo. (Kiemelés tőlem – K. E.)

nyozta-e Eötvös Comte hasonló módszertani ambíciójú írásait, vagy J. St. Mill *Logikáját*, amelyben az induktív módszer társadalomtudományi alkalmazása részletesen került kifejtésre. Az eddigi adatok nem igazolják, hogy elmélyülten foglalkozott volna velük.²¹ Az Eötvös szemléletének mélyén meghúzódó aufklérizmus tézisést erősítik *Bényei* Miklósnak, az *Uralkodó Eszmék* írója könyvtára, ill. olvasmányai alapján levont megállapításai, melyek nem Eötvös *gondolkodói módszertanának* alapvető aufklérizmusára mutatnak rá, a fölvilágosodás továbbélését inkább *tartalmi és magatartásbeli* motívumok föl sorakoztatásával igazolják: „Történet szemléletének formálódására a francia felvilágosodás filozófusai nagy hatást gyakoroltak. Bár egyes képviselőivel [...] vitatkozott [...], a felvilágosodás [...] egész életművében lényeges szerepet játszott . . . Eszmekincsből merítette a köznek-szolgálás, a használni-akarási elvét, amelyet élete hivatásának tekintett. Filantropizmusának, liberális valláspolitikai nézeteinek, a történelmi fejlődésbe vetett hitének, antifeudális jogi szemléletének, a nevelés és művelődés túlértékelésének szintén a felvilágosodás a közvetlen vagy közvetett forrása . . .”²²

A módszertani elveket tartalmazó *Bevezetés* filozófiai teljesítményként értelmezve nem kevésbé sokrétű, mint ahogy e gigantikus mű annyi más szempontból is az. A *tapasztalat* elvének megfogalmazása nagyszabású indítás, ideáltipikus *aufklérizmus* azonban az előbb érintett hegei-marxi szemlélet felől nézve *megkerüli a filozófia területén már elért, elméletileg megkerülhetetlen eredményeit*. Eötvös is dolgozik például az *állam és társadalom megkülönböztetésével*. E két szférát azonban nem közvetíti egymással, s így azok nemcsak (amint ebben az esetben törvényszerű) meglehetősen függetlenek maradnak egymástól, de az „eszmék” tételezett ellenállhatatlan öntörvényűsége miatt az állam földatává válik „ellenállni az ellenállhatatlannak”, olyan megoldásokat keresni, melyek a fönnállásával esetleg már *összeegyeztethetetlen uralkodó eszmék* korszakában biztosítják stabilitását. Elfogulatlan, valóban „tapasztalati” Eötvös e nagy művében, ahogy az „uralkodó eszmék”-et elemzi, s nagyvonalúan mutatja ki össze-nemillésüket a fönnálló államkeretekkel. Az *aufklérizmus és az univerzális történetfilozófia konfliktusa*, mely Eötvös és Marx iménti eltérését a filozófiai koncepciók egészének szembenállásában nevezi néven, klasszikusan mutatja e koncepciók teherbíró képességét is. Eötvös „tapasztalat”-elve nem föltétlenül *mint olyan* marad el az univerzális történetfilozófia valóságföltárási ereje mögött, de az *Uralkodó Eszmék*-ben nem egy helyen a „tapasztalati” megközelítés *éppen azért válik az államtudományban lehetségessé*, mert szerzője határozottan *történetietlen álláspontra helyezkedik*: az emberi természet időtlen örökérvényűsége Eötvös államfilozófiájának szervező eleme.²³

Nem a tapasztalati elv áll tehát föltétlenül szemben az univerzális történetfilozófiával (hiszen az is „tapasztalati” elvű), de a filozófiai értelemben *történetietlennek kikiáltott*

²¹ Lásd erről R. Várkonyi Ágnes véleményét: „Tudomásunk szerint Eötvös nem ismerte Comte műveit, s hitelt kell adnunk vallomásának: művét anélkül írta meg, hogy kézbevette volna Mill munkáját.” *A pozitívista történet szemlélet a magyar történetírásban. A pozitívizmus gyökerei és kibontakozása Magyarországon 1830–1860*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1973, II. köt., 392. o.

²² Bényei Miklós: *Eötvös József olvasmányai*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1972, 49. o.

²³ „Valamint a régi művészet maradványaiból világos, hogy az embernek külalakja nem szenvedett változást: úgy a szónoklat, a történelem s a költészet, melynek töredékei az ókorból reánk maradtak, ugyanezt bizonyítják az ember érzelmeire és gondolkozására nézve . . .” *Uralkodó Eszmék*. I. kötet 53. o.

„tapasztalatiság”. Jellemzően jelölik ki az imént még „történetietlen” Eötvös *szemléleti elmozdulásait* az e fejezet *Jegyzeteiben* megcáfolt ellenvetések. Az egyik így hangzik: „Ha feltesszük, hogy indukció útján az államtudományokban a bizonyosság azon fokát érhetjük el, melyre a természettudományban igényt tartunk, akkor fel kell tennünk azt is, hogy az emberi cselekvések éppen úgy bizonyos viszonyok szükséges eredménye gyanánt tekintendők, amint ezt más szerves lények kifejlődéséről állíthatjuk.”²⁴ Ebből egyképpen következhetné a „bizonyos viszonyok szükséges eredményének” problematikája vagy éppen a jelenségek *irányíthatóságának* bonyolult kérdése (amire egyébként Eötvös a gyakorlatot tekintve törekszik is). Ehelyett Eötvös az akaratszabadság, az „erkölcsiség” föltételezett ellenérveivel veti össze az előbbi megállapítást. A „legnyomatékosabb ellenvetésnek” ezek jegyében a fönti tételnek az „*akaratszabadság*” elleni irányultságát nevezi, s ezzel akarva, nem akarva egy – éppen attól a korszaktól kezdve rendkívül elterjedt – religiózus színezetű konzervatív ellenérvet méltat a legtöbb figyelemre. Igen jellemző, hogy Eötvös (érezve a helyzet felemás voltát) azzal védekezik, hogy a szabad akarat történelmi jelensége is tapasztalati tény. Módszertanának értékét emeli, amit a sajátosan társadalmi jelenségek induktív megismeréséről kifejt, kiemelve a „valószínűség” nagyobb szerepét, sőt fölvetve a *kísérlet* lehetőségét is a társadalom vizsgálatában.

Ezután az aufklérista típusú tapasztalati államfilozófia olyan, kérdéses oldalaira szeretnénk utalni, melyek immár *nem* az aufklérizmus vagy az univerzális történetfilozófiával való összevetés következményei. Fontosnak látjuk ezeket a megkülönböztetéseket, mert ezek az elméleti-tipológiai változatok az *Uralkodó Eszmékben* is különválnak egymástól. Három összefüggést tartunk figyelemre méltónak, melyek immár a tapasztalati elv eötvösi felfogásának *belső* problematikájára utalnak.

Az *első* (amelyre tanulmányunk utolsó önálló részében, az „irodalmi Deák-párt” gondolkodásának rekonstrukciójakor is vissza kell még térnünk) Eötvösnek az az elhatározása, hogy a tapasztalati elvre hivatkozó politikai filozófiájában fönntartsa a vallás szellemi érvényességének követelményét, s így elhatárolja magát a *természet* tapasztalati vizsgálatától. Rendkívül érdekes lélektani gyökereket látat fiahoz írt-egyik levele (aki maga is útban van afelé, hogy nagy *természettudós* váljék belőle), a német materialista, Vogt pesti látogatása alkalmából: „Tudományos állapotjainkról új bizonyosságot tesz a zaj, melyet Vogtnak látogatása okoz. Minden lap szól róla, az egyetemi ifjúság fogadására készül [. . .], a belépti jegyek [. . .] mind elkéltek azoknak [. . .] kik [. . .] Vogt szájából hallani akarják annak bebizonyítását, hogy a majmoktól származnak [!] s azokkal családi rokonságban állnak. Ha Bunsen vagy Kirchhof jönne ide, talán néhányunk kivételével alig venné észre valaki. . . Én, mint gondolhatod, nem megyek az előadásokra [. . .], azonban még vagyok győződve, hogy ez is mint ultramontanizmusom bizonyossága fog hirdettetni a lapok által, ámbár részemről nem is egész helytelennek kezdem tartani a tant, mely köztünk s az állatok között szoros rokonságot állít fel. *Ezt talán a történelem és a szociális tudomány útján ép úgy be lehetne bizonyítani, mint az összehasonlító anatómiával.*”²⁵

A *második* ilyen szempont, amire csak röviden utalunk, az, hogy Eötvös e „tapasztalatra” épített államfilozófiájából *hiányzik a gazdaságra való minden utalás*. Ezt elsősorban

²⁴ Uo. I. kötet 64–65. o.

²⁵ Eötvös József 1869. XII. 11-i levele Eötvös Lorándhoz, In: *Levelek. Életrajz, Révai Testvérek kiadása*, Bp. 1903, 69. o. (Kiemelés tőlem – K. E.)

egy olyan, vele hasonló helyzetben levő és nem egy tekintetben hasonló úton járó gondolkodóval való összevetésben lehet értelmezni, mint Lorenz von Stein.

A tapasztalati elv ellentmondásos alkalmazásának *harmadik*, következményekkel járó esete az, hogy Eötvös nem törekszik arra, hogy a megoldás bármely lehetőségével kísérletezzon a különböző államok fejlődésének megítélésében. 1848–49 után *az addig is világosan érzékelhető angol–német–francia társadalomfejlődés klasszikus hármassága* újabb stádiumába lép, s még egy centralizált Habsburg-összbirodalom problémái sem egyezhetnek meg a másik hárommal.

A *liberalizmus* föltöltődése *konzervatív* elemekkel az a végső mozzanat, mely a konkrét kérdésföltételek majdnem mindegyikében jelentkezik. A konzervatív elemek akkumulációja azonban nem teszi konzervatív gondolkodóvá Eötvöst, sőt talán éppen az a törekvése érdemi a legnagyobb figyelmet, hogy a lehető legtöbbet őrizze meg a liberalizmus mondanivalójából. Még e konzervatív elemekkel való feltöltődést sem tudjuk minden esetben tisztán elméletinek tekinteni, sok esetben a konkrét lehetőségek közötti *valamelyik* választás *reális* nyomása eredményezte azt. További ellentmondást tételez e kijelentéshez, hogy Eötvös *realpolitikai* képességei nem voltak a legtökéletesebbek, amit viszont mindig kész volt elismerni... Eötvös liberalizmusának telítődése konzervatív elemekkel azonban egyúttal olyan elem is, mely művét az *aktuális* európai polgári gondolkodástörténet első vonalába állítja. Eötvös e gyors reflexiója 1848–49-re okozza azt is, hogy a mű „végeredménye” feledtetni képes a magyar gondolkodás ütemkéseit, s valójában megelőz egy sor európai érvényű szerzőt. *A művéből kiinduló föltehető hatáslehetőségek vizsgálatával is voltaképpen még adósak vagyunk.*²⁶

Eötvös megőrzött liberalizmusa ebben az időben az olyan irányok iránti korrekt és lojális álláspontjában is kimutatható, amelyekkel elvileg szembenáll; az akkori kommunista mozgalmat például „ezen, logikájában oly őszinte felekezet”-nek nevezi.²⁷ Jellemző liberális hitvallásnak tekintjük következő mondatát is (ami a szabadelvűség e hatalmas átrendező-dési folyamatának indulásakor talán még magávalragadóbb): „Épen mivel az emberiség rendeltetése örök haladás, soha sem elégíthet ki bennünket a pont, melyen állunk.”²⁸

²⁶ Eötvös korabeli hatásáról, elismertségéről, szellemi és személyes kapcsolatairól l. Concha Győző: *Báró Eötvös József és a külföldi kritika*, i.k. – Conchából hiányzik Eötvös valódi, elvi liberalizmusa, sőt 1908-ban Eötvöst ő éppen egy antiliberális progresszióellenes álláspont alátámasztására kívánja fölhasználni; e munkájának adatai azonban valamelyes képet adnak Eötvös művének helyi értékéről a tizenkilencedik század ötvenes éveiben is. Ugyanerre utal: „Eötvös und Montalembert. Unveröffentlichte Briefe eines ungarischen Staatsmannes”, Sonderabdruck aus dem *Pester Lloyd*, Bp. 1935, kiadta: J. Balogh. – Liberalizmusnak és konzervativizmusnak ezen találkozása érdekes módon generálja „egyén” és „tömeg” eszmetörténeti problémájának szinte a XX. század harmincas-nyolcvanas éveig változatlan megfogalmazású alapkérdéseit (pl. *Vallomások és gondolatok*, Magyar Helikon, Bp. 1967, 878 §), az *Uralkodó Eszmék* nem egy helyen Gumplowicz későbbi szociológiai megközelítésű hódítás-elemzéseit előlegezi stb.

²⁷ *Uralkodó Eszmék*, I. kötet, 74. o.

²⁸ Uo. 102. o. – Fontos részlet, hogy Julian Schmitt 1854-ben, tehát a mű megszületését követően azonnal állást foglal Eötvös liberalizmusa *mellett*. Utal erre idézett művében Concha is, 17. o. Az ötvenes évek végén John Stuart Mill is liberálisnak tartja, akár egész ekkori fogadtatása.

Korszakunk filozófiai kezdeményeihez szervesen hozzátartozik az ún. „egyezményes” filozófia ismételt jelentkezése is. Legjellemzőbb formáját ekkor talán Szontagh 1855-ös *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei* c. művében találjuk, amelyből mindenekelőtt az „egyezményeseknek” az erőfeszítése tűnik föl, amellyel igyekeznek betölteni a kor filozófiai vákuumát, kikerekíteni 1848 előtti törekvéseiket, s az „egyezményes” filozófiát a legalkalmasabb, mondhatni *par excellence* magyar filozófiaként elfogadtatni. A filozófia művelődésbeli helyének kimunkálásakor, ill. ennek spontán kikristályosodásakor minden ilyen típusú kísérlet, „helyi értékénél” fogva, jóval túlnő „szakmai”-diszciplináris, de még *aktuális világnézeti szándékain* is, s egy intézményeit lassan fejlesztő, *létrehozott* művelődés belső irányainak és erőviszonylatainak kialakulásában szükségszerűen maradandó, nemritkán meghatározó következményekkel jár. Azaz: az „egyezményesek” ötvenes-évekbeli próbálkozásainak jóval nagyobb a *művelődési*, mint szűkebb filozófiai jelentősége.

E dolgozat nem elsősorban azt a *polémiát* törekszik elemezni, amely – kifejtett formában – mindenekelőtt az egyezményes irányzat és Erdélyi magyar hegelizmusa között folyt.²⁹ A vita elemeit fölhasználva elsősorban *önmagában* szeretnénk az egyes irányzatokat filozófiai, szélesebb világnézeti és – mint e dolgozat fölteszi – specifikus *működés- és identitásmegalapozó* funkciójuk alapján mérlegre tenni.

A Szontagh-féle *Magyar egyezményes philosophiából* azonban – tulajdonképpen – két „*philosophiá*” rekonstruálható, az *első* az „eszményi” filozófia (Hegel) elleni polémiából, a *második* viszont az ellenfeleit már legyőzöttnek vélő filozófus pozitív mondandójának kifejtése alapján.

A Szontagh-féle „egyezményes” filozófia *első* változata már bevezetőjében kétségkívül kimondja a *második* lényegét is: „[...] hogy tehát a gondolkodó ember eredetök, fennállások és törvényszerűségek [az emberről és világról van szó] végokát belássa, a philosophiának legmagasabb tárgyára kelle felemelkednie, a feltétlen lényhez, az *istenhez*.”³⁰ Az *első* filozófia azonban mégis, a transzcendencia helyett az *empíriára* összpontosít. Noha Szontagh azt mondja, hogy az „egyezményes” filozófiát az „eszményi”-vel összevetve a legcélravezetőbb kifejtteni, igazi céljának a hegelizmus lehetetlenné tétele tűnik, természetesen az „egyezményes” filozófiának az így támadt vákuumban való elismertetésén kívül. Néhány fontosabb megjegyzése: „[...] Hegel eszményi pantheismusa, a [mint ez . . .] a régi franczia materializmussal kezett fogva, Isten, halhatatlanság és szabadakarat tagadásra vetemedett. Ezen két rendszer ellenkező álláspontból

²⁹ Az ekkori Hegel-vitát megelőzően talán a legfontosabb, bár nem tisztábban filozófiai jellegű eszmeharc az ún. „Tudomány – magyar tudós” vita volt; ennek rendkívül tanulságos lefolyásáról vö. R. Várkonyi Ágnes: *A pozitívista történet szemlélet a magyar történetírásban*, II. kötet, 313. skk. o. Szontagh például úgynevezett „első filozófiájá”-nak érveit képviseli itt inkább, s e korábbi vita kimenetele bizonyosan befolyásolta őt a Hegel-vitában képviselt álláspontjának kialakításában is. Azt is mondhatjuk, hogy egyre inkább közeledik a keresztény harmonisztikához, bár e kettő nála mégsem esik egybe, a későbbiekben sem.

³⁰ Szontagh Gusztáv: *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*, Pest 1855, 10. o.

indul ki ugyan, de szintazon eredményben egyesül.”³¹ Hegel alighanem csodálkozna azon, amit fenti tétele igazolásául Szontagh azután felsorakoztat: „[...] belsőkben voltakép nem az ész, nem mimagunk, hanem a közvetlen van gondolkodik és akar, és e van érzékiségünkben szintolly érvényesen nyilatkozik, mint szellemünkben, az érzékiség és vágyai szintazon joggal bírnak, mint szellemünk és erkölcsi törvényeink, minélfogva a *szabad philosophia* nem csak a szellem, hanem az *érzékiség kiszabadulását* is (Emancipation des Fleisches) kiáltá ki, mint látni egy kis kerülővel szintazon czélhoz érve, mint a materializmus.”³² Tehát, úgymond, a francia materializmusban és Hegelben az a közös, hogy mindkettő az érzékiséget kívánja „kiszabadítani” . . .

Szontagh *első* filozófiája azonban, eltekintve az imént említett hangsúlyos utalásától a „feltétlen lény”-re, látszatra „korszerűbb” állásponton van: a Kantot az empirikus lélektan irányából értelmező Krug és Fries irányához áll közel. „A viszonyt tehetségeink között már Kant helyesen állapítja meg, mondván: észrevételeink által nyerjük az ismeret *anyagát*: gondolkodva képezzük annak *alakját*.”³³ Az, hogy az ember mégis „csalódik”, a „dogmatizmus”-ban leli magyarázatát, azaz a hegelizmusban, „az üres fogalomjátékban üdvösséget kereső szobatudósok szerelmesen ápolt drágalátos kedvencé”-ben.³⁴ Foglalkuk össze tehát az *első* filozófiára vonatkozó fontosabb utalásokat. Összes „törvényes munkásságunk”, így Szontagh, „öntudatunk tanúbizonyságán” alapul.³⁵ Ez egy inkább a valóság felé forduló filozófiai koncepciót is jelenthet, mely az öntudat tényein, az egyes „tudattartamokon” alapul. Szontagh maga is hangsúlyozni látszik az általunk *első* filozófiának nevezett kiindulás következményeit, amikor a „szobaphilosophus szemlélődései”-vel szemben az *öntudat tényeinek materiális-érzéki vonatkozásaira utal*. Még az „egyezmény”-t is lehetséges lenne ebben az értelemben interpretálni, mégpedig *A tiszta ész kritikája* posztulátuma alapján, mely tételezi képzeteink *megegyezését* az objektív valóság érzéki tartalmaival.³⁶ A voltaképpeni kérdés az, milyen tartalmat ad egy filozófia az „öntudat tényei”-nek, a „kézzel fogható, önmagokban bizonyos igazságok”-nak. A filozófiának e koncepció szerint öntudatunk tényszerű tartalmaiból kell kiindulnia, melyek (Szontaghnál közelebbi bizonyítás nélkül) *megegyeznek* az objektív valóság tartalmaival. Van (volna) tehát empirikus, tudományközeli értelmezési lehetősége is mindannak, amit Szontagh az eddigiekben kifejtett, sőt, van (volna) az „egyezmény” fogalmának is. Pontosan ezért vetődhetett föl a kérdés, vajon előfutárai voltak-e az „egyezményesek” a pozitívizmus filozófiai, ill. szaktudományi-módszertani irányainak. Vajda György Mihály tagadólag válaszol e kérdésre.³⁷ Annyiban egyetértünk ezzel, hogy közvetlen, *filozófiai* arculatú pozitívizmus nemigen indult (s az idealizmus mértéke miatt nem is indulhatott) ki munkásságukból. Ezt igazolja, s Vajda György Mihály is utal erre, hogy szigorú időrendiségben őket a *magyar filozófia fejlődésében* épp a hegelizmus, ill. az újabb materializmus

³¹ Uo. 35. o.

³² Uo. 35–36. o.

³³ Uo. 14. o.

³⁴ Uo. 16. o.

³⁵ Uo. 18. o.

³⁶ Az „egyáltalánvaló empirikus gondolkodás posztulátumai”-ra gondolunk. Hogy e lehetséges interpretáció történeti-filológiai érintkezést is takarna, nem hisszük.

³⁷ Lásd Vajda György Mihály: *Az egyezményesek*, Bp. 1937.

követi (Erdélyi, ill. Mentovich). Más kérdés azonban, hogy a szaktudományokban előretörő pozitivizmus számára az egyezményesek lehetővé tették, szinte példákat adtak arra, miként lehet látszólag pozitívista módszertani elképzeléseket a legtradicionálisabb religiózus elképzelésekkel vegyíteni, s ebből a szempontból a magyarországi szaktudományos, később pedig a filozófiai pozitivizmus *idealista* küllemét tekintve bőségesen találtak követőkre. Sőt, amint erre később utalunk, Szontagh bizonyos maximái a dualista kor egésze *kulturális közgondolkodása*, ill. *kulturális politikája* összegezéséként is megállnák helyüket.³⁸

Mielőtt továbblépnénk Szontagh *második* filozófiájához (melyet a már „legyőzött” hegelizmus romjain fejt ki), össze kell foglalnunk kritikai megjegyzéseit a hegelizmusról, ill. annak előzményeiről. Mindenekelőtt az *informálás*, a *bemutatás*, a *tájékoztatás* az, ami most bennünket érdekel; az, hogy milyen képet nyerhettek Szontagh olvasói 1855-ben, a magyar művelődés alapításának e szakaszán, a német klasszikus filozófiáról. Egy Krugot vagy Friest ugyanis különösebb következmények nélkül el lehet felejtetni, emellett még azt is elismerhetjük, hogy gondolkodásuk némely vívmánya tovább élt a mindennapi gondolkodásban, vagy a gondolkodás mindennapjaiban. Szontagnak viszont kitüntetett helye van a magyar filozófiai művelődés alapító korszakában. Hogy a végeredményre térjünk, nem utolsósorban az ő „érdeme”, hogy egy Tóth Bélának néhány évtizeddel később mindig nevetnie kellett, ha azt a szót mondta ki: Hegel,³⁹ ami pedig nemcsak az ő személyes értékeléséről, hanem olyan tudatosan kialakított közszellemről is tanúskodik, amely idővel önállósul, a hagyomány és evidencia magátólértetődésével lép föl, arról nem is beszélve, hogy a „sajátosan magyar gondolkodás” meghatározó jegyének címére is igényt tart.⁴⁰

Szontagh *tájékoztatásának* első félreorientáló mozzanata, hogy az „egyezményes” filozófiát a „nyugtalan szellemű és haladó nyugoti emberiség”⁴¹-gel rokonítja, ezzel szemben a történelmi orientális filozófiákon kívül a klasszikus német filozófiát is a „keleti” csoportba sorolja: „Legmetszőbb ellentétben áll vele ellenben (egyezményes filozófia, skót iskola) a német szemlélődő philosophus, s ha ezt annyiszor említem, szolgáljon az mentségemül, miszerint az egyezményes rendszert semmi által nem világosít-

³⁸ Az erkölcsre, művészetre, vallásra vonatkozó szontaghi megfogalmazások a végsőkig megegyeznek azzal, amit e tárgyakban a dualista „hivatalosság” szóban vagy írásban vallott.

³⁹ Egyáltalán nem érdektelen, mit ír Schöpfung Aladár Tóth Béla népszerűségének okairól; mindez segít Hegelre vonatkozó utalásunk szociológiai horderejének becslésakor: „Igen élénk ösztöne volt a közönséggel való kontaktus iránt, ami körülbelül annyit jelent, hogy ő maga is a közönség egyik tagja volt, ugyanaz volt az ízlése, a gondolkodásmódja, az érdeklődése, mint a közönsége... A közönség nyilvános gondolkodó szerve volt ő.” Lásd Schöpfung Aladár: *Válogatott tanulmányok*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Bp., 396–397. o. De Eötvös Károly ugyancsak közönségérzékeny karcolatai sem ritkán időznek el a spekulatív német és a valóságos magyar gondolkodás szembeállításának témájánál (pl. „A magyar asszony”, In: *Emlékezések*, Révai Testvérek kiadása, Bp. 1901).

⁴⁰ Rendkívül érdekes anyagot lehetne összeállítani a publicisztika, az élciklapok, a színművek stb. anyagából a köztudat e Hegel-ellenességéről. Nem utolsósorban ennek tudható be, hogy a századelőn – akár a Habsburg-monarchia szinte minden területén – nálunk is sok kérdésben újra „föl kell fedezni” azt, amit tanulmányozásával el lehetett volna kerülni. (Így például a *fejldésgondolat* spenceri fölfogása vette át Hegel eredeti szerepkörét.) De a „spekuláció” e Göre Gábor-i elítélése részes a milleniumi „kedélyesség” már-már kísérteties eluralkodásában is.

⁴¹ *A magyar egyezményes philosophia*, 18. o. – A megfélemltetéssel egyébként már Hetényi is élt.

hatom annyira, mint a szemlélődő philosophia ellentéte által”.⁴² A „gyakorlat” kérdésében Szontaghnak határozottan nincs szerencséje: sem oly részletesen, sem oly mélyen nem ismeri anyagát, hogy az figyelmeztesse: lehet, hogy a klasszikus német idealizmus „szemlélődő”, de a *gyakorlat* fogalma ebben alapozódott meg a modern filozófiában – itt nyilván elegendő, ha a folyamat végpontjára, a *Feuerbach-tézisekre* gondolunk. Szontagh – Hetényit követve – tehát akarata ellenére egyszerűen megfordítja a „keleti” és a „nyugati” filozófiák „gyakorlat”-fölfogását.

Ismertető-közvetítő tevékenysége megítélésének további perdöntő ténye, milyen összefüggésekben emlékezik meg az *ifjúhegelianusokról*. Ők, tételeken is, hasonló pontokon támadják Hegelt, ahol ő, rájuk tehát éppen nem volna érvényes megállapítása a „szemlélődő” német filozófia egészéről. Hogy írásaikban mennyire volt tájékozott, nem rekonstruálható egyértelműen. Ahol azonban a klasszikus német filozófia ateista tendenciáit kívánja olvasói lelkére kötni, nyomban név szerint hivatkozik (elrettentő példaként) az *ifjúhegelianus valláskritikára* (Feuerbach, Bruno Bauer). Mint más helyütt is utalunk rá, ekkor már a filozófia elért értékeit tekintve, az *ifjúhegelianusok jelentenek talán az egyetlen igazi viszonyítási alapot*, még akkor is, ha a 48–49-es forradalmi hullám apályában nemcsak fogadtatásuk, de képviselőinek tevékenysége is módosul. Ide tartozik, hogy bár lehetséges vitatni Hegel közvetlen hatását az ötvenes évek materializmusára, a kor szereplői előtt ez teljesen egyértelmű volt, hiszen ez a materializmus lényegében a *Feuerbachéből* indult ki, szellemi-politikai tartalmaiban pedig az ifjúhegelianusok más csoportjaival is rokon volt. Ezt az összefüggést, hogy ti. Hegel objektív idealizmusát joggal lehet egy materializmus szerves előfutárának is tekinteni, csak a hegeli filozófia sajátosságai magyarázzák, amelynek valódi sokrétűségét azonban, mint látni fogjuk, még Erdélyi sem érzékelt teljes gazdagságában.⁴³

De nézzünk körül már a hegeli filozófia előzményeinek bemutatásánál! Fichte Szontagh szemében „megsemmisít minden valóságot”⁴⁴, s ha ez az álláspont a „küllem”

⁴² Uo. 19. o.

⁴³ Néhány adat az ifjúhegelianusok ismertségéről, melyeket csak azért idézünk most föl, hogy az olvasónak legyen elképzelése e nyilvánosan lényegében elhallgatott kapcsolatrendszeréről. (Számos adatot találunk Sándor Pál *A magyar filozófia vázlatos története* (Tankönyvkiadó, Bp.), ill. R. Várkonyi Ágnes *A pozitivisták történetiszemlélete* c. műveiben is.) Eötvös földolgozta az ifjúhegelianus Carrière könyvét: *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (lásd Bényei Miklós: *Eötvös József olvasmányai*, 34. o.). Ugyanígy történt Hinrichs *Die Könige* c. művével is. Bényei hívja föl a figyelmet, hogy „a szerző monarchista szemlélete, vagy a kései megszerzés lehetett az oka, hogy mégsem dolgozta be adatait az Uralkodó Eszmékbe” (vö. „Eötvös József jogi és államtudományi műveltségének forrásai”, In: *Gazdaság és jogtudomány*, MTA IX. Osztályának Közleményei, V/1971/351. skk.). Közismert volt Szalainak nemcsak hegelizmusa, de az is, hogy „baráti viszonyban állt” Gansszal, Hegel ugyancsak Európa-szerre ismert másik tanítványával, aki többek között Marxnak is tanára volt (említi pl. Beksics: *A magyar doctriinerek*, 1882, 51. o.). A 48 előtti magyar Feuerbach-hívőkre legyen itt épp Greguss Ágost a példa, aki később jócskán elkanyarodott e pályától. De Gansra Csengery is minden további nélkül elismeréssel hivatkozik: „Minden nép polgárisodása (sic!) főleg hitfogalmain alapszik. S Gans Eduárd jeles művéből, mely a jogtörténet világhistóriai fejlődésében tárgyalja, megtanulhattuk, mi szoros összefüggésben áll valamely nemzet hitköre jogviszonyaival.” („Tanulmányok a magyar ősvallásról”, 1855, In: *Történeti tanulmányok és jellemrajzok*, Róth Mór kiadása, Pest 1870, I. köt., 8. o.) Érdekesek az elszórt, véletlenszerű utalások is. A *Vasárnapi Újság* egy 1875-ös cikke például „hírneves” gondolkodónak nevezi „dr. Ruge Arnoldot” (30. sz.) stb.

⁴⁴ *A magyar egyezményes philosophia*, 20. o.

szemszögéből nézve képviselhető is, Szontaghnak csupán a *Tudománytan* egyik Bevezetőjét kellett volna gondosabban olvasnia ahhoz, hogy valamivel többet értsen meg (és közvetítsen) Fichtéből.

Schelling és Hegel „Fichtének ezen, az egész valóságot megsemmisítő feleletét Kant elmékedéseire [. . .] túlságnak és egyoldalúnak tartván, s úgy hívén, hogy segítve lesz a bajon, ha a *valóság hiányzó elemét rendszerök fő elvébe befogadják*, visszafordultak az új platonikusokhoz [. . .]”, írja Szontagh.⁴⁵ A deskripció szintjén ez a megállapítás nem is teljesen pontatlan, mindamellett e „fordulat” Szontagh ábrázolásában logikai kényszerlépés inkább, ahogy mondja is: „vissza”; nem pedig új filozófiai koncepciók megfogalmazásának kerete. Az azonosság-rendszer hatalmas horderejű tárgyi-tartalmi motívumai, ill. azok filozófiaalkotó szerepe homályban maradnak Szontagh előtt.

A *dialektika* nem más az ő felfogásában, mint valamit „*pusztán gondolkodás által alkotni*”.⁴⁶ A filozófiai ateizmusról ennyi mondanivalója van: „[. . .] s ez [az ateizmus] a philosophiának lényegét megsemmisíti, mert ha az embernek nincs szabad akarata, úgy nem csak cselekvőleg, hanem gondolkodva sincs, akkor önállólag meggyőződéseit sem határozhatja meg, tehát pusztá akarat nélküli szemlélője annak, mi benne és kívül van és történik.”⁴⁷ Nem szükséges különösebb fantázia már, hogy lássuk: miképp képzelhették el Szontagh olvasói a klasszikus német filozófiát.

Szontagh *második* filozófiája ezután – egészében – azon áll vagy bukik, hogy mit ért „öntudatunk tényein”, „közvetlen igazságon”, valamint „egyezményen”. A teljesség kedvéért ezen a ponton kell emlékeztetnünk arra, hogy bár (Hegelékkel szemben) az *első* filozófia materialisztikusabb, valósághozfordulóbb, „pozitívabb” változata látszhatott az egész műre is érvényesnek, a „legfelsőbb lény” ott már, mint „öntudatunk tényei”-nek *előfeltétele*, az első filozófiának is megalapozója volt.

Mit mond tehát Szontagh? Mi öntudatunk alapvető ténye? „Önmaga és a világ létezése felett szemlélődve, a bölcselkedőnek valami örökké valót fel kell tennie, másképp mindent, a mi létezik, nem csak semmiből, de semmi által is eredettnek kellene hinnie, mit el nem fogadhat. Ezen örökké valót feltételes lénynak nem tarthatja, mert ez létezése okát önmagában nem bírja, azt tehát mástól eredettnek kell feltennie. Az örökké való lénynak tehát feltételnek kell lennie.”⁴⁸ „Öntudatunk alapvető ténye” tehát – *kettős kellés!* A „hiba” azonban egyúttal rendkívül fontos összekötő funkciót teljesít *pszichológia* (logika) és *ontológia* között; a „kell” itt „ténnyé” lépett elő – hiszen Szontagh tudatában ez „tény”, s a Bevezetőben megidézett örökkévaló lényre vonatkozik, amelynek „feltételnek” *kell* lennie. Előttünk áll ezzel a *második filozófia többé módosulást már nem szenvedő valódi kiindulópontja*. Ebből már *következik* például a „véges” és a

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. 21. o.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Uo. 22–23. o. Nem hárítható el, hogy *önkényuralom, európai reakció és a természettudományok fejlődésének egymásraható hármasságának* eredője könnyen másképp is alakulhatott volna. Némileg kisebb erejű reakció esetén például Európában sokkal kevesebb lehetett volna a feszültség a hegeli filozófia és a szaktudományos fejlődés normái között. Szontagh azonban úgy tett, mintha e három nagy összefüggésrendszer *sorsszerűen* lépett volna egymással az ismert történeti kapcsolatba, sok esetben filozófiai-logikai összefüggéseknek tudva be egészen más természetű összefüggéseket.

„végtelen” ész megkülönböztetése (hogy ez mennyiben „öntudatunk közvetlen ténye”, csak megkérdézzük), amelyek közül „a végtelen ész [. . .] ellentétben a végessel másképp nem gondolhatjuk, hanem csak olyannak, mellynél az alanyi- és tárgyilagosság ellentétei nem léteznek, mellynek gondolkodása eszményi és való is egyszeresmind, tehát *tárgyát teremtő*.”⁴⁹

¹ Szontagh, úgy tűnik, mindezeket még nem tartotta eléggé „tényeknek” öntudatunkban, mert továbbkérdéz: „Milly lélektani tényekre, milly csalhatatlan önmagok által bizonyos igazságokra állapítja tehát az egyezményes philosophia az *eszmék érvényességét*?”⁵⁰

„Tényei”, s ez igazolja Erdélyit, aki az egyezményes filozófia igazi lényegét — éleslátással — valamiféle *esztétikának* látja,⁵¹ a következők: „Keblünk legbensőbb mélyeiben előre járó gondolkodás nélkül, az igazság *helyeslést* okoz, a tévelygés *rosszallást*, a szép *tetszést*, a rút *visszatetszést*, sőt az ocsmányság *undort*: az érzéki jó — a kék — *kívánást*, az érzéki rossz — a fájdalom — *irtózást*, az erkölcsi jó — az erény — *tiszteletet*, a rossz *megvetést*, s ha azt magunk követtük el, *lelkifurdalásokat*: az isteni végre *imádat*, az istentelenség *iszonyodást*.”⁵² Erdélyivel együtt azon nyomban szembe lehetne szegezni Szontagh „alapvető tényei”-vel a történelmi és társadalmi *relativitás* összes következményét (melyeket olyan „álmodozó szóbatudós”, mint Hegel korántsem felejtett ki gondolkodásából).⁵³ Következményeiben mégis súlyosabb, hogy Szontagh egy-egy *relációt* állít középpontba, mely így interpretálható: *a bennünk működő lélektani törvények általánosak, törvényjelleggel bírnak és egyben bizonyítékai az isteni világrendnek*. Szontagh alapvető *tényei* azonban ki is merülnek egy-egy *reláció* megállapításában, sok megállapítanivalója egyébként — előfeltételei következtében — már amúgy sem maradna. Szinte teljesen elesik e viszonylatok egyes *elemeinek* filozófiai vizsgálata, hogy például *mi* az igazság, a tévelygés, a szép, a rút stb., valamint, hogy *ki* az ember, akire ezek a főntebbi módon hatnak; azaz semmire sem kérdez rá igazán, a lehetséges kérdezőmódok bármelyikét is vegyük tekintetbe. *Reláció*iba könnyűszerrel be lehet helyettesíteni minden vélekedést, elfogultságot, tudományosan felül nem vizsgált előfeltételt, értékrendszert is. Így — némi jóakarattal — a fenti „harmonisztika” leginkább egy Szontagh-tételezte *common sense*-re alapul. A viszonylat elemeinek, azaz a *valóságos meghatározásoknak* a filozófiából való kiiktatását Szontagh meg is indokolja: „Mint erkölcsi szabad lények, lehetünk ugyan jók vagy rosszak, istenfélők vagy istentelenek, ismereteink lehetnek igazak vagy hamisak, művészetünk a széppel egyező vagy tőle eltérő: de az tőlünk nem függ, azt nem tehetjük,

⁴⁹ Uo. 23. o.

⁵⁰ Uo. 24. o.

⁵¹ „[. . .] az egész egyezmény nem is egyéb aesthetikai lénynél, mely a logikában nyer főpolczot [. . .].” Lásd Erdélyi János: *A hazai bölcsészet jelene*, Sárospatak 1857, 118. o.

⁵² *A magyar egyezményes philosophia*, 24. o.

⁵³ Erdélyi, kitűnően alkalmazva a hegei szemléletmódot, így válaszol erre: „[. . .] kérdezd meg egyiktől mint másiktól, hogy mi lesz egyiknek mint másinak igaz, isteni, szép: látni fogod, hogy tételeid egyetemessége üres egyetemesség, mert csak épen nagy széles kiterjedésű, s mint pallium a szobrokra, kivétel nélkül rá illik a párisi és hottentotta ember igazságára; e szerint az egyezmény gondolata csak forma, mely a tartalom van, nem pedig a tartalom maga[. . .]; a néger hihetőleg majmot, a parsz tüzet, a keresztyén a nemgondolható vagy szükségkép gondolandót fogja isteni gyanánt eléd állítani; s így leszen sorsa az igaznak, szépnek . . .” *A hazai bölcsészet jelene*, 131. o.

ha fejünkre is felállnók, hogy az igazság bennünk *rosszallást* gerjessen. . .”⁵⁴ S ezt az isteni akarat („a ki a mennyet és a földet teremte”)⁵⁵ döntötte el így. Az öntudatunk tényeire hivatkozó, pozitív, materiális elemeket is ígérő filozófiából így vált keresztény antropológia: „A philosophia főleg az emberrel foglalkozik.”⁵⁶ A Hegellel szemben mégoly diadallal lobogtatott „tapasztalat” most már a következőt igazolja Szontaghnál: „Nézzetek szerte e világon, üssétek fel az emberiség történet-könyvét s az eszmék *örök érvényességét*, mint természetes, s az *emberiség életében* is bebizonyítva találjátok [. . .], az emberi természet lényegben *egy és ugyan az* lévén, az emberiség közt is *minden időben és mindenütt* csak *egy igazság, szépség, jólét, erény és vallás mutatkozik*; egy vallás is mondom, mert minden bármi áron különböző vallások is, lényegében, azaz *isten és az öröklét hitében*, egymással egyeznek. Hogy illy egyetemes tüneményt *véletlen* okból nem lehet magyarázni, hanem csak *szükségesből*, gondolkodó olvasóknak szükségtelen bizonyítani.”⁵⁷ Most már „Ész van a természetben is”,⁵⁸ ami nemcsak gyanúsan hegelién hangzik, de saját korábbi előfeltételeinek is kereken ellentmond, hiszen ez nem szerepelt az imént öntudatunk „csalhatatlan önmagok által bizonyos igazságai” között.

A teljes harmónia víziója zárja végül Szontagh gondolatmenetét, mely egyúttal váratlanul izgalmas ideológiai dokumentsumnak is bizonyul. A „szép”, „jó” és „isteni” iránt támasztott követelmények nemcsak Szontagh korában, de jó néhány évtizedig még mint elvárt és követett „maximák” határozták meg a szellemi élet hivatalosnak tekinthető normáit. Szerzőnk a harmónia és egyezmény nevében a következő igényt jelenti be: „A tudomány tehát legyen igaz, de egyszersmind előadására nézve szép, tartalmára nézve pedig az erkölcsiséggel és tiszta vallással összeegyező. A művészet művei legyenek szépek, de egyszersmind *az igazzal, jóval és istenivel összehangzók*: cselekvésünk legyen szóban, tettben, jogos és erkölcsös, de vezéreltessék alakjára nézve *a szépség eszméje által* is, vallásunk végre mély meggyőződésű és buzgó, de ment babona, ocsmányság és erkölcselenségtől. . .”⁵⁹ Úgy látszik, az egyezményes filozófia valóban rátalált egy olyan formulára, amelynek volt közölnivalója a jövő számára is.

Mint korábbi jegyzetünk is tételszerűen utalt rá, Szontaghnak e vallásra, tudományra és művészetre vonatkozó kijelentései érdemileg kivétel nélkül megjelennek 1914-ig a hivatalos kultúrafölfogás képviselőinél, és ez nemzedékekre megszabta a kulturális produkció megítélésének alapjait, illetve egyben e hivatalos fölfogás ellenzőinek kiindulópontjait. Idővel természetesen e követelés is egyre távolabb került mind a társadalmi valóságtól, mind a társadalmi szükségletektől, mind pedig az egyetemes művészet, tudomány vagy éppen vallási gondolkodás tartalmaitól. Ugyanez Apponyi Albert szájából

⁵⁴ A magyar egyezményes philosophia, 24–25. o.

⁵⁵ Uo. 25. o.

⁵⁶ Uo. 31. o. – „Szontagh filozófiájának centrális problémája tehát az ember” – jegyzi meg Sándor Pál is (i. m. 170. o.) – Ettől persze akár más filozófiát is alkothatott volna . . . Megjegyezzük, hogy ez az „antropológia” már eltér Szontagh fő példaképeinek, Friesnek és Krugnak pszichologizmusától, s ez egyben Szontagh „első” és „második” filozófiájának eltérése is.

⁵⁷ Uo. 25–26. o.

⁵⁸ Uo. 28. o.

⁵⁹ Uo. 32. o.

például már kimeríti a valóságtól elszakadt, társadalmi-politikai repressziót szolgáló kulturális ideál fogalmát, mely egyszerűen elhullik, amikor a progresszió megfelelő itthoni és külföldi, szellemi és nem-szellemi támogatókra talál. S tény, hogy e téziseket ilyen szó szerinti teljességében először Szontagh mondja ki. Annál sajátosabb (és megdöbbentőbb) ez, mert ezzel egyidőben magát az *eredeti* egyezményes filozófiát vagy nem emlegeti már senki, vagy egyenesen ironikusan beszélnek róla. A sajátosan filozófiai szempontból különösen magas mércét nem állító *Beksics* Gusztáv például így néz vissza rá: „Különlegesség gyanánt [...] az úgynevezett egyezményes bölcsészet is létre jött . . . Ez azonban nem vetette meg alapját egy nagyobb magyar bölcsészeti iskolának, sem tudományunk bölcsészeti előfeltételeinek hiányát nem pótolta.”⁶⁰

A „*harmónia*” fogalmának tárgyalásakor érintenünk kell még azt a problémát is, vajon *kritériuma*-e ez az egyezményes filozófiának. Vajda György Mihály a következő álláspontra int: „[...] nem lehet az egyezményesség eldöntésének kritériuma a harmónia fogalmának esetleges emlegetése, hiszen akkor elég szép számmal találánk mindenféle egyezményeseket. A döntő szempont a *nemzeti filozófia* követelése . . .”⁶¹ Tény, hogy a „harmóniá”-n alapuló filozófiák köre jóval tágabb, mint az egyezményeseké, így ez nem szolgálhat a meghatározás *kizárólagos* alapjául. De végül is a korban mindenki valamilyen értelemben nemzeti filozófiát is akart, a nemzeti szempont tehát nemcsak majdnem éppoly elterjedt (a korban), mint a harmonisztika (a filozófia történetében), arról nem is beszélve, hogy a „nemzeti” szempont *strukturális, rendszerszerű értelemben sokkal kevésbé von maga után bármilyen kvalifikáló következményt, mint bármely harmonisztika*. Mi ezért a harmoniztikát tekintjük igazi kritériumnak, amely önmagában természetesen még nem kimerítő meghatározás.⁶²

EGY LEHETSÉGES MAGYAR HEGELIZMUS ALAPVONALAI

„Fáradásaimról mindig csekély véleménnyel voltam, s ha hízelgett valami, ez annyiban állott, hogy munkálódásaim után úgy néztem magamat, mint ki elvei által magot vet, s legfeljebb is földalatti törzsök lett volna irodalmi állásom, mit bánom és aztán akárki legyen a fának teteje, a dicsőség hordozója. . .”⁶³ — így írt magáról Erdélyi János, akinek *A hazai bölcsészet jelene* című könyvét kétség nélkül mondhatjuk a kor legszínvonalasabb, s a filozófiai művelődés mozgásainak szempontjából legtartalmasabb munkájának. Szontagh művének ismertetése után és Erdélyi gondolatainak elemzése előtt azonban röviden ki kell térnünk arra, hogy e két filozófiában szinte megtestesül a nemesi polgárosodás egy átlagos és a népies polgárosodás egy kiemelkedő képviselőjének szembenállása is. *Sőtér* István és *R. Várkonyi* Ágnes e fogalompárját termékenyen tudjuk alkalmazni a filozófiatörténet összefüggésében. Paradoxnak tűnő módon éppen a helyzet

⁶⁰ *A magyar doctriinairek*, 8–9. o.

⁶¹ *Az egyezményesek*, 47. o.

⁶² A Habsburg-monarchiával szervesen összefüggő harmoniztikáról lásd Kiss Endre: *Az általános világrend halála Bécsben*, Magvető Könyvkiadó, Bp. 1978, valamint az abban foglalt irodalmat.

⁶³ Erdélyi levele Vachott Sándorhoz, 1850. ápr. 12. Lásd *Erdélyi János levelezése*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1962, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona, II. kötet, 18–19. o.

összes nehézsége ellenére, azokon keresztül *érvényesül* az ötvenes és hatvanas években a történelmi mozgás logikája: Szontaghban már a nemesi polgárosodás kényszerű szellemi önfelszámolása tanulmányozható, Erdélyi (és később Mentovich) viszont, az őket sújtó összes nehézség ellenére, megőrzi bizakodó, offenzív alaphangjukat; úgy érzik, hogy a népies polgárosodás feladatai nem kerültek még le a történelmi napirendről.

A mű tulajdonképpen polemikus részeivel sebesen végezhetünk. Hetényit voltaképpen nem képes komolyan venni Erdélyi: „Hetényi felől[.] . .] nem tudjuk, mi volt tulajdonkép az a harmonisztikai metafizika; úgy látszik, hogy későbbi idők tanulmányai előtt fog, ha ugyan fog, egyszer tudatba jönni az egésznek szerkezete [.]”⁶⁴, és „Hetényi rejtély, mint én hiszem, magának, rejtély maradt még inkább a világnak.”⁶⁵ Az egyezményes filozófia hegelianus bírálatát a következőkben találjuk összefoglalva: „[.] a bölcsészet nem egyezményt keres, hanem egységet. Amazt lehetetlen föl nem találni, mert épen útjába esik az egységnek; de azért ki a harmóniát feltalálta, még nem találta fel az egységet[.] . .], az egység pedig annál nehezebb, mert a természet, a meglevő világ minden tárgyai egymástól külön álló, független valókul tünetköznek, s minden dolog akként mutatkozik, mint ha magára hagyott önlét, elszigetelt állomány volna, melybe maga emberségéből szállt volna be valamely mozgató erő, s különválva egyik a másiktól szeszélyesen pattant volna elő földből . . . Pedig ez a rendes bölcsész, amaz bölcsészetiellen gondolkodás. Ridegség, elvontság; mely megfagyaszt, s eltép minden eleven bölcsészetet; melynek aztán ellenlábasa még a régi bölcs (Heraklit) nagyszerű kijelentése: minden foly: vagy bölcsészeti rövid szigorából kifejtve: a természet és szellem minden lényei egymásnak föltételei, alapjai . . . Ok és okozat egymásba folynak feltarthatatlanul, és szülvén egymást, előállítják a minden pillanatban jelenlevő örökkévalóságot.”⁶⁶ Erdélyi fölfigyel Szontagh megfogalmazásainak időnként meglepő közelségére a schelling–hegeli „identitás”-filozófiához. Ezt értékeli, bár nincs meggyőződve arról, hogy Szontagh, vagy éppen Hetényi, valóban ismerik is ellenfeleiket.⁶⁷ A skót filozófia bemutatásában Erdélyi összehasonlíthatatlanul informatívabb, s már csak ezért is korrektebb, mint Szontagh volt Schelling vagy Hegel bemutatásakor. Ellenérve velük szemben nem mond többet annál, mint hogy a skótok nem voltak képesek a locke-i ismeretelméletet valóban meghaladni, kijelöli azonban a skót iskola fejlődéstörténeti helyét is: „A skót bölcsészeti elv, a mint látszik, a szellemet valamely választott ponton akarja meglepni s alapul lefoglalni: a hajlamok, érzelmek válságos pontján.”⁶⁸

Új, eltérő összefüggést jelölnek ki gondolatai a filozófia nemzeti mivoltáról, s „élet-revalóságáról”, amiket ugyancsak az egyezményesek vetettek föl, elsősorban saját filozó-

⁶⁴ *A hazai bölcsészet jelene*, 90. o..

⁶⁵ Uo. 92. o.

⁶⁶ Uo. 100–101. o.

⁶⁷ Egy példa Erdélyitől: „[.] nem folytatja Hetényi rendszerét [Szontagh], épen azért, mert nem folytatja: mozdulóban van régi állásából azon bölcsészethez, melytől eddig veséje titkaiban irtózott.” (uo. 105. o.) – E remény után egy megjegyzés ismereteik szintjéről: „Hihetőleg Szontagh is csak úgy ismeri Hegelt, mint Hetényi. Az ellenkező nem épen valószínű; s annál leverőbb reá nézve. Igen rosszul esnék, ha ő ama bölcsészeket csak németországi ellenes bírálók, vagy csak az Allgemeine után ismerné.” (uo. 110. o.) (Lásd erről még Horkay László, *A hegeli gondolat sorsa hazánkban*, Bp. 1943. c. művét.)

⁶⁸ Uo. 77–78. o.

fiájuk elfogadtatása érdekében. Erdélyi az egyezményes filozófiai kezdeményt tudományos színvonalra, kimondott vagy elhallgatott előfeltételei okán – finoman szólva – semmiképpen sem tartja alkalmasnak teherbíró, „fejlődésképes” funkció ellátására a kiépítendő művelődésben.

A polémiának egy elemét kell végül – a teljesség kedvéért – még fölidéznünk: „[...] a legszembetűnőbb érdekek, vallás és állam feltésének aggodalmaival táborozni körülré az igazságkeresés más módjainak rovására, s mintegy közvetve a hatalom éberségét, őrizkedését zaklatni föl kiválólólag az eszmei bölcsészet ellen: hogyan lehet komoly férfiak szándoka, megfoghatatlan.”⁶⁹

Míg Szontagh hangnemét támadónak, néhol vehemenssen agresszívnek éreztük, addig Erdélyi csodálkoztatóan türelmes, előadásában a *pozitív* kifejtés meghaladja a kritikát. Jellemző, hogy egyik polemikus tanulmányát – Szontagh akkor bekövetkezett halála miatt – nem jelentette meg, de az is, hogy Szontagh-nekrológ megírására is fölkéri.⁷⁰

Erdélyi e türelme bizonyára a hegeli filozófia ötvenes évekbeli nemzetközi helyzetével is összefügg. Olyan filozófiával lép föl, amelynek *fölbomlási folyamata már a negyvenes évek végén kritikus ponthoz ért*. Korjellemző tény, hogy a negyvenes években Erdélyi nem foglalkozik elmélyülten filozófiával.⁷¹ Nagyon jellemző 1850-es vallomása: „Mikor az egész világ politikus volt: én az aesthetikát faggattam, most, mikor sem hír, sem kelet nem jár érte díjul, politikát tanulok. Ez az én sorsom. *Mindenki tágit az elvekkkel, én fejeskedem.*...”⁷²

A hegeli filozófia fölbomlási folyamata valóságos *filozófiai iskolaalapítási hullámmal* járt együtt, mely a filozófia történetében egyedül a Kant utáni klasszikus német filozófia fölgyorsult folyamataival hasonlítható össze. A filozófiai *avantgarde* tehát, bár Hegelből indul ki, s mint arra Szontagh a figyelmet buzgón föl is hívta, az ateizmusig is eljut, már a negyvenes években sem az érintetlen, teljes Hegelt követi. Az ötvenes években pedig a szkepticizmussal szembeálló tudományosság, igen sok tekintetben a „pozitív” Hegelt tudta nélkül követve,⁷³ alakította át az elméleti gondolkodás koordinátáit. Hogy milyen súlyú ideológiai mozzanatok játszottak még közre az *ötvenes évek* német és európai Hegel-értelmezésében, ma már meglehetősen világosak. Az eszményeiben csalódott liberalizmus mint

⁶⁹ Uo. 140. o.

⁷⁰ Lásd Csengery Antal levelét Erdélyihez; In: *Erdélyi János levelezése*, 195–196. o. Erről Erdélyi reflexiója: „Különös érzés fogott el, midőn rá gondolék, hogy a haldoklás óráiban éppen keserű adatokat gyűjtögettem ellene...” Lásd E. J.: *Filozófiai és esztétikai írások*, sajtó alá rendezte T. Erdélyi Ilona, Akadémiai Kiadó, Bp. 1981, 925. o.

⁷¹ Ezzel némileg ellentétben látszik állani a 48 előtti *irodalomkritikus* Erdélyi hegelizálásának néhány dokumentuma, így az 1845-ös Vörösmarty-tanulmányban található világirodalom-meghatározás, vagy az „aesthetikai világnézet” felidézését taglaló részek. (*Pályák és pálmák*, a Kisfaludy Társaság kiadása, Bp. 1886, 157., 208–209. o.) Ugyanebben az írásban, igaz, elsősorban irodalmi kontextusban, a következő, a későbbi hegelizmust mintegy már előkészítő mondatot olvassuk: „[...] a nagy szellemek *egészben* gondolkoznak a világról és természetről, genericusabb igazságokat ejtenek, olyakat, melyeknek a speciálisabb esetekre is lehet alkalmazásuk...” (Uo. 152., 153. o.)

⁷² *Erdélyi János levelezése*, i. k., II. kötet, 19. o.

⁷³ Kiaknázatlan lehetősége a Hegel-kutatásnak Marx 1844-es megjegyzése, mely a későbbi Hegel-művek „nem kritikai pozitívizmusá”-ról, „éppoly nem kritikai idealizmusá”-ról, mint a „meglevő empiria e filozófiai feloldása”-ról tesz említést. (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Bp. 1970, 2. változatlan kiadás, 103–104. o.)

saját korábbi énjével számol le vele – meggyőzőek azok az elemzések, amelyek szerint *ekkor* alakul ki például „a porosz állam támasza” cím- és jelszó is.⁷⁴

Erdélyi Jánosnak a „korszellem nyomasztó ellensúlyával harcolva kellett kifejtenie álláspontját. Tudományos emelkedettségére nem is találhatunk jobb példát, mint azt, hogy műve első lapján ezt közli olvasójával: „Lehetetlen föl nem ötleni azon kivételes állapotnak, hogy a tulajdonképi bölcsészet művelése úgy, *a mint tudományos fejlődésében történetileg előttünk készen van, nyílt ellentétben áll a mai kor jelenségeivel, melyek szerint a világ tudományosságát, ha nem visszatéríteni, de majdnem kizárólag a valárd (reál) ismeretekre szorítani, a bölcsészetet pedig mint nem életrevaló szobai tudóságot vagy mellőzni vagy legalább pártolni kevésbé titkolt akarat és terv, mint bármely időkorszakban is ennekelőtte.*”⁷⁵

Belátható mégis, hogy a kriticista Kantra, filozófiájának erényeitől függetlenül, szinte lehetetlen volt, Hegelre pedig, ha nem is átmenet nélkül, igenis lehetett (volna) művelődésnek épülnie.⁷⁶ Erdélyi semmiképpen sem „tévedett”, semmiképpen sem választott rosszul, hiszen a filozófiai művelődés Európa-szerte a *megőrizve-megszüntetett* Hegelre épült az ujkantianizmus pedig később született Erdélyi 1857-es művénél.⁷⁷ Helyzetét szavai mégis találóan jellemzik: „[. . .] a világ dolgainak olyan irányú fordulata, mint e cikk elején említém, reánk nézve éppen a legrosszabb időben történik: *mert még mind nem vagyunk oly tisztában a szellemi világgal, hogy az anyagi érdekek s valárd ismeretek túlnyomósága meg ne rontaná fejlődésünket:* hiszen még nyelvünk sincs oda művelve, hogy aggodalom nélkül tehetnők félre csinosítása, szilárdítása gondjait . . .”⁷⁸

A „*legrosszabb idő*” tézise foglalhatja tehát legpontosabban össze Erdélyi kísérletének sajátosságát. A „*legrosszabb idő*” ilyen érzékelése, Erdélyi helyzetétől függetlenül, még inkább áll azonban az egyezményesekre, hiszen az ő elképzeléseik társadalmi alapja épp a 48 előtti érdekegyesítés volt. 48–49 után rendkívül megcsappant azoknak száma, akik az

⁷⁴ Az ötvenes évek németországi reakciójának egyik pontos és történetileg is távlatos ábrázolását lásd Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert*, Georg Bondi kiadása, Berlin 1911, 283. skk. Magyarországon az európai *reakció* egybeesett az *önkénturalomnak* eszközökben nem válogató, progresszív társadalmi javaslatait is politikai számításból kipróbáló korszakával. E tény következtében e két mozzanat tartalmi időnként elegyednek is történelmi tudatunkban. Az, hogy e két komplexum *tartalmi* azután milyen kapcsolatokra lépnek az éppen akkor egyre döntőbb győzelmeit arató természettudományos szemlélettel, a dolgozat más helyén érintjük. Ziegler is említi R. Haym Hegel-fölfogásának „átértékelő” szándékait. A valóságosnak az ésszerűvel való hegeli azonosítása e kontextusban például úgy jelenik meg, mint „a restauráció szellemének klasszikus kifejeződése, a politikai konzervativizmus, kvietizmus és optimizmus absztrakt formulája” (lásd Ziegler, 343. o.). Haym bizonyára igaztalan Hegellel szemben, Hegelben azonban végül is a restaurációt támadja.

⁷⁵ *A hazai bölcsészet jelene*, 1. o.

⁷⁶ Érdekes és szükséges földadat lenne annak megmutatása, milyen szempontok döntőek egy-egy filozófia művelődésalapító képességeinek tekintetében. Itt nemcsak a művelődésalapító *szándék* lehet lényeges, ami Hegelben valóban megvolt, Kantban valóban nem; de a természetről, társadalomról és a többi objektívációkról tett pozitív kijelentések bizonyos összefüggése és kiterjedése, mely is lehetővé teszi egy-egy közösség számára, hogy világképét erre alapozva összefüggően bontakoztathassa ki.

⁷⁷ A hegelizmus e korszakbeli, leghatékonyabbnak bizonyuló *neokantianus* destrukciója Fr. A. Lange nevéhez fűződik (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866).

⁷⁸ *A hazai bölcsészet jelene*, 6. o.

érdekegyesítés és annak tágabb motívumai iránt az egykori érdeklődést, netán bizalmat tanúsították volna. Az egyezményes filozófia és az érdekegyesítés közeli kapcsolatáról bőségesen vannak adatok. Szontagh például 1843-ban így ír: „Feladatunk [...] belső szakadásaink kiegyenlítése, egyesülés nemzetiség által, belső és külső erőnk lehető legnagyobb kifejtése, hogy a kísértés órájában férfiak lehessünk a gáton, áttörhetetlen falat képezvén Európának, a polgárosodás és szabadságnak barbárság s kényuraság ellen.”⁷⁹ (Bőségesen foglalkozik e kapcsolattal idézett munkájában Vajda György Mihály is.⁸⁰)

Erdélyi művelődés-alapító tudatosságát mi sem bizonyítja jobban, mint következő okfejtése: „Ki mai nap mint bölcsész akar megjelenni az irodalomban, nem mint ábrándot, vagy észficzomodást tekintse a tudomány legutóbbi fejlődési fokát; mert ez történeti jelenség, nyomrul nyomra kimutatható haladási mozzanat. Az idők senki kedvéért nem térnek vissza egy-két száz esztendővel. A mi történetileg megjelent, azt nem lehet oly könnyen kitudni a világ folyásából. Ezt meg kell érteni, vagy ha nem, kénytelenek vagyunk az idő nyelvét utádatadni, mint a beszélni kezdő gyermek, ki „mondja s nem érti szavát”. ”⁸¹ Erdélyi szemében magátólértetődően Hegel volt „a tudomány legutóbbi fejlődési foka”. Nagyon fontos azonban, hogy e „legmagasabb” fok magátólértetődően magában foglalja a „bacoi” a „realista” irányt, azaz valamiféle pozitívizmust is. Többen értelmezték úgy Erdélyi 1857 utáni Bacon-tanulmányát, hogy az hallgatólagos módosítása hegelizmusának. Bár a Bacon-tanulmány befejezetlen, általános részei (szemünkben egyértelműen) eldöntik, hogy Erdélyi nem változtat 1857-es álláspontján: „Az észnek diadala újabb [!] a bacoi kornál, ifjabb a realismus divatánál. Ahol meddő, sivár skolaszticmus (sic!) égeti az életet, a velőt: helye van és lesz ma és minden jövőben Baco [...] kövér tápszerének. Azonban a realismus csak tisztul, nemesbül, ha vékonyíttatik faggyas kövérsége. Az eszmeiség csak belső gazdagulást nyert, ha velősödik légisége. Vagyis a mai realismus és eszmeiség nem a XVI. és XVII. század realismusa és eszmeisége.”⁸² E gondolatmenet folytatása már érintkezik egy következő átfogó szempontunkkal, a „nemzet”-tel. Mégis e helyütt idéznénk, hogy világos legyen: Hegelhez-fordulása, „a legutóbbi fejlődési fok” teljesen tudatos vállalása ugyanúgy a reformkorban gyökerező, s a Herder-jóslattól megütött nemzettudatból következett, mint annyi más 48 előtti és utáni társáé: „Nem példátlan ugyan a művelődés történetében, hogy a nemzetiség egyetemes kategória gyanánt kezeltetik. Egy gondolatnak sincs tetsző alakja másképp, csak ha ennek bírja kenetét. Szerencsés a nemzet, mely minden intézetein valósítja ezt annak idejében, azaz:

⁷⁹ Propylaeumok a társasági filosofiáról, Pest, 1943, 139. o.

⁸⁰ Az egyezményesek, 31. és 66–67. o., lásd még Kornis Gyula: Magyar filozófusok, Franklin, Bp. 1930, 17. o. – Kornis Széchenyi és az egyezményes filozófusok szellemi rokonságával próbálja feljebb értékelni Szontaghékat. E kétségtelenül némi alappal rendelkező kapcsolatról úgy véljük, hogy 1848 előtt az érdekegyesítésnek *par excellence* filozófiai megalapozásra nem nagyon volt szüksége, így különösebb ellenállás nélkül elfogadhatták Szontaghék kérdésföltevéseit. Igaz, a filozófiai posszibilitás bonyolult kérdése már 1848 előtt is fönnállt, s Szontaghék és Hetényiek belül álltak ezen. Az érdekegyesítés, a polgári átalakulás vagy az Ausztriától való nagyobb szabadság követelésének egy ennél radikálisabb előföltételekre épülő filozófiára alapozódó megfogalmazásáról ez már bizonyosan nem lenne elmondható. 1849 után pedig a „legrosszabb idő” tézisént az egyezményes filozófiára is alkalmazhatónak tartjuk.

⁸¹ A hazai bölcsészet jelene, 64. o. (Kiemelés tőlem – K. E.)

⁸² „Verulami Baco”, in: Filozófiai és esztétikai írások, 307. o.

mikor még ifjú volt s abba állott minden ereje, hogy fennállhatásáért küzdött az egyetemes emberség vagy különböző népek ellen, hogy beléjük fel ne olvadjon. Mert a nemzeti-ség különös eszme, azaz választó, elfalazó, különítő, lehet épen azért tagadólagos. Azonban nem lehet mindig csak különösnek maradni az egyetemes irányban; mert összeütközés esetére amannak nincs megállása emez utóbbi ellen. S körülbelül e pár szóban foglaltatik ama sok jött, ment népek története, melyek a közvándorlás időszakában neki esvén Európának, jogot kértek, helyet kerestek benne, és egymás után mint a kő, tűntek el az események folyamában. Szerencsétlenek! Nem volt erejük egyenlő színvonalra emelkedni a meglátogatott népekkel, *nem állhaták ki a szellem héfokát.* Annyira magok-szerűek voltak, hogy nem bírtak másfélék lenni, s kivesztek az életből.”⁸³ Hegelre alapítandó művelődési koncepciója utolsó motívumaként még szeretnénk bemutatni, hogy – ellentétben nemritkán hangoztatott és kritika nélkül ugyancsak nemritkán el is fogadott véleményekkel – Erdélyi a hegelizmust nem mindent fogalmi automatizmussal megoldó varázsszernek, hanem egy lehetséges további fejlődés egyetemes kiindulópontjának látta. Nem ortodoxiát ajánlott, de stúdiumot, a művelődés átítatódását hegeli tartalmakkal, s egyben az önálló filozófiai gondolkodás élénkülését. Érvelésének első része mintha bevezető képét idézné újra: „[...] az a fenséges tudomány [a filozófia] ... jelen korunkban megállapodott. Lehet, hogy az időjárás vön új fordulatot, s az úgynevezett gyakorlati szellemeknek virradt fel, de hihetőbb mégis, hogy valami nagy esemény történt a tudomány életében, mely miatt, vagy mert akadály, vagy mert fontos előhaladás, lehetetlen kissé hosszabb időre meg nem állapodni; első esetben, hogy eltávolíttassék; másodikban, hogy reá művelődjék [!] a kor, s utána érjenek az elmék. Én ez utolsót hiszem. [...] A tudomány megnyeré immár a lehető szervületet, s amaz elemekből elfogadta mindazt, mi bennök életrevaló, elsajátítható volt; mindennek öntáplálkozása végett hasznát vehette... A tudomány emeletén egy új emelet van készen; ezt kell meglaknunk, megerősítnünk, hogy tovább építhessünk. A szellem, úgy látszik, megfáradt a nagy munkában, s hosszabb időre pihen, a míg új irányt lel. [...] Az eszmeiségnek (idealizmus) sikerült a rendszerbe ömlés, a tudományi alak megnyerése, míg a másik oldal, az anyagiság, mind hiába küzd szervületért, alakért, elevenségért. [...] Ha tehát megújult az anyag és szellem ős kérdése, körülbelül annyi várható utána, mint a mi eddigelé történt, hogy az eszmeiség újra megfelel magáért, föltevén, hogy legyen valakinek kedve folytatni a vesztett ügy csatáját.”⁸⁴ Erdélyi, jó hegelianusként, képesnek tartott tehát egy jövőbeni „eszmei” filozófiát arra, hogy magába „integráljon” egy új tudományosságot.

Még mindig az alapkoncepció keretein belül maradva, Erdélyi munkájának olyan jegyeiről kell szólnunk, melyeknek volt némi része végső soron bekövetkező hatástalanságában.⁸⁵ Két lényeges összetevőt sorolhatunk föl. Az első, hogy nem tudta mondandóját igazán aktuálissá tenni. Figyelembe kell vennünk, hogy szókimondása mértékének

⁸³ A hazai bölcsészet jelene, 65–66. o.

⁸⁴ Uo. 161–163. o.

⁸⁵ „Hatástalanságán” itt most kizárólag a nagyszerű mű immanens hiányosságait értjük. A kor környezetét, az európai reakciót, ennek magyarországi restauratív megjelenéseit stb. természetesen szintén tudomásul vesszük, a dolgozat más helyein ki is térünk ezekre. Mégsem fölösleges talán, ha a mű egészét önmagában is faggatjuk mindennek okáról.

megszabásában számolnia kellett általában „az eszmék”, különösképpen pedig a hegeli filozófia kompromittáló beállításával.⁸⁶ Cenzúrális meggondolásai is lehettek. Mintha túlon túl megmaradt volna ezen kívül az „elmélődés” magaslatain. Egy kétségtelenül megértett, megélt, érett filozófia *magaslatáról*, s hogy e szóképnél maradjunk, *felülről* beszél. *Stratégiája* nem tudja igazán mozgósítani olvasóját. Ilyen hatást a politikus vitairatok keltettek akkoriban, amennyiben, amennyire tehették, élesen exponálták a közelmúlt és közeljövő problémáit. Arra gondolunk, amit R. Várkonyi Ágnes a következőképpen fejez ki: „Mennyien megírják a maguk 'Forradalom után'-ját!”⁸⁷ De tanulságosak Gyulai következő sorai is: „Minő látványt mutathat a katasztrófa utáni időszak? Szemeink előtt van. Az irodalom és művészet iránti részvét nagyban csökkent, csupán a színészet az, mi mind a fővárosban, mind a vidéken, némi pártfogásban részesül. *Alig van egyébrenek kelete, mint politikai röpiratoknak, a forradalomról írt műveknek.* Az irodalom más fontosabb nemeiről szó sincs . . .”⁸⁸ Nagyon hitelesek egy 1850-ben, Erdélyinek írt levél helyzetelemzésének részletei is: „Ha valaki a forradalom históriáját írná, erre volna vállalkozó elég, de a mostani körülmények közt ki bírja azt tenni?”⁸⁹

Erdélyi nemzet-fogalmát ilyen körülmények között is népies polgárosító objektivitás jellemzi, a drámai aktualitás szinte helyet ad a távoli perspektívák elfogulatlan szemléletének: „[. . .] nemzetünk oly európai volt, mint más akármelyik; nem jobb, nem rosszabb, mint a többi; hódolva ugyanazon befolyásoknak, vitetve ugyanazon eszmék hatalma és ereje által; kitéve minden nagy mozgalomnak, mely a szellem országában kerekedett, s a mint látszik, a fogékonyság nem minden jele nélkül.”⁹⁰ A filozófia elmaradottságát nem régmúlt századok homályával magyarázza: „[. . .] bölcsészeti elmaradásunk okát nem is kell egészen a múltban keresni, hanem közelebb és mélyebben [. . .]; az akkori [a török elűzése utáni] magyar gondolkodás jobban megfelelt az egyetemes műveltségnek mint a mai; mely, akármit hiszünk magunkról, olyan kis körű és csekély, hogy más nemű irodalmunkkal sincs arányban, s annál kevésbbé az európai bölcsészeti tudományos-sággal [. . .] a vallási és politikai küzdelmek [a reformáció korában] együtt és külön [. . .]

⁸⁶ Nem annyira a filozófia (vagy Hegel) szempontjából tanulságosak *Viszota* Gyula megjegyzései a kor cenzúráviszonyairól, mint inkább az általános összkép hiteles fölvázolása miatt. Lásd „Cenzúrai különösségek a XIX. század második negyedében”, In: *Adatok a Magyar Tudományos Akadémia és a XIX. század első felének történetéhez*. Első füzet, Magyar Tudományos Akadémia, Bp. 1926. – Erdélyi 1854-ben *Aesthetikai előtanulmányok* c. sorozata közlésekor még nem tudja (tudhatja) néven nevezni Hegelt, sezt a körülírást alkalmazza: „[. . .] jelen közlemények alaptétele kivonat egy nagyszerű idegen író rendszeréből. . .” (Lásd Erdélyi: *Aesthetikai előtanulmányok*, Franklin, Bp. 1887, 5. o.) – A harmincas-negyvenes években „Tilos olvasni Hegelt, az ifjú hegelianusok munkáit, Feuerbachot.” (vö. R. Várkonyi Ágnes: *A pozitívista történet szemlélet*, II. kötet, 75. o.) *Kerkapoly* ötvenes évekbeli, teljességgel hegeli szellemű *Logikájában* ugyancsak nincs leírva Hegel neve, 1859-ben, szintén hegeli indíttatású *Történetfilozófiájában* már utal Hegel hasonló művére, de csupán egy tekintélyes fölsorolás egyik tagjaként. A kor általános légköréről lásd többek között Kecskeméthy Aurél, Falk Miksa, Angyal Dávid, Berzevicsy Albert és Szabad György műveit. Legutolsó összefoglalás: Somogyi Éva: *Abszolutizmus és kiegyezés 1849–1867*, Gondolat, Bp. 1981.

⁸⁷ *A pozitívista történet szemlélet*, II. kötet, 235. o.

⁸⁸ „Társaséletünk”, In: *Bírdalok, cikkek, tanulmányok*, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Bisztray Gyula és Komlós Aladár, Akadémiai Kiadó, Bp. 1961, 447. o.

⁸⁹ Nádor Ferenc levele Erdélyihez, Pest, 1850. jan. 28., In: *E. J. levelezése*, II. kötet, 12. o.

⁹⁰ *A hazai bölcsészet jelene*, 3. o.

rugalmassá edzették a szellemet; hanem az utána következő időszak folytán, mely már nem oly távol esik tőlünk, fogta ájultság szellemünket. *A többi Európában bölcsészetinek mondott XVIII. század reánk legfeljebb megújítási korszakot deríté alkonyával:* és bár költészeti dolgokban megtettük a férfias lépéseket azóta, de a tudományosság tekintetében szenvedett hátraesést ma sem hevertük ki oly annyira, hogy teljesen magunkhoz jöttünk, magunk legbensőbbjéhez, a gondolathoz érkeztünk volna, és a tudományos versenyt újra folytathatnók immár.”⁹¹ Megjegyzendő, hogy Grünwald Béla *A régi Magyarországában* ehhez rendkívül hasonló fölfogást képvisel; ő politikai, társadalomfejlődési szempontból *marasztalja el ugyanígy a tizennyolcadik századot.* Ezt különösen azért tartjuk fontosnak, mert Grünwaldnak ez az ábrázolása meghatározóan befolyásolta a századforduló és századelő progresszív történelemszemléletét, s e motívum fonalán Erdélyi is váratlanul közeli érintkezésbe kerül ezzel a szférával.”⁹²

Az ötvenes évek érezhető filozófia-ellenességet, filozófiától való idegenkedést hoztak magukkal Magyarországon is.⁹³ Erdélyi e helyzetben viszont éppen *termékeny* kiindulópontot lát a filozófia kibontakozásához. Nem hárítható el, hogy a filozófiai szükséglet ő is valamilyen hegeli értelmű „elidegenülés”-mozzanatból származtatja. A filozófiai szükséglet erre épülő rekonstrukciója szemünkben Hegel-interpretációja színvonalának egyik legfontosabb bizonyítéka, de egyben önálló teljesítményként is kiemelkedik: „*Csak nagy megrendülések, világos erkölcsi rosszak, az emberi tudalom egységének megtörése, a társadalmi szervességnak megszakulása azon igazi tényezők, melyek a gondolkodást legerősebben villanyozzák, hogy az eltévedt nézetek valamikép a helyes útra visszatéríthessenek. Gondolkodást csak gondolkodás gyógyít. Így ránk nézve ha soha nem, de most következett el a bölcselkedés valódi korszaka, midőn a régi intézmények halomba dőltek, s mindehhez új földet [!] érzünk lábaink alatt; mintha mondatnék, hogy a sokáig tapodott nyomokat a történetből kitudni nem lehet, de a lépést meg kell változtatni.*”⁹⁴ Ugyanezt Erdélyi már az 1854-es „Horváth Cyrill”-tanulmányban is megfogalmazza: „[...] a filozófia nem mauzóleum, melyben múmiák tartatnak, hanem tiszta életelv...”⁹⁵

A szellemileg kétségtelenül „új föld” más oldalról közjogilag, politikailag köztudomásúan bizonytalan körvonalú, átmeneti időszak volt. Sokan nem helyeselték, hogy „a

⁹¹ Uo. 5–6. o.

⁹² Erdélyi és Grünwald fölfogásának közös előfeltétele, ill. a XVIII. század kritikájának is meghatározója a nemesség történelmi szerepének kritikus megítélése. Hogy ez döntő motívum a nemesi, ill. népies polgárosodás kettősségében, természetes.

⁹³ Ennél a kérdésnél nyilvánvaló, milyen heterogén elemek együttes eredője volt ez: az egész európai politikai-szellemi apály, az önkényuralom ideológiai szükségletei, de a „spekulációellenes” természetű tanulmányok is ebben egyetértettek egymással. Csak egy a számos adalék közül, amit Wundt a feuerbach-i filozófia ötvenes évekbeli sorsáról ír, mely önmagában rendelkezett „spekulációellenes” minőséggel is, sőt, materializmusa révén, még a természettudományos fejlődéshez is közel állt: „Az 1848-as év reményeivel a feuerbach-i filozófia csillaga is lehanyatlott. A csüggedés kora, amely most beköszöntött és a visszafelé igyekvő hatalmaknak utat nyitott államban és társadalomban egyaránt, e gondolkodó létszerető optimizmusával már nem volt rokonszemű.” („Über den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte”, In: *Reden und Aufsätze*, Leipzig 1913. 29. o.)

⁹⁴ *A hazai bölcsészet jelene*, 18. o. (Kiemelés tőlem – K. E.) – Itt is utaltunk a religiózus harmonisztikai filozófiák nagy számára, ill. arra a törekvésekre, hogy a maguk javára döntsék el a filozófia helyzetét.

⁹⁵ „Horváth Cyrill”, In: *Filozófiai és esztétikai írások*, 25. o.

régi intézmények halomba dőltek”, s még nagyobb volt a nézetkülönbség az ezt követő lépéseket illetően.⁹⁶

A „józan ész” teljes problémakörének a közelmúlt történeti és politikai eseményei mérhetetlen aktualitást adtak. Erdélyi itt maradéktalanul érvényre képes juttatni a saját filozófiai koncepciójában rejlő nagyobb intellektuális erő és érzékenységet. Ezt mondja: „[. . .] mi elsőséggel jár az, ha népnek, minő a magyar, mely annyiszor volt már hajlandó könnyelműsége, hogy bizony nem lehet féltetni, mintha meg találna szakadni a rettentő nagy gondolkodásban, ha népnek, minő a magyar, egyre az ajáltatik, mint tanulni nem kell, hanem csak tudni – a józan ész szerint? Édes józan eszem! beh felvitte isten dolgotat! De mind a mellett nem terem-e meg igen könnyen a józan ésszel babona, tudatlanság, tespedés, minden erkölcsi és anyagi rossz a dőghalálíg?”⁹⁷

A „józan” ész e bírálatában szépen jelentkezik együtt a közvetlenség hegeli meghaladása és a történetiség szempontja: „[. . .] a józan ész elméletét elrontották a bölcsezsékek, midőn többet csináltak belőle, mint a mi; többet fogtak rá, mint a mennyi tőle telik. A józan ész idom, mely felsőbb rangú nevelés, művelődés nélkül természetesen tud s ítél s annál pontosabban, mennél szűkebb körre van szorítva. [. . .] De alkalmazzuk csak felsőbb ismefokon, kérdezzük ítéletét túl a szomszédos közvetlenségen, meglátjuk, minő sokképpen török ki az emberből az előítélet, önfejű dacz alakjában, de együgyűen sőt nevetségesen is majd. *Emlékezzünk vissza elmúlt néhány évünk tapasztalatira, ki volt, a ki okot is tudott mellette mondani, hogy jobb a régi mint az újmódi gazdálkodás? Széchenyit rendesen a józan ész nevében ostromolták . . .*”⁹⁸ A józan ész érvényességi körének kijelölése, a kérdés egzakt *filozófiatörténeti szituálása*, kortörténeti *aktualizálása*, valamint a vitában mások által alig tudomásul vett *konzervativizmusának*⁹⁹ kimutatása önálló teljesítménnyé avatják Erdélyi kritikáját.

A *nemzet*-probléma sok további vetülete is helyet kap e gondolatmenetben. Szon-taghék meglehetősen gyenge lábakon álló, ám annál nagyobb hangerejű hadjáratát a nemzeti filozófiáért egyszerűen fonákjáról világítja meg: „[. . .] nem található bölcsészeti

⁹⁶ E probléma is választóvizezt jelentett a nemesi, ill. népies típusú polgárosodás ideológiai megfelelői között. Emeljük ki, hogy a népies típusú polgárosodás nem szükségszerűen eszmei vereségként, vagy éppen az utolsó lehetőség valóra-nem-váltásaként élték meg 48–49-et (még akkor is, ha nekik is rendkívüli vérvesztéseget okozott ez), amíg a nemesi típusú polgárosodásnak búcsút kellett vennie az érdekegyesítés korábbi koncepcióitól, ill. mással kellett helyettesítenie azt.

⁹⁷ *A hazai bölcsészet jelene*, 41. o. – A gondolatmenet így folytatódik Erdélyinél: „[. . .] minden nagy dolgon, mely az emberiséget elővitte, a gondolkodás mély és komoly, nyugodt és fenséges nyomai látszanak.” (Uo. 41–42. o.)

⁹⁸ Uo. 70–71. o.

⁹⁹ Nemcsak a filozófia, de számos más területe is a művelődésnek ekkor találta szemben magát a *tudomány módszertan* kontra *józan ész* kérdéseivel. Talán nem érdektelen, ha a nemzetgazdász Kautz Gyulát idézzük: „[. . .] jele fejletlenebb állásponturnak továbbá az, hogy a közgazdasági *naturalisták* [. . .] száma közöttünk aránylag igen nagy: a kik ugyanis azon hiedelemben, mintha nemzetgazdaságban érvelések és deductiókra is, úgy mint a napi politikában, a *puszta józan ész* elégséges volna, minden komolyabb tanulmány nélkül az indítványok és tervezetek egész özönével lépnek fel, sőt a mi veszélyesb, *sophismákat*, *áltanokat* tömegesen ültetnek át a közéletbe vagy irodalomba, s így a valódi tudományosságot [. . .] megmérgezik, annál is inkább, mivelhogy ilyen tervekben és tanokban rendesen a nagy tömegek érdekei szerepeltetnek, s így a közönség ama *sophismákat mohó készséggel fogadja és vallja.*” (*A nemzetgazdasági eszmék fejlődési története és befolyása a közviszonyokra*, Heckenast Gusztáv kiadása, Pest 1861, 496–497. o.)

nemzet, mikép nem található nemzeti bölcsészet”.¹⁰⁰ S ezt éppen a nagy nemzetek példájával indokolja: „Sem az angol, sem a francia, sem a német[.] sem tőn egyebet, mint forgott a gondolat művelése körül — bizonyos eszmefokozat vagy kategóriák szerint; és így minden nemzet bölcselkedése nagy közös együvé munkálás a bölcsészet templomának fölépítéséhez, nem valami különös nemzeti ösztön, hajlam után, hanem az *emberi ész egyetemességénél* fogva.”¹⁰¹ A nemzeti szempont Szontaghék szájíze szerinti követelését így magyarázza: „... az játszik lidérczi játékot [Szontaghékkal], hogy a *különösséget*, minő a nemzetiség, egyetemessé óhajtják tenni, midőn bölcsészetre is át viszik, mely pedig egyetemes igazságok tudománya. [.] az egész nemzeti bölcsészet kérdése csak mint kezdet vagy folytatás található fel a tudomány történetében. Ha tehát mondatik: van görög, francia, angol, német stb. bölcsészet, ez nem ezt teszi, mint a lélektani úton járó filozofok akarják, hogy talán eme nemzetek oly saját bölcsészettel élének, minő nyelvök, hanem azt, hogy bizonyos mértékig, többé kevésbbé volt befolyásuk a tudomány fejlesztésére, virágoztatására. Mi ránk nézve sem az következik, hogy tehát legyen magyar bölcsészet is, hanem az, hogy szellemi becsünk, s nemzeti méltóságunk tekintetéből, az igazság iránti hódolatból igyekezzünk befolyjni az isteni és emberi dolgok ismeretének tudományába, s helyet foglalni a gondolkodó, eszmélkedő népek között.”¹⁰²

A „különösség” és „egyetemesség” szembeállítás, ill. egysége is alapvetően megfelel filozófiai kiindulásának. „Különösség” és „egyetemesség” kérdéskörében is — ha talán szükségtelenül is — alá kell húznunk, hogy itt sem szimpla, mechanikus leckefelmondással van dolgunk. Világosan akcentuálja, hogy *lehetetlen tudományos kritériumokat találni egy „különös” nemzeti bölcsészet számára*. S a nem létező tudományosak mellett a bizonynyal létrejövő *nem-tudományosakra* is rámutat. Fontos összefüggést mond ki a partikularitás általa elítélt fölfogásmódjának egy újabb, teljesen valóságos következményét mérlegelve is: „[.] a nemzetiség csatornáján veszélyes előítéletek nyomakodtak be hozzánk a bölcsészet dolgában. Az angol persze és (sic!) francia iparos, gazdag nemzet; van politikai ereje, nagysága, tekintélye, mert, úgy mondják bölcsészeink, szereti a gyakorlati műveltséget, a produktív ismereteket; s mindezt a józan filozófiának köszönheti. Ez a tétel azért nem bizonyít semmit, mert nagyon sokat akar bizonyítani. [.] *Sok történetik az életben a bölcsészet minden híre tudta nélkül. S ha oly messi visszük a bölcsészet felelősségét, nem tudom, hol állapotunk meg vele*. Mert a produktív tapasztalati ismeretek kutatása is lehet veszélyes, szédítő, legalább azon bölcsészet szempontjából, mely az életrealitást, a gyakorlatit papolja, s ebben különösen az angolokat dicséri. Az angol igen derék nép, mind a mellett olyan impraktikus vállalatokra is veti fejét, minőtül a becsületes magyar ember nem magát, hanem jó házi kutyáját is oná . . .”¹⁰³

Filozófia és nemzet viszonyának elemzése során azután igazi szándékát, a *kezdés*, ill. *újrakezdés* koncepcióját is megfogalmazza. Jellemző a magyar művelődés egészének akkori helyzetére is, hogy ezt még remekívű gondolatmenetének zárásakor sem *konkrét*

¹⁰⁰ *A hazai bölcsészet jelene*, 56–57. o.

¹⁰¹ Uo. 56. o.

¹⁰² Uo. 54–55. o.

¹⁰³ Uo. 60–61. o.

programadó, hanem *visszatekintő, leíró módon* teszi: „[. . .] hogy micsoda bölcsészetet honosítson meg valamely nemzet, ez nem esze és érzékisége valamely szerencsés arányától függ, hanem igen sok mástól, mit egy szóval bátran nevezhetünk a népek jó vagy balsorsának. A német más körülmények között épen oly gyakorlati lehetne, mint az angol, vagy legalább nincs megmutatva, hogy minden ez állapotban maradna . . .”¹⁰⁴ Azaz: vessünk számot sorsunkkal, nyomban tudni fogjuk, milyen filozófia kell nekünk. Megfogalmazásában érdekesen keveredik a magyar helyzet sajátossága okán a hegeli ésszerűség a fichtei autonómiával: „Ki milyen ember, olyan filozófiát választ magának.”¹⁰⁵

Nem felesleges talán, ha most néhány, teljességre igényt nem tartó mozzanatban azt idézzük föl, mit emel ki Erdélyi még a hegeli gondolkodásból. Röviden és pontosan követi a hegeli fölfogást a filozófia „életrevalóságáról”: „[. . .] az eszme épen azért életrevaló, mert minden különbségek, ellentétek sőt ellenmondatok megvannak benne mint rejtve dülő és forró, állító és tagadó elemek, mert ez útja a létesülésnek. És e ponton igazán az elmélődés (speculatio) magasságain vesszük magunkat észre, hol minden csupa ellenmondás, vagyis ellenmondások egysége.”¹⁰⁶ Történetileg is professzori egzakttsággal ábrázolja a filozófia geneziséét: „A francia materializmust[. . .] a német idealizmusnak kelle más oldalra kiegészíteni, s ez megtörtént részben már Kanttal, de teljesen Fichtével, Schleiermacherrel, s oda dőlt el a filozófia sorsa, hogy az eszmeiség ismertetett el végtelen alaknak, mely a tapasztalatot is magába veszi, uralkodó elvnek, mely után a lét is kimagyarázható, az anyag és szellem a legfelső fokon összehozható . . . Hegel [. . .] összefoglalván mindazon fokozatokat, melyeken a gondolat fejlődése áthaladott, rendszert alkotta belőlük, melyben a tapasztalat mint kezdő ismerési mód épen úgy megleli méltatását, mint a legfellebb eszmeiség.”¹⁰⁷ Nem érdektelen megemlíteni, hogy még Reid-ábrázolása és -értékelése is igen nagy mértékben a hegeli filozófiatörténetre támaszkodik.¹⁰⁸

Erdélyi jól látja a hegeli filozófia kiindulópontjának eltérését Kanttól. Amíg *A tiszta ész kritikája* ismeretelméleti kiindulópontú, a Fichtéből induló fejlődés a *tudattartalmak* vizsgálatából indul ki. Erdélyi feltehetően erre utal következő megjegyzésében: „[. . .] a kérdés nem az: mikép jó rend az emlékekben, felfogásban megtartott képek különféleségeiben, hanem az: mikép változik tudattá avagy csak egyetlen kép is; mikép lesz a benyomásból tudat?”¹⁰⁹ A történelmi folyamatban kialakuló emberi tudat mélyülő, gazdagodó fogalmiságát, valamint az immár ezzel a fogalmisággal a valóság felé forduló megismerés alig lekötázható, bonyolult partitúráját azonban nem tudja, vagy nem akarja már visszaadni. Okfejtése így nem képes igazán érzékeltetni absztrakciónak és történetiségnek egymásba nyúlt, egymással fejlődő szintézisét, s ezért óhatatlanul kevésbé meggyőző: „A szellem az anyagban is megleli a szellemet, az ész: belső a belsőt. Mert ha nem tudhatok mást, mint magamat, nem egyebet, mint a mi magamban van, mikor a szellem, mint valamely eszmei tériség, foglalatjává, rövid kivonatává leszen a térben és időben megjelenő természetnek, világnak,

¹⁰⁴ Uo. 62. o.

¹⁰⁵ A híres mondás eredetije: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist . . .” Vö. *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter et. Co., Berlin 1971, I. köt., 434. o.

¹⁰⁶ *A hazai bölcsészet jelene*, 20. o.

¹⁰⁷ Uo. 64–65. o.

¹⁰⁸ Uo. 78. o.

¹⁰⁹ Uo. 124. o.

egyezőleg ama régi mondattal, hogy az ember kis világ a nagy világban.”¹¹⁰ Amíg Hegel-nél végső soron a *konkrét–tárgyi mozzanatok* mozgásának megőrződe-megszüntetése alkotta a „szellem” mozgását, addig Erdélyinél esetleg csak hely, motiváció vagy más összetevők hiányában, a „szellem” néhol éppúgy „magától” mozog, mint mondjuk a vallásban. Ez annál is figyelemreméltóbb, mert ezzel ellentétes, hérakleitoszi dinamikát árasztó megfogalmazásai is vannak.¹¹¹ Helyenként önkényessé válnak így a hegeli terminológiához egyébként igen közelálló fejtegetések is. A hegeli *szükségyszerűség* gyakran az *esetlegesség* képét mutatja: „[...] midőn a szellem a tudat alsóbb fokát meghaladta, nem vált meg ettől végkép, hanem magával emeli azt minden következő magasabb fokra, mint eredményt, mint tanulságot, mikép esztendeinket az életben. . . A mai bölcsészeti tudalom már nem oly egyoldalú, hogy kizárná a tapasztalást, nem is oly önhitt, hogy teljesen újnak, eredetinek hirdetné magát; hanem igenis oly hiszemben van maga felől, hogy minden előzményeket méltat, elfogad a magok helyén; s nem nyugszik egyes fejekben, hanem az idők és emberek meggyőződésében, mikor világ- és korszellemnek halljuk közajkon neveztetni.”¹¹² Nem vállalhatjuk, hogy kitaláljuk, miért hat a nagyszerű Hegel-ismerő, e filozófiát nem kevés vetületében önállóan és magabiztosan, a mindenkori problémára erőltetés nélkül alkalmazó Erdélyi ezekben a kérdésekben erőtllenül. Része lehetett benne a „kész”-ből, a „felül”-ről való dikciónak, amellyel, mint mondtunk, egyet tudunk érteni, csak épp – utólag – célravezetőnek nem látjuk.

Ez a kérdés *érintkezik* egy másikkal is. Ahogy Szontaghék nem vettek tudomást a ifjúhegeliánus kritikáról (mint láttuk, csak akkor tették ezt, amikor legnyilvánvalóbb, „propagandisztikus” érdekeik fűződtek hozzá), úgy Erdélyi sem foglalkozik velük. Az ifjúhegeliánus kritikák (Feuerbachét is beleértve), ha eltérő mértékben és tartalmakkal is, de mind elvégezték azt a megkülönböztetést, amit legszemléletesebben a Feuerbach-hatás után Hegellel szembenező Marx fogalmazott meg: elválasztották a hegeli rendszer „küllémét” e filozófia univerzális tartalmaitól. Ezzel összefüggésben abban látjuk Erdélyi Hegel-interpretációjának filozófiai szempontból legnagyobb problémáját, hogy nem volt képes ennek a gondolkodásnak antinomikus szemléletmódját az akkori magyar valóság *ellentmondásaira* irányítani. S ezzel az aktualitás kérdését is megválaszoltuk egyben. Semmiképpen sem akarjuk azt sugallni, hogy Erdélyi megállt volna a „küllém”-nél. Erről nincs szó. Erdélyi középutat választott, gyakran *utalt az antinomikus szerkezetekre*, mégis a *progresszív szintézist* hangsúlyozta. Igen pontosan fogalmazza ezt már 1854-ben is, a „Horváth Cyrill”-tanulmányban: „Jól esik[. . .] hallani értekezést, mely a legelső tételekben már azonnal észrevéteti az olvasóval, hogy békére törekszik az anyag és a szellem, a tárgy és alany, a lét és tudat között; mert hiszen nem az-e a feladata minden filozófiának, hogy fölfedezze a közbeeső magelláni szorost a két világ között, és salto mortalek nélkül verjen hidat egyikről a másikhoz?”¹¹³ Le kell szögeznünk persze, hogy ellenkező eset-

¹¹⁰ Uo. 126. o.

¹¹¹ Például: „Horváth Cyrill”, i.k., 22–23. o.

¹¹² *A hazai bölcsészet jelene*, 126–127. o.

¹¹³ „Horváth Cyrill”, i. k., 20. o. F kiegyenlítő, progresszív szintézis elvét Erdélyi a „műbölcsészet” összefüggésében is megfogalmazza, ami e területen természetesen egészen másképp cseng: „. . . a műbölcsészet, a nélkül, hogy elvontan, egymástól külön szaggatva nézné a költészet korait:

ben teljes bizonyossággal megíósolhatóan *került volna kívül a filozófiai diszkutabilitás határain*. Mégsem Erdélyi Hegel-értelmezésének ilyen vagy olyan sajátosságában látjuk a művében részletesen fölvezolt filozófiai művelődés korlátozott kisugárzásának legvégső okát. Hátráltató, elleneható tényező a politikai és társadalmi élet szférájából önmagában annyi volt, hogy ez majdhogynem fölöslegessé is teszi az okok további boncolását. Tanulmányunk utolsó részében teszünk kísérletet arra, hogy érékeltesük azokat a kiterjedt dimenziókat, amelyeket az ötvenes-hatvanas évek magyar hegelizmusa elért, noha ezt nyilvánosan alig ismerte be valaki. Erdélyi a maradéktalan valóságot foglalja össze már 1854-ben, amikor a hegelizmust nevezi a legelterjedtebb áramlatnak: „Bármit mondjanak is tehát[...] a győzelmi tábor hívei, hogy Hegel le van verve: nem hiszem, mert az ellenkezőt látom...”¹¹⁴ E koncepció elsősorban mégis azért nem lett átütő erejűvé, mert hiányzott az a társadalmi réteg, mely céltételezéseit erre építette volna. Ez a hiányzó vagy nem elégséges készítés oltja ki Erdélyiben a szuggesztivitás tüztét. Az ötvenes években szinte „eltűnt” Erdélyi mellől (is) az a plebejus új értelmiségi réteg, mely 1848 előtt a népies színezetű polgárosodás szociális hordozója volt. Ebben a fizikai megsemmisülés, a megtorlás, az emigráció, az önkényuralom intézkedései, a lehetetlenné váló megélhetés egyképpen szerepet játszottak. E réteg akkori fölmozsolódása tartós állapotot vezetett be – a dualizmus idején hasonló csoportok már nem is voltak képesek artikulálni önmagukat.

Érdekes tény, hogy amit Erdélyinek nem sikerül világosan *érékeltenie* 1857-ben, nehézségek nélkül tudja *megvalósítani* filozófiatörténeti műve, az 1867-ben megjelent *A bölcsélet Magyarországon* egészének szellemében. Nem fejt ki tételesen, hogy *mi az a „hegeli ésszerűség”, amit történelemszemléletként a magyar művelődésnek ajánl*, de a mű üzenete mégis megmutatja, mit tartott Erdélyi a hegeli filozófia meghonosítása igazi aktualitásának.¹¹⁵

MENTOVICH MATERIALIZMUSA

Tárgyalt korszakunk további önálló, új filozófiai koncepciója Mentovich Ferenc „új világnézete”, a *materialista filozófia*. Nem tagadja, hogy műve Vogt, Büchner, Moleschott és mások tételeire épül. Ne felejtjük, hogy ez a magatartás nemcsak pontosan megfelelt a filozófia *alapítási* korszakának, de harmonizált a német materializmus alapelveivel is, amennyiben *ez a természettudományos fölfogás a maga igazságtartalmát mindenekelőtt az általa képviselt és kiindulópontként elfogadott tudományos tételek igazságából eredeztette*. Erről mindenképpen szólnunk kell majd a későbbiekben, itt csak annak érékelte-tése fontos, hogy Mentovich e gesztusából ne siessünk kiolvasni műve másodlagosságának

maga folyamatosságában veszi a szellem életét; egyik időt a másikba igtatja s vezérli át, összekötven mint kell, a fejlődés lépcsőit, irányait, mint ugyanegy szellem nyilatkozásait.” („Petőfi Sándor”, 1854, In: *Pályák és pálmák*, 344. o.) Ugyancsak 1854-ben, egy más helyen, ki is mondja: „A bölcsész ott nyugszik meg, hol az ellenmondatok összébékülnek.” („Czuczor Gergely”, i. m., 308–309. o.)

¹¹⁴ „Horváth Cyrill”, i. k., 19. o.

¹¹⁵ E mű néhány részlete (pl. Mátyás korának ismertetése) árulkodik legegységértelműbben erről: józan, tárgyyszerű, objektív szemlélet a magyar történelem kérdéseiben, s persze a tevékeny munkálkodás állandó szükségszerűségének hangsúlyozása a művelődés területein.

bizonyítékát. Kétségtelenül ez az alapelv az, melyre Mentovich következő szövegében is utal: „Mi, kik nem keressük az eredetiséget, kik nem tartván szükségesnek az egyszer fölfedezett igazságot másodszor is fölfedezni, megelégszünk annak egyszerű odábbmondásával: semmi kisebbítőt sem találunk e szemrehányásban [hogy ti. a német materialisták fő téziseit veszi át].”¹¹⁶ Önállósága a vitairat nagyszerű polemikus képességeiben, kielélt példaanyagában, valamint abban mutatható ki, hogy természetszemlélete mestereinél jelentősen történetibb. A művet 1863-ban írta, megjelenni viszont az csak 1870-ben tudott. S bár 1863-ban Mentovich „minden lehető elkövetett szellemi szülőtte(m) megszabadítására”,¹¹⁷ a hatvanas években a mű „példányai emésztő lángoknak lőnek marta-lékul adva”, azaz a cenzúra utasítására megsemmisítették azt.¹¹⁸

Az ötvenes-hatvanas évek Vogt, Büchner, Moleschott nevével fémjelzett német materializmusa voltaképpen mind a mai napig nehezen érthető, furcsa értékelési bizonytalan-ság áldozata. Igaz, hogy a természettudományok újabb eredményei nem egy ponton

¹¹⁶ *Az új világnézet*, sajtó alá rendezte, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Hajós József, Kritérium Könyvkiadó, Bukarest, 1974, 165. o. Nincs terünk arra, hogy *Az új világnézet* vitairatként részletei-ben ismertessük. Csak látszólag paradoxon, hogy épp az egyezményes Szontagh követel „életre-valóság”-ot a filozófiától, amíg polemikus képességei egyértelműen Mentovichot avatják a „legéleltre-valóbb”, legvitálisabb szerzővé... Nem véletlen, hogy Mentovich a negyvenes években jár Berlinben, az ifjúhegelianus vitairadalom fénykorában.

¹¹⁷ *Az új világnézet*, 104. o.

¹¹⁸ Uo. 63. o. – A német materialisták közül Moleschott az, aki e filozófia korabeli politikai-társadalmi beágyazottságát a legélesebben okfejtése élére állítja, s e szavai mottóként is állhatnának e filozófia értékelése előtt: „Napjaink kormányainak sorsa Isten kegyelmével áll vagy bukik. A nép emberi belátásáért küzd. Sem a nép, sem a kormány nem gondol már a kegyelemnek a belátással való kibékülésére, egyikük sem hisz 1852-ben egy olyan egykori párt okosságában vagy méltóságában, mely egyesíthetné az isteni megvilágosodás és az emberi szabadság ellentétét... Olyan korban élünk, amikor királyok és papok polgárokkal harcolnak azokért az építőanyagokért, amelyek a művészetet és a tudományt új világrenddé építhetik ki... És ennek ellenére a kinyilatkoztatás és a megismerés [...] a tudomány területén éppúgy szembenáll egymással, mint az államéletben. Bal és jobb között éppoly meggyőződésel kell választanunk ott, mint itt, ha biztosítani szeretnénk magunknak azt a bizalmat, mely mindenütt csupán a szemlélet és az alapelvek feltétlen következetességének jár ki.” (*Der Kreislauf des Lebens*. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe, Mainz 1852. – Utánnyomva: Vogt, Büchner, Moleschott: *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Akademie Verlag, Berlin 1971, I. kötet, 35. o.). Nem érdektelen adalék az sem, amit Gyulai az ötvenes évek közepén kénytelen írni grófi tanítványa anyjának: „A gróf úr ő Excellenciája nem rég azt írta Tamás grófnak, hogy a *clerus igen rossz néven veszi Berlint s fél az itteni anticatholicus szellemtől*...” Majd – megnyugtatóul – ezt fűzi hozzá: „[...] a porosz kormányon és egyetemeken pietista protestáns szellem uralkodik, mi sokban hasonlít a catholicus ultramontanismushoz...” (*Gyulai Pál levelezése 1843-tól 1867-ig*, sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Somogyi Sándor, Akadémiai Kiadó, Bp. 1961, 256–257. o. Kiemelés tőlem – K. E.) Nagyon jellemző a kezdődő dualizmus kori „kedélyesség” vissza-pillantása Mentovich művének elkobzására és megsemmisítésére. Réthy László Marosvásárhelyről, mint a filozófusok városáról ír: „Ott e levegőben van meg valószínűleg az őس görög irányzat. Erre mutat egyebek közt a Mentovich tanár esete is. Ő tudvalevőleg mint jeles számtantanár és kedves költő költözött oda Nagy–Kőrösről. Egypár év alatt aztán, mikorra költeményei második füzetét várták tőle tisztelői – egyszerre meglepte a világot az *Új világnézet*” című munkával. Ez olyan rendkívüli meglepetést szült, hogy Pálffy Mór ő excellenciája, Magyarország akkori „nagy ura” nyomban le is foglaltatta Kertésznel Pesten. Brassai és Greguss mégis megsejtették valamiképp, s olyan mérges polé-miát kezdettek ellene, mintha ők is vásárhelyiek volnának.” Vö. „A philosophusok városa”, *Vasárnapi Ujság*, 1873/13. sz.

alaposan módosították anyagfogalmukat, vagy más nézeteiket, s ezzel természetesen ezek filozófiai konzekvenciáit is.¹¹⁹ Hogy ez filozófiai jelentőségüket csökkenthette, nem egészen méltányos, hiszen (s ezt Mentovich maga is megteszi) az új tudományos eredményeket mindenkor készek elismerni és filozófiai következményüket ennek megfelelően módosítani. Teljes mértékben vonatkozik ez Mentovichra is: „Mi nem mondjuk, hogy képesek vagyunk az anyag kimerítő s a magas szemöldökű filozófia igényeit kimerítő definícióját adni [...], de vajon azért kevésbé állnak-e meg az anyag kétségtelenül konstatírozott és eddigelé teljesen fölismert tulajdonságai, mik közé tartozik, hogy az meg nem semmisíthető, hogy az *halhatatlan?*!”¹²⁰ Az átfogó értékelési bizonytalanság további oka, hogy olyan komor, katasztrofista erkölcsi vagy történelmi fatalizmust vetítettek bele műveikbe (vagy olvastak ki ezekből), amelyek nem fogadhatók el adekvát olvasatoknak.¹²¹ Így kényszerül a derült kedélyű Mentovich is arra, hogy műve egy-egy fejezetét már magukból a címekből is világossá váló ellenvetéseknek szentelje („A szabad akaratról”, „Az újabb materializmus befolyása tudományra, művészetre és erkölcsre”). Brassai ellen intézett szavai a kor materializmusának fogadtatását egészében is helytállóan jellemzik: „A civilizált hadviselés szerint egy ellenséget, mely erős állást foglal el, addig nem lehet megadásra bírni, míg *pozíciójáról le nincs szorítva*. Megvártuk volna tisztelt ellenfelünktől, hogy megtámadásában e taktikát kövesse. Miután az újabb materializmus nem csinál titkot belőle, de nyíltan bevallja a tényeket, melyekre erős meggyőződését fekteti: tisztelt ellenfelünk teendője lett volna határozottan kimutatni, hogy azok a *tények hamisak*, az azokra épített *következtetések* [...] *meg nem állhatnak*.”¹²² Ezzel voltaképpen az egész ötvenes évekbeli materializmus-vita lényegét is kimondta: az egyik oldalon tények hangoztak el, míg a másik oldalról erre nem jött cáfolat. Mit szóljunk olyan ellenvetésekhez, hogy alig hoztak újat a XVIII. század materializmusához képest, vagy hogy e filozófia sikere összefüggésben állt az „értelem és történelem iránti kétségbeesés” eluralkodásával (az előbbi pl. Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 7. kiad., 1927, az utóbbit többek között Windelband is megfogalmazta: *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*, 1909)? Mindkét összefüggés tartalmas, mégsem lehet összecserélni magának a materializmusnak a problematikáját annak a fölvevő közegnek, közönségnek, elsősorban politikai és társadalmi okokkal motivált reakciójával, amely néhány fontos materialista tételt „módosított”, majd azokra így reagált. A történelem ésszerű haladására vonatkozó teleológia nem összemérhető a materialisták képviselte

¹¹⁹ Ez a materializmus egyébként *nem hogy nem igyekezett olyan kérdéseket eldönteni, melyek kívül estek illetékességi körén*, de éppen némi *bizonytalanság* volt rá jellemző, amikor filozófiát alkotott az új tudományos szemlélet alapján. Ezzel függ össze, hogy gondolataik túlnyomó része *negatív, kritikai*, s az ellenük irányított ellenvetések sem a valódi filozófiai problémák kibontakozását segítették elő.

¹²⁰ Uo. 87. o.

¹²¹ Az egyik legszembeeszköbb „beleolvasat” Vogt azon híres kijelentését kísérte, mely a „gondolatok” fiziológiai megalapozottságát jelentette ki. Az egész anyagot ma olvasva itt is bebizonyosodhat, hogy Vogt maga ebből semmilyen olyan következtetést nem vont le, amelyet ellenfelei mintegy „szájába adtak”. Árulkodó a materialisták ellenfeleinek e „tulajdonító” eljárására nézve Carrière műve, a *Der heutige Materialismus vom sittlichen, rechtlichen und sozialen Standpunkte* (Würzburg 1858), ahol már a cím tartalmazza, hogy őt a materializmus „erkölcsi”, „jogi” és „szociális” álláspontjára, nem pedig tudományos vagy netán filozófiai szempontból érdekli. . .

¹²² Az új világnézet, 80. o.

anyagelvű „idealizmus”-ellenességgel, a gondolkodás fiziológiai meghatározottságainak materialista kutatása és bizonyítása nem meríti ki maradéktalanul a szabad akarat összes lehetséges filozófiai kérdésfeltevését, az emberi szellemiség problémái nem merülnek ki az „anyagon uralkodó szellem” elképzeléseivel szembeszálló materialista álláspontban stb. *Az össze nem mérhető problémák diszkreditáló célzatú gondatlan azonosításai* az ötvenes évek német anyagelvűségének értékelését máig befolyásolják, s ez nem csak a materialisták tényleges fogyatékoságaiból következett így. Az alapvető konfliktus természetesen az volt, hogy a veszített forradalmak Európájában, a religiózus konzervativizmus restaurációjának korában a német materialisták következtetései kivezettek a possibilitás szférájából. Hogy pl. nálunk mennyire „gyakorlatiak” voltak ezek a kérdések, mutatja Csengerynek egy 1856-ból származó levele, mely egyben dolgozatunk más összefüggéseihez, így az irodalmi Deák-párt elemzéséhez is hasznos adalékokat szolgáltat: „[. . .] régi tervem a Revue; újra meg újra fölmelegítem koronként, mihelyt rést látok valószínűsítésére. Eötvös tervemet közlő gróf Károlyi Istvánnal. Ez föltételül tűzte: keresztény alapon. Mindnyájan ez alapon működünk; de tudod mit teszen ez azok szájában, a kiknek befolyása alatt áll ama jó gróf[. . .], a mi hagyományokba ütközik, nem keresztényi. A geológia istentelen tudomány, mert másképp adja a föld alakulását. Az asztrológia sem bírja tetszésüket, mert hiszen több ezer évet tesz föl, míg egyes csillagokból leérkezett ide a világosság, mint a mióta a világ fönn áll. A nyelvek egyetlen törzsből erednek, s a ki uraltáji stb. nyelvről beszél, eretnek . . . Ilyen körülmények közt, föltételesem, nem fogadtam el Károlyi ajánlatát.”¹²³ És Csengery egyáltalán nem állt a természettudományos materializmus álláspontján . . .

Világosan és egyértelműen helyezi el Mentovich az „új világnézet”-et a kor politikai rendszerében is: „A materialisták képezik a tudományokban a szabadelvűek pártját, s nincs más céljuk, mint előítéletek helyett az igazságot juttatni diadalra.”¹²⁴ Mentovichnak következő kérdése ezt az evidens összetartozást fejezi ki: „[. . .] nem győzünk eléggé csodálkozni, hogy ki a politikában szélbali szabadelvűségéről annyira ismeretes – hogy lehet tudományos kérdéseket illetően oly nagy – pecsovics.”¹²⁵ Aligha tévedünk, ha a később megszilárduló magyar liberalizmus és pozitívizmus szerves és magától értetődő kapcsolatára gondolunk most, hiszen az ötvenes években még a német materializmus is tájékozódó gesztussal közelít a klasszikus, elsősorban a comte-i pozitívizmushoz, a „materialista” és a „pozitivist” tudományosság átfedései ekkor még nem magától értetődőek.¹²⁶ *Részint már a későbbi fejlemények ismeretében is világos, hogy a liberalizmus e korszakban nem meríthetett támaszt a természettudományok fejlődéséből, a tudományos*

¹²³ Csengery Antal levele Gyulaihoz, Pest, 1856. máj. 20., In: *Gyulai Pál levelezése*, i. k., 274. o.

¹²⁴ *Az új világnézet*, 69. o.

¹²⁵ Uo. 216. o.

¹²⁶ Ludwig Büchner 1856-ban foglalkozik először materializmus és pozitívizmus lehetséges kapcsolatával („Die Positiven oder: Eine neue Religion”, In: *Aus Natur und Wissenschaft*, Leipzig 1869, 2. kiadás). Önálló, kerek világképként értelmezi Comte pozitívizmusát, és kitér a két filozófia minden lehetséges érintkezési pontjára. Szögesen ellentétet ezzel Comte ötvenes évek eleji álláspontja a materializmus megítélésének kérdésében (*Auguste Comte Conservateur – Extraits de son oeuvre finale*, Paris 1898). Itt a materializmust „veszélyes aberráció”-nak, egyenesen a pozitívizmus ellentétének nevezi, még pedig mind „politikai iránya”, mind „filozófiai jellege” miatt. (4. o.) Ezt azután azzal egészíti ki, hogy „szellemi reorganizációról” beszél, „a társadalom újjászervezéséről a tudomány alapján . . .”

racionalitás, progresszivitás *később* a pozitivizmus gyűjtőfogalmával jellemezhető együtteséből. Emiatt a minimálisra csökkent a magyar liberalizmus dualizmus kori fő sodrában a szellemi offenzivitás, *általában pedig az ideologikum*. Az, hogy még ez a fő áramlat sem rendelkezett átfogóbb ideológiával, alapvetően következett tehát e kényszerhelyzetből, amelynek kényszerjellege egyébként idővel majdnem teljesen elhomályosult a köztudatban. A kor Európájának szinte triviális, magától értetődő szövetsége ez liberalizmus és anyagelvűség között. Az a tény, hogy nálunk mégsem kel egyetlen „szabadelvű” sem Mentovich védelmére, rendkívül jellemző az önkényuralom viszonyai között szerveződő posszibilis magyar szabadelvűsége. Csengery így fogalmazza meg például, mit vár el egy természetkutatótól: „A valódi természetvizsgáló az által tűnik ki, hogy annak, a mit tud és nem tud, határaival teljesen tisztában van, s különbséget tud tenni a között, a mit a szó szorosabb értelmében vett valódi tudománynak nevezünk, és a között, a mi ama tágabb körű, inkább speculatív részhez tartozik . . .”¹²⁷ Világos, hogy „spekulatív” az, ami le akarja vonni a természettudományok filozófiai következményeit . . . Eötvös a természettudományos materializmus kérdésében gazdag és bonyolult álláspontok sorozatát sorakoztatja föl, példájául intenzív belső küzdelmének, amely a viszonylag egységes és közismert álláspontja *mélyén* meghúzódott. Tudjuk, mennyire becülte a természettudományok *módszertanát*. Ingerültségét viszont többször nem tudja leplezni, amikor a természettudomány vallásellenes következményeire gondol (pl. *Vallomások és gondolatok*, 947 §).¹²⁸ A természettudományok művelőin nem egyszer (s nemegyszer szinte gorombán) csúfolódik (1001 §; 1209 §). Gyakori gondolata materializmus és erkölcs összeférhetlensége (1138 §), de a természettudományok fejlődése általános társadalmi veszélyként is megjelenhet (1213 §). Amit azonban *erkölcsileg* elutasít, azt a *politika* szempontjából helyesli; ebből az aspektusból attól a politikától várja a jövő kérdéseinek megoldását, amely természeti lényként tekinti az embert és tudományos módszertannal dolgozik (711 §)! Bőségesen tulajdonít ő is olyan téziseket a materialistáknak, amelyeket ők soha nem mondtak, majd a materialista determinációt látja összeegyeztethetetlennek a liberalizmussal (!) (1480 §). Fontos mozzanata gondolati küzdelmének, hogy ő a kereszténységet mint ideológiát, mondhatjuk, pragmatikus szempontból igen nagyra értékeli, s az is foglalkoztatja, mi történik e pragmatikusan oly jól bevált „ideológia” időszerűtlenné válása után (1692 §). E „vívódás” további elemei is igen lényegesek lennének az ötvenes évek természettudományos materializmusának értelmezésében. Elmélyült elemzést követelne a következő kijelentés is: „Sem azon tudományos ateizmusban, mely a metafizikai spekuláció eredménye, sem azon közönyösségben, mely nemcsak napjainkban, de mindig létezett, semmi meglepőt nem látok. *De hogy valakinek hitét a természettudományban tett haladás ingathatja meg, ezt érteni teljességgel nem tudom.*” (974 §, kiemelés tőlem – K. E.) Eötvös is az „emberi méltóság”, „erkölcsi elvek”, „a polgári társaság”, „alapjaiban való megingatásá”-t veti a materialisták szemére, ami mutatja, hogy a föltevéseket nem a materialisták műveiből olvasta ki, hanem pontosan azzal az *utaló, tulajdonító attitűddel* fogalmazta meg ezeket, mely mintegy ezekkel az utalásokkal szerzett fölhatalmazást arra, hogy a materializmus „veszélyei”-re hivatkozva eleve el is ítélhesse azt. *Nem a két álláspont találkozik tehát itt sem.* A materializmusnak olyan, előzetesen előkészített, mintegy

¹²⁷ *Közgazdasági és közmívelődési dolgozatok*, Kilián Frigyes kiadása, Bp. 1884, 125. o.

¹²⁸ Lásd *Vallomások és gondolatok*, i. k.

„kipreparált” változata jelenik itt meg, amelynek elutasítása már magától értetődő. A kérdésföltevések zavarossága, a valódi viták hiánya, a materialista fölfogásból következő valódi nehézségek érzékelésének elmaradása, ehelyett szimpla verbális diszkreditálásuk egészen alantas élcéldéseknek is kiszolgáltatta a természettudományos materializmust. Mondanunk sem kell, hogy az ilyen élcéldések szintje még élesebb ellentétben állt azzal a ténnyel, hogy a materialisták sorozatban cáfolták meg azokat az egyre gyűrűlő próbálkozásokat, hogy a természettudományos törvények vagy tények eltérő értelmezésével bírálják őket. 1874-ben ilyen élcet olvashatunk a *Vasárnapi Újság*-ban: „Materialista filozófus. Ő fedezte föl, hogy a gép csak akkor mozog, ha fűtik, a kerék meg nem forog, ha kenetlen. Ergo meg kell kenni, különben éhen halunk.”¹²⁹

Mentovich példaanyagának egy-egy eleme radikálisan szabadelvű, s aktuális társadalmi-politikai mondanót hordoz. A velünk született ideák tanával szemben épp az eszmék „történelmi múltját” emeli ki, majd így folytatja: „A főntebbi tények elismerésével az idealista a szellemből egy elszegényedett urat csinálna, ki mindenéből kifogyván, a szomszéd parasztgazdához küld egy sütet kenyérért.”¹³⁰ Nem kevésbé „konkrét” következő megjegyzése sem: „Aki a szellemet lealjasítva képzele azáltal, hogy az az anyag produktumának, nem egy felsőbb származású erőnek tekintetik, éppen oly tévesen szól, mint az, ki például Hunyadi Jánosunk érdemeit csak azon esetben volna hajlandó elismerni, ha Zsigmond királytól veszi származását, és semmit sem akarna tudni félőle azon esetben, ha bebizonyulna, hogy egy Hunyad megyei egyszerű családból ered.”¹³¹

A német materializmusnak is mintegy immanens nehézsége volt, hogy a művelődés többi területeihez csak nagyon nehezen, vagy egyáltalán nem tudott kapcsolódást találni. E kérdésben Mentovich eljárása igen figyelemreméltó: ő a fejlődés során létrejövő „szellemet”, „történelmi jogát”-nak kiemelésével, mintegy önálló létszintnek tünteti föl: „Az eszme úgy áll elő, hogy az ember az őt környező világból a dolgokkal közös vonásokat kiszemeli, azokból egy úgynevezett szellemi képet állít össze, aztán felruházza ezt az igaz, szép vagy jó *predikátumával*. Ezen szellemi processzus azonban lassan történik, s azon idő óta jut tökélyre, melyben az emberi nem e földi lét színpadjára lépett. *Az eszme ezáltal bizonyos történelmi jogot nyer*, s az időben megjelenő egyesnek nincs többé szüksége ugyanazon szellemi processzust elejétől kezdve magában lejáratni: csak a már meglevőt kell magába fölvennie. Az eszme előállása történetének visszapillantása nélkül úgy tetszhetik, mintha az valóban velünk születnék.”¹³²

A magyar materializmus-vita nem mozgósította azokat a lehetséges elméleti-filozófiai kérdéseket, amelyeket az álláspontok magukban rejtettek. A legnagyobb vonalakban ez is megegyezett a németországi történetekkel – egyik esetben sem nyílt sisakú eszmecsere, de túlzás nélkül mondhatjuk, hogy látszat-kommunikáció folyt. A materialisták magabiztosan mutattak azokra az újkeletű fiziológiai, kémiai, biológiai fölismerésekre, amelyekre támaszkodtak. Ellenzőik, elsősorban „tulajdonításos” eljárásuk segítségével, olyan területeken támadtak, melyek voltaképpen kívül estek a materialisták koncepcióinak centrumán. Engelsnek igaza van abban, hogy a reflexiók szint szempontjából a természettudományos materialisták nem léptek túl tizennyolcadik századi elődeik apparátusán – ez

¹²⁹ Kóbor Tamás: „Levelek a szerkesztőhöz”, *Vasárnapi Újság*, 1874/1.

¹³⁰ *Az új világnézet*, 194. o.

¹³¹ Uo. 196. o.

¹³² Uo. 185–186. o.

egyébként már Feuerbach meghatározó közvetítő szerepéből is adódott.¹³³ Új helyzetet jelentett azonban, hogy ők viszont a bizonyított tudományos eredmények olyan sorára támaszkodhattak, amelyre sem a tizennyolcadik századi materializmus, de még Feuerbach sem gondolhatott. Jogos Engels másik ellenvetése is: a filozófia kategoriális dimenziói helyett „a polgári köznapi értelem” csapásain mozogtak.¹³⁴ Ugyanennek az érvnek torzítása azonban a nagy hatású Friedrich Albert Langénál már igaztalanak mondható: a természettudományos materializmus éppen tudományos eredményeire támaszkodva lépett föl a „jelenség—magábanvaló dolog” megkülönböztetés kanti kriticista formája ellen. Lange ezt azután úgy interpretálja, hogy a materialisták a magábanvaló dolog elutasításával a fogalmi megismerését utasítják el, s ebből spekulativitás, sőt a szubjektív idealizmus vádját mondja ki Büchnerék fejére.¹³⁵ *Ebből tehát az következne, hogy aki nem kriticista, az – szubjektív idealista!* Így jelentkezett az a rendkívüli helyzet, hogy azt az irányzatot bélyegezte az induló újkantianizmus „spekulatív”-nak és „szubjektív idealistá”-nak, amely *kizárólag* tudományos akart lenni, sőt, amelyet ráadásul, mint mondtuk, éppen *tudományos szempontból* ellenfelei közül megcáfolni nem tudott senki.

A CENTRALISTÁKTÓL AZ IRODALMI DEÁK-PÁRTIG

Négy filozófiai koncepciót érintettünk. Ezek mindegyike *művelődésalapító és -szervező* igénytel (is) föllépett. Van ugyan nyomuk a későbbi fejlődésben, de a magyar filozófia, a századfordulón végbemenő nagy megújulásban, egyikre sem támaszkodhatott közvetlenül.¹³⁶ Kiegészítjük most e négy kezdeményt a centralista csoport, a későbbi „irodalmi Deák-párt” filozófiai és tudománypolitikai nézeteinek elemzésével. A kor, s az ún. irodalmi Deák-párt hegei beütéseiről számos adatot találhatunk, s ez bizony teljesen

¹³³ Engels: „Karl Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatahoz”, MEM 13. kötet, 464. o. Az írás időpontja önmagában is meghatározó: az a korszak ez, amikor Marx a *Nyersfogalmazvány* problémáin dolgozik, a filozófiai-módszertani problémák nagy sorával kerül szembe.

¹³⁴ *Az új világnézet*, 185–186. o.

¹³⁵ Ismét Lange megoldása válik meghatározóvá: a természettudományos materialisták filozófiai kvalifikációját a kanti kriticismushoz való állásfoglaláshoz köti. Azt az alternatívát kínálja a materialistáknak, hogy vagy fogadják el a „Ding an sich” kanti fölfogását (amit azok tőle függetlenül már sorra azelőtt elutasítottak), vagy folyamodjanak az ismeret-kritika segítségéhez, és így mintegy „szubjektív idealistává” válva tételezzék, hogy megállapításaik megfelelnek a valóságnak. Megenged végül egy harmadik, mellék-lehetőséget is: az „intelligibilis” világ bevonását, mely a maga módján, tudományon és fogalmiságon kívül eső eszközökkel biztosítaná a tudományos kijelentések igazságértékének garanciáját. Nem ismertethetjük minden részletében ezt, az egész langei művet átszövő koncepciót, világos mégis, hogy a kanti kriticismus eredeti formájának elfogadása nem lehet természettudományos kijelentések igazságának kritériuma. Lásd erről *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. jav. kiadás, Baedeker kiadása, Iserlohn 1873, II. köt., 103–104. és 147. o. – A „Ding an sich”-ről lásd például Moleschott véleményét, aki az emberi megismerés korlátozottságát és relativitását a feuerbach-i „emberi mérték”-elvet oldja föl, és így nem lép be a kriticismus vagy szubjektív idealizmus rossz választási körébe („Der Kreislauf des Lebens”, In: *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, 288. o.). Lichtenberger kitűnő Németország-könyve, visszapillantva, találóan rögzíti e támadás következményeit a közfelfogásban: „A materialista dilettáns a filozófiában” (*L’Allemagne moderne*, Flammarion, Párizs 1908, 294. o.).

¹³⁶ A századfordulón föllépő liberális irányzatú gondolkodás kapcsolódása az eötvösi liberalizmushoz az eddigi kutatások alapján még nem tekinthető teljesen egyértelműnek, legalábbis abból a

megmagyarázza Erdélyi – első pillanatban talán meglepő – gesztusát, mely kora számos jelentősebb szellemében is *hegelianust* látott. Szalay hegelizmusa olyannyira közismert, hogy Szilágyi Sándor *A magyar forradalom férfiai 1848/9-ből* (Pest 1850) lakonikusan így jellemzi: „Még a márczius előtti napokban szerkesztője volt a Pesti Hírlapnak. Sok diplomatai ismerettel, még több nehézkességgel, s legtöbb hegelianizmussal bír.”¹³⁷ Horváth Mihály és Hunfalvy Pál hegelizmusáról is találunk említést.¹³⁸ Eötvös Hegelhez fűződő viszonyáról összefoglalóan Bényei Miklósnál olvashatunk, ahol is e Hegelhez-kötődést még el is túlozza a szerző; a Hegeltől átvett, a vele rokon motívumok meglétéből gondolkodásának dialektikájára következett. Bényei szempontjai, adatai mindamellett gazdagok és figyelemreméltóak. Eötvös Hegelhez fűződő viszonyának ányalatai hasonlóak a természettudományos materializmusra vonatkozó értékítéleteinek széles sávjához. Nyilvánvaló az a törekvése, hogy átvegye a hegelizmusból azokat az elemeket, amelyek megegyeznek saját legfontosabb nézeteivel (evolúció, liberalizmus, állam és társadalom megkülönböztetése stb.). E céljával Eötvös egyike annak a számos európai gondolkodónak, történésznek, jogásznak stb., akik ezen a módon vezették át a hegeli fölfogásmódot, annak módszereit és eredményeit az *evolucionista tudományosság terepére*. A *Vallomások és gondolatok* egyik aforizmája jó példa arra, miként lehet egy hegeli doktrinális összefüggést szinte ékezetnyi változtatás nélkül kizárólag leíró, tudományos, pozitív, tapasztalati kijelentéssé formálni: „A tapasztalat, hogy az emberi elme antitézisekben halad előre[. . .] általános . . .”¹³⁹ Az *Uralkodó Eszmék* egyik konstituáló mozzanata, az *eszmék sajátos omnipotenciája és valósággá való történelmi átlényegülése* Hegel nélkül egyszerűen elképzelhetetlen számunkra. Hasonlóra utal Bényei Miklós is: „Az *Uralkodó Eszmékben* a *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zárófejezetére[. . .] hivatkozott, amikor ezt írta: „Hegel a francia forradalmat a gondolat tettének nevezé, s annyiban helyesen, a mennyiben a forradalom mindazt valósítani megkísérlé, a mit a tudomány észérűnek ismert.”¹⁴⁰ Gyulai az ötvenes években a berlini egyetemen az ifjúhegelianus Carriere-t hallgatja, s esztétikájának fő kategóriája, az *alapeszme* bizonyára nem teljesen független a hegelizálás valamelyik változatától. Nem neveznénk hegelistának Gyulait; amennyiben azonban irodalomszemlélete rendelkezik fogalmi kerettel, úgy az hegeli színezetű. *Konkrét* kérdésekben nem egyszer elismerőleg hivatkozik Hegelre Csengery is. S még nem is említettük a kor szereplői közül azokat, akiket Kornis „az utolsó magyar hegelianusok”-nak nevez: „[. . .] majdnem valamennyien Joh. Ed. Erdmannak, a hallei egyetem híres tanárának, a hegeli tanok legkiválóbb népszerűsítőjének tanítványai: Kerkapoly,

szempontból nem, hogy mennyire folyamatosan és közvetlenül élt e hagyomány, ill. mennyire mint értékes előzmény játszott szerepet. Jászíró például tudjuk, hogy akkor ismerkedik meg alaposabban vele, amikor gondolkodásának lényege már kialakult. Az *Új Magyarország felé* (*Beszélgések a szocializmusról*, Grill Károly kiadása, Bp. 1907) c. írásában a Fiúval dialogizáló Apa kifejezetten az eötvösi eszmekörben mozog, mint Jászi írja: „[. . .] régi liberális, aki nem találja helyét a jelenben [. . .], kedvenc munkája a *XIX. század uralkodó eszméi*” (6. o.). E dialógus közvetett Eötvös-értelmezést is foglal magában.

¹³⁷ I. m. 82. o.

¹³⁸ R. Várkonyi Ágnes: *A pozitivistá történetbölcselet*, II. kötet, 97. és 424. o.

¹³⁹ *Vallomások és gondolatok*, 422. §.

¹⁴⁰ *Eötvös József olvasmányai*, 51–52. o.

Greguss, Domanovszky E., Molnár Aladár . . .”¹⁴¹ Az ötvenes évekbeli, *szélesebb körű* Hegel iránti érdeklődésről is rendelkezünk adatokkal. Ám szinte teljesen föltáratlan Erdélyi Berlint járó pataki tanítványainak további sorsa is, pedig valamilyen irányzatú és szintű hegelizálás náluk is bizonyosan föltehető. Igen tanulságosak Kautz Gyulának a hegelianus Kerkapolyt búcsúztató szavai, nem csak Kerkapoly értékelése, de azon lexikális teljesség és tájékozottság miatt is, amellyel Kautz 1895-ben (!) a hegelianus „titkok” között mozog.¹⁴² Kautznak ez az 1895-ös írása mondhatni anatómiai példánya a dualista közgondolkodás viszonyának az ötvenes-hatvanas évek rejtett, de átfogó magyar hegelizmusához. Kautz, Kerkapoly hegelizmusa legfőbb motívumainak felsorolása során, a hegelizmus „*gyakorlati*” mivoltát (hol járunk már Szontagh „szemlélődő filozófusá”-tól!), valamint Kerkapoly protestantizmusát tartja említésre legméltóbbnak. Amikor azonban Kerkapoly álláspontját a hegelista irányzatok között elhelyezi, hirtelen egy kézikönyv pontosságával sorolja föl mind a baloldalt, mind a jobboldalt képviselőit. A „philosophiai, a vallási és a politikai radicalismus” szóvivői között említi például a „Rugékat és Echtermeyereket, a Straussokat és Feuerbachokat, a Bruno Bauereket és Büchnereket, a Proudhonokat és Marxokat, az Engelseket és Lassalle-okat” . . . A végeredmény magától adódik: aki ilyen felsorolás rögtönzésére képes 1895-ben, bizonyosan nem csak az említett két, semmitmondó motívumot tudta volna felsorakoztatni Kerkapoly hegelizmusának értelmezésére, akinek egyébként későbbi, korrekten Deák-párti szereplése rá is cáfol e filozófia „veszedelmességének” állandóan napirenden tartott föltételezésére is. (Érdekes, hogy portréiban még Mikszáth sem tud mit kezdeni e politikus hegelianus filozófus-múltjával.) Hosszabb kitérőt érdemelne az ötvenes évek e láthatatlan, s Erdélyi által megidézett hegelizmusának történetében Szilasy János *Philosophiai tanulmányok* c. gyűjteménye (1856), melyet – a valószínűleg e szempontból gyanútlan – Toldy Ferenc ajánl az olvasóközönségnek. Itt Szilasy egy-egy fejezetben, bőséges informatív keretben, keményen bírálja Rousseau-t, majd Voltaire-t, mégpedig lényegében harmonizisztikai álláspontból, ezután elmélyülten méltatja a költő *Faludi* Ferenc „keresztény philosophiájá”-t. „Józan bölcsészet” c. fejezete betű szerint a német idealizmust és Hegelt lett volna hivatott bírálni. Az eddigiekkel meglehetősen ellentétben erről viszont a következőket olvashatjuk: „[. . .] teljes meggyőződéseim szerint szólok azt állítván, miszerint nagy részben Kant, Fichte, Schelling és Hegel szokatlan és sok helyen homályos írásmódjának kell azt tulajdonítani, hogy sokan a philosophiai munkák homályossága sőt érthetlensége ellen szót emeltek[. . .]; az is bizonyos, hogy éppen a most vádolt éjszaki-német bölcselők azok, kik az újabb philosophiára utat törtek, s kiktől tévedéseik mellett sem tagadhatni meg a mély elmét, folytonos munkálást, és műveik kitűnő alaposságát. Hatottak ők nemcsak a philosophia, de az emberi tudásnak majdnem minden nemére. A drágaköveket és nemesb érceket rendszerint sokféle salak fedezi. Csak a mélyen kutató bűvár jut el azokhoz. Már kortársaik is felhasználják, de az utóbbi kor még inkább felhasználandja az említettem bölcselők és az ő tanítványainak elveit, s mindazon eredményeket, melyek az új philosophiából származtak.”¹⁴³

¹⁴¹ *Magyar filozófusok*, 39. o.

¹⁴² *Kerkapoly Károly emlékezete*, Bp. 1895.

¹⁴³ I. m. 15–17. o. – Számos, e dolgozatban még nem említett Hegel-vonatkozást találunk e korra nézve is Beöthy Ottó, „A hegel tanok magyarországi történetéhez (1818–1844)”, In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/3–4. sz., c. írásában.

Tény, hogy az irodalmi Deák-párt csoportja nem tudott, vagy nem akart összefüggő eszmerendszert kidolgozni. Föladataik is – a felszínen mindenesetre – elsősorban gyakorlatinak tűnnek. A filozófia felől közelítve itt három, egymással gondolatilag meglehetősen bonyolult kapcsolatban álló, egymással korlátozottan közvetített, jelentős közös elem található: az „eszmék” *történelmi szerepének néhol meglepő nagyrabecsülése, a társadalmi szociális problémák pragmatikus, gyakran „etatikus” megoldási kísérletei, valamint a „pszichológia”, a történelmi magatartástan kiemelt fontosságú szerepe*, amellyel a személyiség valóságos történelmi szerepét próbálták megragadni.

Az „eszmék” mindent átfogó szerepe a legkülönbözőbb összefüggésekben mutatkozik meg. Az eszmék „viselkedésének” törvényszerűségeivel, tanulságaival számos Eötvös-aforizma foglalkozik (l. *Vallomások és gondolatok*, 632 §, 1076 §, 1077 §, 580 §, 632 §, 1284 §, 1555 stb.). Csengery a „realismus” és „idealismus” eszmei kettősségére építi föl összefoglaló *kínai és indiai* kultúrtörténeti kísérletét.¹⁴⁴ Ugyanígy emeli ki a közgazdaságtanban az eszmék jelentőségét Kautz Gyula is.¹⁴⁵ Gyulai kritikai szempontjára már utaltunk. Az eötvösi, korai *tudásszociológiai* jellegű „eszme”-fogalom egyik kétélű, harmonizisztikai kisajátítási lehetőségét már e korban, Danielik Jánosnál tetten érhetjük: „Az uralkodó eszmék és az azok által kitűzött célokrai [sic!] közös törekvés egységet hoz az eseményekbe; mert habár közös eredet és nemzetiség már magában is elég szilárd alap az egyesülésre: [. . .] mégis bizonyos, hogy a mely nép- és nemzetben [. . .] hiányoznak az egyesítő vezéreszmék s célok, ott a meghasonlás rendszerint kikerülhetetlen.”¹⁴⁶ Ő tehát uralkodó eszmén egy restauratív, represszív közszellem érvényesítését érti . . . Az „eszmék” mérhetetlen hatalmak, államok és társadalmak történetében. Nem kétséges, hogy e fölfogás táptalaja a francia forradalom számos, tizenkilencedik századbeli földolgozása és értelmezése, amelyek mind középpontba állították ezt a kérdést. Ha most az irodalmi Deák-párt gondolkodásának vázlatos rekonstrukciója során az eszmék történelmi szerepéről alkotott fölfogásukat is szeretnénk bemutatni, azért kell ismét Eötvöshöz fordulnunk, mert e kérdés minden vetületében ő adja a legfontosabb meghatározásokat. Az egész csoport meggyőződését képviselik Eötvös most következő megjegyzései az eszmék univerzális hatalmáról: „Az eszmék nemcsak azokra hatnak, a kikre nézve kedvezők a belőle vont következtetések. Befolyásuk általános, s csaknem mindig épen azokra legnagyobb, kik általuk helyzetöket veszélyeztetve látják.”¹⁴⁷ Eötvös nem mélyed el a kijelentés további lehetséges elemzésében, az eszmék univerzális erejének kizárólag az „érdekelt”-ségtől függő fölfogását cáfolja. Az eszmék univerzalitásának egy másik ellenvetéssel szemben megfogalmazott lehetőségét sem hagyja kihasználatlanul (s ezzel több mint szembeszökő közelségbe kerül a hegeli „ész csele” elvvel): „A legrégibb idöktől a legújabbakig gyakran küzdöttek az emberek oly eszmékért, melyek nem voltak kellőleg meghatározva, s melyeket – úgyszólván – senki sem értett; de nagyobb mértékben és bizonyosan soha nem történt mint jelenleg, midön egész Európa látszólag azonegy ok által felizgatva mozgásba jött . . .”¹⁴⁸ Az eszmék eszerint tehát azokra is hatnak, akiknek

¹⁴⁴ *Történeti tanulmányok és jellemrajzok*, Ráth Mór kiadása, Pest 1877, I. köt., 203., 205. o.

¹⁴⁵ I. m. 238. o.

¹⁴⁶ *A történet szelleme*. Történet-bölcseleti értekezés, Pest 1857, 1. o.

¹⁴⁷ *Uralkodó Eszmék*, I. köt., 39. o.

¹⁴⁸ Uo. 108. o.

érdekeivel tartalmuk ellentétes, de azokra is, akik őket nem is értik meg: aligha lehetséges az eszmék univerzális hatását ennél körültekintőbben kidolgozni – igaz, hogy mindkét megállapítás következményeinek további elemzése már nem nagyon foglalkoztatja az *Uralkodó Eszmék* szerzőjét –, ami közvetetten ismét bizonyíthatja, hogy Eötvös fő célja épp az eszmék ilyen univerzalizálásának mindenáron való elfogadtatása volt.

Ugyancsak Eötvösnél érzékelhető legjobban az egész csoport gondolkodásának egy másik, az eszmékkel összefüggő közös vonása is. Korábban szinte a modern „tudásszociológia”-ra emlékeztetőnek mondtuk Eötvös eljárását. Rá, de másokra is az jellemző e szempontból, hogy nem az egyes társadalomontológiai komplexumok egészéből *különítik el* vizsgálatuk során az eszméket és írják le azokat, hanem némiképp az ellenkező utat járják, s így a tudásszociológiai eljárás egy másik lehetőségét testesítik meg inkább: úgy vizsgálják az eszméket, mint amik *befelé vezetnek* e komplexumokba, s mozgásuk lényege és törvényszerűségei miatt szinte már önmagukban társadalomontológiai realitások.

Az „eszmék”-nek ez a tudásszociológiára emlékeztető leíró-analitikus kezelése alighanem „eszmétlenség”-ről, a liberális elvek érvényvesztéséből is magyarázható, mint ahogy az egész csoportra is a liberalizmus és a konzervativizmus alig szétválasztható, bonyolult összefonódottsága jellemző.¹⁴⁹ Az eszmék e mindenható erejével bizonyosan ellentétes a pragmatikai érdeklődés kifejelettsége. Eötvösnél nem egy „eszme” elsősorban *pragmatikus* hatása, ereje szempontjából mérettetik meg. Hogy a pragmatika mennyire az átfogó politikai ideológiák *hiányának* következménye, példászerűen mutatják Gyulai sorai, melyeket Trefortról írt: „Gyakorlatias iránya, a tapasztalatokat élénken földolgozó szelleme a politikai ideológiának erős támadójává teszi, mely csak néhány gondolaton kérődzik, néhány elvont képleten nyargal, s az államélet bonyolult viszonyait, szükségait nem tudja megismerni. Élvezettel lehet olvasni, valahányszor az ilyen ellenféllel röviden s élesen elbánik.” *Ugyanebben* az írásban olvassuk azonban a következőket is: „Az állami és társadalmi tudományok legfontosabb kérdéseinek nem igen vannak köztünk felkent szószólói, mélyekbe ható kutatói. Mindenesetre, a tudomány több tartalmat adhatna köz- és társas életünknek, az elmélet eszmébősége inkább megtermékenyíthetné a gyakorlatot és *jobban ellensúlyozhatná az ébredező rendi és clericális aspirációkat*. S e tekintetben csakugyan bizonyos hanyatlást mutat irodalmunk.”¹⁵⁰ E két részlethez akkor sem kellene kommentár, ha nem épp *ugyanabban* az írásban olvasnánk őket. . .

A *pragmatika* ilyen mérvű jelenléte következik természetesen a magyar fejlődés sajátosságainak kényszerű érzékeléséből is, noha ez legtöbbször nem emelkedik a reflexió szintjére e csoportnál. Talán még fontosabb azonban egy másik szempont. Az egész kultúra és művelődés egyik vezérfonala a reformkortól kezdve, hogy a művelődés műhelyeiben kidolgozott eszmék és struktúrák kifutnak a valóságos történelmi cselekvés viharos óceán-

¹⁴⁹ Figyelemre méltó, mint jelennek meg nagy problémák (szekularizáció, adott esetben a nemzeti-ségi kérdések is) tudásszociológiai megvilágításban Eötvösnél, annak ellenére, hogy e szemlélet sem kizáró nála, beleolvad „eszmék”, „pragmatika” és „pszichológia” hármasságának sokrétű viszonylat-rendszerébe (lásd pl. *Uralkodó Eszmék*, I. köt., 100–101., II. köt., 131. skk. o.). Eötvösről, mint a magyar gondolkodás e tudásszociológiai hagyományának részeséről, egy-két megjegyzést vő. Kiss Endre: „Módszerek és mondanivalók (A Vasárnapi Kör dokumentumai)”, *Új Írás*, 1982/4. sz.

¹⁵⁰ „Trefort beszédei és levelei”, In: *Bírálatok* (1861–1903), a Magyar Tudományos Akadémia kiadása, Bp. 1911. 335. o. (Kiemelés tőlem – K. E.)

jára, ahol olyan ellentmondásokkal találhatják szembe magukat, melyek a valóságos történelmi cselekvés ellentmondásaiból születnek. *A történelmi cselekvés elkerülhetetlen szükségyszerűsége, ill. a valóságos történelmi cselekvés szférájának gyakorlati, erkölcsi antropológiai problematikája közötti ellentmondás volt az, ami még e korszak közgondolkodását is hatalmában tartotta. A kor olyan reprezentatív művei, mint Az ember tragédiája, Kemény esszéi vagy Arany gondolati versei bőséges anyaggal szolgálhatnak ennek alátámasztására. E dolgozat Erdélyi Bacon-tanulmányainak értelmezésekor is inkább azon az állásponton állt, hogy Erdélyit (a művelődésbeli közlési-ismertető funkción kívül), nem a pozitívizmus problematikája érdekelte, hanem az a kora valóságában a hírhedségig benneálló gondolkodó, aki egy filozófus társadalmi létezményének egészen más lehetőségét testesítette meg, mint amilyen a magyar művelődésalapító számára otthonos volt.*¹⁵¹

Az eszmék szerepének értékelése is szorosan összefügg egyébként a pragmatika ilyen általános előtérbenállásával. Az új eszmék ellenállhatatlan hódításaikat éppen „pragmatikusan” teszik, ebből következik, hogy a csoport viszonya az eszmékhez szintén pragmatikus színezetű. Az már tartalmi koncepcionális okokra megy vissza, hogy ez legszembeesőbb Eötvösnek a kereszténység „pragmatikus” fontosságára tett számos utalásában.¹⁵²

A *lélektani* motívumokkal kapcsolatosan csak utalnánk arra az egész műfajra, melyek a „szónokok”-ról, „statusférfiak”-ról, „politikuskok”-ról, később írókról stb. kialakult; sajátos esszé-portré ez, mely külföldi kezdeményezések nyomán az ötvenes évektől talán statisztikailag is *vezető műfajj*á emelkedik.

Portrétanulmányokat minden összefüggésben bőségesen olvashatunk, egyik vitathatatlan vezető műfaja e két évtizednek. Művelődésalapító háttere félreismerhetetlen: a történelemben, kultúrában cselekvő ember sorsának, pályájának elemzése fontos funkciót töltött be a készülődők tájékoztatásában. Szalay „statusférfiak”, Gyulai nagyívű irodalmi arcképei, Kemény politikai, a politológiai gondolkodásmódot előlegező arcképei, Csengery „szónokokot és statusférfiakat” bemutató tanulmányai ugyanebből a szándékból születtek. Szalay bevezető sorai közvetlenül elárulják szándékát: „Ha az olvasó figyelemmel végig megyen Canningnak itt következő életrajzán, megerősödni fog hitében: hogy végre minden komolyabb küzdelem, minden jószándékú vita, az erkölcsi világban az igazsághoz —, a politikaiban a szabadsághoz közelebb hoz bennünket . . .”¹⁵³

¹⁵¹ Erdélyi Bacon-tanulmányát lásd *Filozófiai és politikai írások*, 303. skk. o.

¹⁵² Eötvös (és az egész kör) eszméiről és pragmatikáról alkotott fölfogása természetesen kiterjed a jelzetteknel ellentmondásosabb összefüggések megfogalmazására is. A keresztény vallás általános pragmatikus fölfogásán belül például megesis, hogy az „eszme” a maga „pragmatikus” funkcióját ismét mint „eszme” gyakorolja: „Az a befolyás, a melyet a vallás az életre s ez által a haladásra gyakorol, nem annyira attól függ, a mit minden egyes esetben tettünk (!) parancsol, hanem inkább azon fogalmaktól, melyeket uralomra juttat.” (*Uralkodó Eszmék*, II. kötet, 131. o.) S végezetül egy ugyancsak figyelemreméltó törekvése Eötvösnek, hogy a *koreshmék autonóm „omnipotenciáját” azok történeti genezisével hozza összefüggésbe*, ami egyben a *komplexumokból kifelé* rekonstruáló, ill. e *komplexumokba befelé* vezető kettős tudásszociológiai törekvésnek is megfelel: „[. . .] bevégzett ténynek csak az tekinthető, a mi a kor fogalmainak valóban megfelel, s a mi a viszonyoknak szükséges eredménye.” (Uo. I. kötet, 7. o.)

¹⁵³ Szalay: *Statusférfiak és szónokok könyve*, Új folyamat, Heckenast, Pest, 1850, 3. o.

Ez a műfaj később természetesen minden irányban továbbdifferenciálódott, a népszerűbb lapok tárcáitól egészen a tematikus pályaképekig. A történelemben cselekvő ember kifogyhatatlan objektuma volt e korszaknak, s ezt támasztja alá, hogy e műfaj minden vezető alakja megjelenik a magyar sajtóban, ill. gondolkodásban *Macaulay*-tól *Emerson*ig és *Carlyle*-ig.¹⁵⁴

Ha e műfajt – végső soron – úgy értelmezzük, mint az irodalmi Deák-párt egyik alapvető megnyilvánulását, meg kell vizsgálnunk kapcsolatát gondolkodásuk másik két vezető tulajdonságával.

Gondolkodói világképük *pragmatikus* oldalával nehézség nélkül összefér a „pszichológia” ilyen történelmi fölfogása, s a jelentékeny történelmi (művészi, politikai stb.) szereplők pályájának ismertetése maradéktalanul beleillik e pragmatikus szemlélet szélesebb összefüggéseibe. Jóval ellentmondásosabb a „pszichológiai” érdeklődés viszonya az eszmék sajátos omnipotenciájának téziséhez. Ha ugyanis nagyon szorosan értelmezzük Eötvösék eszme-fölfogását, a történelemben cselekvő ember pszichológiája vagy karakterológiája voltaképpen járulékos mozzanata lehetne csupán azok önmozgásának. A három legfontosabb motívumnak itt megmutatkozó bizonyos divergenciája filozófiai szempontból a *totalitás szétesését mutatja*: a legfontosabb mozzanatok részben elrendeződnek egy összefüggésben, részben azonban nem. A filozófiai – rendszerszerű divergencia azonban ideológiakritikai–tudásszociológiai szempontból hű tükre egy gondolkodásmódnak, mely – egyfelől – valóban omnipotensnek látja az eszmék társadalmi szerepét, ellenállhatatlannak előretörésüket, a maga főadatát azonban – másfelől – mégis abban látja, hogy gyakorlati működésével kanalizálni próbálja az eszmék kiszámíthatatlan öntörvényűségét (*pragmatikai* oldal), amihez viszont nélkülözhetetlen a történelemben cselekvő ember sokoldalú fölkészítése bonyolult történelmi szerepére (*pszichológiai* oldal).

Saját köreiken túlmutat viszont már, hogy a megjelenő filozófiai koncepciókhoz miként viszonyulnak. Arról, hogy Mentovich 1863-as, máglyára vetett művét ismerték-e, nem áll rendelkezésünkre adat, de hogy – legalábbis nagy vonalakban – ezt a materializmust magyar változatában is kellett ismerniük, nem vonható kétségbe. Erdélyi műve viszont már megjelenése pillanatában közelükben volt, hiszen „A hazai bölcsészet jelene” a *Pesti Napló*-ban jelent meg először. Tudjuk, hogy Erdélyit nagyra becsülték, tisztában voltak sokirányú tevékenységének jelentőségével, számon tartották és együttműködésre szólították föl. Mégsem álltak ki *A hazai bölcsészet jelene* mellett. Az eddigi irodalomban Heller Ágnes képviselte legerősebben azt a fölfogást, hogy a hegelizmus és személyében Erdélyi az irodalmi Deák-párt ideológiai kamarillájának lett áldozata.¹⁵⁵ E tézist módosítani lehet, amennyiben Erdélyi *szellemi-emberi rangjának* elismerését nagyon sok dokumentum bizonyítja az „irodalmi Deák-párt” szinte mindegyik tagjától. A tézist azonban nem vonhatjuk teljesen kétségbe, mivel hallgatásuk Erdélyi – szemünkben alapvető – művével kapcsolatban, ha szerzőjének nem is, de egy magyar hegelizmusnak

¹⁵⁴ Érdekes adalékokat közöl erről Kovács Kálmán: „A magyar liberalizmus második hulláma és az angol-amerikai esszéisták”, *Helikon*, 1972/2. Csengery, „[...] mikor arcképeket akar nyújtani, egész történelmet ad”, írja Bodnár Zsigmond Csengery arcképeiről, utalva az arcképekben fölhalmozott történelmi információ mennyiségre is (B. Zs.: *Irodalmi dolgozatai*, 1877, 122. o.).

¹⁵⁵ Heller Ágnes: „Erdélyi János”, In: *Filozófiai évkönyv*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1952, 403. skk. o.

bizonyára utolsó lehetőségét hiúsította meg. Fontosnak tartjuk alapvetőnek tételezett bizonytalanságukat a filozófia célját, módszereit stb. illetően; a hegelizmus, mint indexre tett filozófia bizonyára ártott volna e csoport tudománypolitikai ambícióinak, de felekezeti szempontok is közrejátszhattak, hiszen a hegelizmus protestáns gyökerei közismertek voltak.

Filozófiai törekvéseket egyfelől nem mindig egyszerű közvetlenül társadalmi csoportoknak vagy érdekeknek megfeleltetni. Tudjuk másfelől, hogy a filozófiai áramlatok nagy szerepet játszanak egyes csoportok eszmei és gyakorlati célkitűzéseinek, igényeinek megfogalmazásakor. Mind Erdélyi, mind Mentovich félreérthetetlenül a „népies polgárosodás” szellemében fogalmazták műveiket. Az irodalmi Deák-párt végül is ha nem is a „nemesi”, de egy sajátos nemesi-középosztályi polgárosodás mellett állt ki.

Hogy egy-egy összefüggésben melyik álláspont melyik típusú polgárosodást szolgálta, nem mindig állapítható meg utólag. Heterogén és eklektikus kombinációk is jönnek létre, hiszen az irodalmi Deák-párt képviselői nem voltak hajlandók a valláserkölcsekre ártalmas nézetek elfogadására, miközben nem is akarták elzárni az utat a tudomány fejlődése előtt.¹⁵⁶ Az ötvenes évek filozófiai-gondolati mozgalmaiban viszonylag világosan különültek el egymástól a népies, ill. a nemesi polgárosodás változatai, a *centralistákból irodalmi Deák-párttá* lett csoportosulást, harmadik irányként, közvetlenül polgárinak kell tekintenünk. A nemesi polgárosodás hátráló változatát az *egyezményes filozófia* jelentette, a fejlemények azonban az irodalmi Deák-párt egyértelműbben polgári háttérű gondolkodását is inkább egy modernizálódó nemesi polgárosodás közelébe sodorták, mint a népies polgárosító irányok valamelyikével való szintézis felé. Ez annál is figyelemre méltóbb, mert nem egy, nagyon is fontos kérdésben a *centralista indíttatás a középnemesi fölfogás leghatározottabb ellenpártjának* számított. Az elmozdulásban legnagyobb szerepe kétségtelenül az ötvenes-hatvanas évek társadalmi-politikai *posszibilitási* viszonyainak volt – túlnyomóan immanens okokból történő magyarázatát egyszerűen félrevezetőnek talál-nánk. A polgári *liberalizmus* egésze 1848 után új útkeresésre kényszerült (legjobb hazai példa ismét Eötvös nagy műve); s akárhogy is értékeljük e folyamat egészét, nem kétséges, hogy ez konzervatív elemek megjelenésével járt a liberális elméletben. A természettudományok filozófiai konzekvenciáinak levonására gyakorlatilag kísérletet sem tehettek,¹⁵⁷ *mint polgári irányzat ebben sem adták jelét offenzív mivoltuknak*, s így sodródtak az Erdélyi–Mentovich fémjelezte optimista népies-polgárosító ideológiákkal ellentétes szférák felé. Vigyáznunk kell mégis, hogy az irodalmi Deák-pártnak ezt az útját ne tekintsük, érdemi jelek alapján sem, azonosnak a középnemesi gondolkodás ekkor még, érdekes

¹⁵⁶ A sajtó egésze is pontosan mutatja, kik azok a természettudósok, akik beleillettek ebbe az elképzelésbe, és akik ezért széles nyilvánosságot is kaptak nálunk (Agassiz, Liebig, Virchow stb.). Jó példa *önmagában is a Vasárnapi Újság* nekrológia Agassiz fölött: „[...] Agassiz is a fajok változékonyságának elvét védte, csakhogy épen egy erős vallásosság befolyása alatt praegnansabban fejezte ki magát e tekintetben. [...] világosan kimondja, hogy a „szerves lények geográfiai elterjedése tökéletesebben feltünteteti egy *fensőbb értelmiség* (suprême intelligence) közvetlen működését, mint bármi más a physikai világban.” (Lásd az 1874/1-es számot.)

¹⁵⁷ Az elmozdulás irányát pontosan mutatja R. Várkonyi Ágnes következő megjegyzése is: „[...] ő [Csengery], aki azzal indul historikusi pályáján, hogy a természettudományok új eredményeire épít, 1858-ban már úgy véli: a népek polgárosodásának, művelődésének alapja a vallásos nézetek összessége.” (I. m., I. kötet, 311. o.)

módon, alig artikulálódó Tisza-féle változatával. Az ötvenes-hatvanas éveket a possibilitás nyomasztó viszonyai között tehát a népies polgárosítás, a nemesi polgárosítás, ill. egy eredendőben nem is annyira polgárosító, mint polgári irányzat hármassága s azok részleges küzdelme határozta meg. Az irodalmi Deák-párt e mozgásaiban végső soron mégis a possibilitások kényszere bizonyult döntőbbnek, bár — amennyire lehetséges volt — eredeti elképzeléseik, mondanivalójuk is érvényre juthatott. Miközben például a Mentovich fémjelezte materializmusra ironikus megjegyzéseket tesznek, nem fogadják el az ötvenes évek végén Mentovich ellenfeleinek azt a törekvését, hogy az Akadémiával erősítsék meg saját álláspontjuk tekintélyét.¹⁵⁸ Nem állnak ki nyilvánosan Erdélyi hegelizmusa mellett, de Erdélyi személyét, mint már utaltunk is rá, minden módon meg szeretnék nyerni érdemi együttműködésre.¹⁵⁹ Végeredményben az irodalmi Deák-párt megindult a nemesi polgárosítás irányába, a népies polgárosítás pedig, *elsősorban támogató-hordozó rétegek híján, adekváttsága, eredményei és heroizmusa ellenére is háttérbe szorult*. A dualizmus korszakában végül belépett egy *negyedik erő* is, amely az ötvenes-hatvanas évek nagy filozófiai korszakában még nem hallatta hangját, a középnemességnek Tisza Kálmán fémjelezte csoportja, ami azután a dualizmus évtizedei során a közgondolkodásban talán legmeghatározóbbnak bizonyult. De ez már filozófiatörténetünk újabb fejezetéhez tartozik.

RESÜMÉE

Endre Kiss: Die Hauptrichtungen der ungarischen Philosophie vom Fall des Freiheitskampfes 1848/49 bis zum Ausgleich von 1867

Die analysierten fünf großen Denksätze sind von der allgemeinen, für den ganzen Kontinent charakteristischen philosophischen Atmosphäre der vereitelten Revolutionen sowie von der konkreten ungarischen Situation geprägt. Letztere enthält Eigentümlichkeiten, die daraus resultieren, daß Ungarn nicht nur Schauplatz einer bürgerlichen Revolution, sondern auch der eines langen Freiheitskampfes war, der damals die Bewunderung des Kontinents auslöste. Ein dritter wichtiger Grundzug dieser philosophischen Entwicklung bestand darin, daß bis dahin die ungarische Kultur noch kein eingeübtes philosophisches Bildungssystem hatte. So wurden die Auseinandersetzungen unter diesen Richtungen entschei-

dend auch für die Herauskristallisierung der späteren philosophischen Bildung des Landes.

Unter solchen Umständen spielten die dargestellten Prozesse, die in diesen konkreten Eigentümlichkeiten erstaunlich vollständig die europäischen Wandlungen der Philosophie reproduzierten.

János Erdélyi Hegelismus gilt als eines der wichtigsten Kapitel von der ungarischen Geistesgeschichte dieser Zeit, aber auch als eines der merkwürdigsten Kapitel des nachrevolutionären Hegelismus überhaupt. Mit vielen begründeten Argumenten tritt er für die Fortsetzbarkeit des Hegelismus auf. Die Durchschlagskraft seiner Argumente wurde jedenfalls geschwächt durch die

¹⁵⁸ Lásd Mikó Imre: *Az utolsó erdélyi polihisztor*, Száz dokumentum és történet Brassai Sámuelről. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971. 234.o.

¹⁵⁹ Csengery így fordul például Erdélyihez: „[...] bocsáss meg, ha sajnálatomat fejezem ki, hogy [...] különösen az aethetica mezején vezérelt egy idő óta nem hallatod...” (1858. jún. 18; *E. J. levelezése*, II. kötet, 195. o.) Gyulai ebben az időben, az *Új magyar irodalomtörténet* megjelenésekor, egyenesen kifogásolja, hogy „Erdélyi Jánost még meg sem említik, se mint költőt, se mint kritikust...” Lásd *Bírálatok*, 32. o.

Possibilitätsverhältnisse des Landes, welches bis zum Ausgleich stark auch der geistigen Repression Habsburg-Österreichs ausgesetzt blieb. Erdélyis Gegner (Gusztáv Szontagh, János Hetényi) vertraten eine Mischung aus einem an Krug und Fries erinnernden Synkretismus, aus Überzeugungen der „schottischen“ Schule sowie aus einem (sich am Ende als entscheidend erweisenden) christlichen Harmonismus. Obwohl philosophisch wenig bedeutend, setzte diese Richtung in zahlreichen Hinsichten den Durchschnittsidealismus in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts voraus, so daß ihre wissenssoziologische Wichtigkeit außer Frage ist. Der naturwissenschaftliche Materialismus von János Mentovich folgte dem deutschen Vorbild relativ treu, er erwies sich aber in vielen Teilargumenten und Ansichten als selbständig. József Eötvös politische Philosophie (*Die herrschenden Ideen des XIX. Jahrhunderts*, 1851–54, ursprünglich deutsch) hatte zunächst eine verblüffende methodische Prägnanz und Wichtigkeit. Hier wurde versucht, die logisch bewußte Induktion auf dem Gebiet der politischen

Wissenschaften anzuwenden. Darüber hinaus aber galt das Riesenwerk auch als eines der Hauptwerke des Liberalismus, das die klassischen Positionen mit den neuen Erfahrungen der Jahre 1848–49 zu konfrontieren und somit auch Empfehlungen für die Zukunft zu formulieren suchte. Diese beiden Elemente machten Eötvös' Werk zu einem repräsentativen Unternehmen der europäischen Philosophie überhaupt, was seinerzeit auch voll anerkannt wurde. Eng mit Eötvös verknüpft artikulierte sich die Gedankenwelt der sog. „literarischen Deák-Partei“. Diese bildete das gedankliche Gerüst der damals faktisch einflußreichsten liberalen Gruppe des Landes, die dann den Ausgleich von 1867 mit Österreich auch unter Dach und Fach brachte. Für ihr Denken war eine Einheit von (wissenssoziologisch aufgefaßten) Ideologie, Psychologismus und politischem Pragmatismus kennzeichnend.

In dieser Arbeit wird auch versucht, diese Strömungen mit genau identifizierbaren sozialen Klassen, bzw. Gruppen in Verbindung zu setzen.

EHRENFELS ÉS KELET-EURÓPA*

NYÍRI KRISTÓF

Christian von Ehrenfels a *Gestalt-elmélet* úttörőjeként, a Gestalt-pszichológia filozófiai alapjainak Mach- és Brentano-ihlette fölfedezőjeként vált híressé, ám a maga korában visszhangot ébresztett – s ma ismét bizonyos érdeklődést kelt – *értékelmélete, szexualitika és kozmogóniája* is. Azokon a területeken viszont, melyekre munkássága utolsó szakaszában kalandozott, ti. a vallásfilozófia és a történetfilozófia területén, a prágai filozófiaprofesszor Ehrenfels nem alkotott maradandót, s az Ehrenfels-kutatásnak (és általánosabban: az osztrák és kelet-európai eszmetörténeti kutatásnak) csak kárára válnék, ha ezt nem mondanánk ki világosan. Hiszen jóllehet vonatkozó kísérletei, melyek egyfelől a „Gedanken über die Religion der Zukunft” c. cikksorozatban (1922) és a *Die Religion der Zukunft* c. brosúrában (1929), másrészt a *Die Mutter des Legionärs* c. drámában, s a számos, ezen drámához csatolt nyilatkozatban jutnak kifejezésre,¹ s amelyek persze korántsem nélkülöznek bizonyos folytonosságot a korábbi témákkal (így kivált a vallásfilozófiai kísérleteket a kozmogónia készíti elő), talán közelebb állnak a szépirodalomhoz, mint a tudományhoz – egészen mégsem vonhatók ki az elméleti megítélés hatálya alól. Az ilyen megítélés háttérét ugyanakkor a lehető legszélesebben kell fölvázolnunk – erre törekszem a továbbiakban –, hiszen mind Ehrenfels eszméje egy új, nem keresztény, gondolatilag általa megalapítandó vallásról, mind pedig ama – Spenglertől átvett – elképzelése, mely szerint a hanyatlásban levő nyugati kultúrát alapvetően Kelet, ti. Oroszország felől lehetne megújítani – s mely megújításban Ehrenfels a tényleges államalapító és remélt vallásalapító T. G. Masaryknak úgyszólván a főszerepet szánna –, az európai történelem meghatározott szemléletére, s ugyanakkor a keresztény felekezetek meghatározott fölfogására utal: olyan értelmezésekre, melyek a maguk részéről megint csak nem függetlenek Masaryk történelem- és vallásfilozófiájától, közelebbről a cseh történelemről adott ábrázolásától. Ám ha a *tényleges* történeti fejleményekből indulunk ki, úgy véleményem szerint világosan megmutatkozik, hogy a mondott ábrázolás – Masaryk látomása történelemről és vallásról, s Csehország szerepéről – nincsen hiányosságok és egyoldalúságok híján; s hogy Ehrenfels tételezései is, egyáltalán, az európai történelem félreértésén alapulnak, különösképpen a *Nyugat-Európa / Kelet-Európa / Oroszország* viszony félreértelmzésén.

*A szerző *Európa szélén: Eszmetörténeti vázlatok* c., kéziratban elkészült könyvének II. fejezete.

¹Ehrenfels publikált írásainak jegyzékét a közelmúltban Dr. Reinhard Fabian (Karl-Franzens-Universität, Graz) állította össze. Megragadom az alkalmat, hogy Fabian úrnak értékes bibliográfiai segítségéért köszönetet mondjak.

Ehrenfels történetfilozófiáját éppen innen, az *európai régiók* fogalma és történeti lényege felől nézve² megítélni egyébként már életrajzi okokból is ingerlő és illő vállalkozás: hiszen filozófusunk szellemi fejlődését tartósan befolyásolták ama környék, ama Nyugat és Kelet között fekvő határterület sugallatai, ahol gyermekkorát töltötte.³ Szülőháza, a Brunn am Walde-i ősrégi kastély, Kremstől északnyugatra, csaknem közvetlenül azon választóvonal mentén fekszik, mely – a Római Birodalom valamikori limesze – még a X. században is határt képezett a szász császárok *Ostmark*-ja és Csehország között. Kremsszel szemben, a Duna déli partján, ahol most Mautern fekszik, épült az I. században Faviana római erőd⁴ a Krems völgyében a VI. században szláv települések jöttek létre, a VIII. században pedig az avarok építettek megerősített tábornak a Kamp torkolatánál, Krems mellett: azt csak 791-ben, Károly hadai közeledtére hagyták el.⁵ Krems maga egy 890 körül épült frank erődből alakult ki.; Mauternt már 905 körül ismét vásárhelyként említik.⁶ Éppen a Karoling birodalom keleti határát, 800 körül – az Elba–Saale-vonalat, a Cseh erdőt, a Dunát úgy a valamikori Pannónia nyugati határáig („Lajta”), végül a pannón határt magát – tekinti azonban a történetkutatás Nyugat- és Kelet-Európa volta-képpeni választóvonalának: hiszen ez a vonal határolja majd el, az újkor kezdetével, a *klasszikus-polgári* fejlődés történeti tartományát a *gátolt-retardált*tól. Elsőbbben viszont még, a XI. századdal kezdődően, egy másik határ rajzolódik ki: a római katolikus Európa és a bizánci Oroszország és Balkán között húzódó. Néhány fő elem, mely, az oroszsal és a balkánival szembeállítva, a *teljes* európai területet jellemzi: az autonóm városoknak, korporatív szabadságoknak, rendi társadalomszerkezetnek megléte; a humanizmus, a reneszánsz és az – éppenséggel csak római-katolikus talajon lehetséges – reformáció szellemi áramlatának kialakulása. Ám ezen a területen *belül* is fölmutathatók, a mondott választóvonal mentén, a politikai-társadalmi szerkezet érezhető eltérései. E vonaltól nyugatra olyan folyamat játszódott le – úgy a VI. és a X. század között –, mely Kelet-Európában *nem* ment végbe: ti. az állam alapokig hatoló dezintegrációja, vagy – pozitíve kifejezve – egyfelől az *egyház*, másfelől a *társadalom* önállósulása az állammal szemben; ezt követően azonban az imígyen önállósult szerkezetek kölcsönös egymást-áthatolása. Az eseményeket egyháztörténeti-egyházszociológiai szempontból leírva, Ernst *Troeltsch* először „a birodalmi egyház germán-román tartományi egyházakká (Landeskirchen) való szétverését” említi, mely utóbbiakban „az addigi fejlődés folytonossága félezred évig teljesen meg-

² Az itt következő gondolatmenet igen nagy mértékben támaszkodik Szűcs Jenő „Vázlat Európa három történeti régiójáról” c. tanulmányára (*Történelmi Szemle* 1981/3); a három régió elnevezése tekintetében ugyanakkor eltértek Szűcstől: ő fogalmilag Oroszországot Kelet-Európával azonosítja, a Nyugat-Európa és Oroszország közötti területet Közép-Kelet-Európának nevezve.

³ L. pl. az Imma Bodmershof – Ehrenfels lánya – által idézett helyet, ahol a filozófus a *Waldviertel*-t, „szülőföldjét”, „a Cseh-erdő nyúlványának” mondja. („Christian von Ehrenfels. Eine Skizze”, a F. Weinhandl által szerkesztett *Gestalthafte Sehen* c. kötetben. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, 427. o.)

⁴ L. pl. Alföldy, G., *Noricum*, Routledge & Kegan Paul, London, 1974, 148. skk. o.

⁵ L. pl. Hugo Hantsch, *Die Geschichte Österreichs*. 4. kiad., Styria, Graz, 1959, I. köt., 29. és 35. sk. o.

⁶ L. pl. Alfons Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung: Aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*. I. rész, 2. kiad., L. W. Seidel & Sohn, Wien, 1923, 190. o.

szűntnek látszott, s melyek közül a frank tartományi egyház lett a fő fejlődés hódolója, a karoling birodalomban fölemelkedve, a szász által folytatva, a száliban pedig átcsapva az egyetemes egyházba”, másodsor azonban „a pápai eszme és az egyházi egyetemesség általa hordozott eszméjének kialakulását” emeli ki. Troeltsch „fél évezredre” utal, melynek során „tartományi-egyházi keretek között kölcsönösen áthatották egymást egyházi és állami, szellemi és társadalmi elemek”, s arra, hogy „a karoling állameszme az egyházat kulturális közvetítőnek tette meg”.⁷ Vagy ahogyan Karl Lamprecht írta: „Éppen abban rejlik Nagy Károly jelentősége, sőt a Karoling állam és a Karoling kultúra jelentősége egyáltalán, hogy azokat a nagyon különböző befolyásokat, melyek a korszakot jellemezték, egyetemesen és irigység nélkül befogadta s azzá kapcsolta össze, ami a tulajdonképpeni középkori mibenlétet jelentette.”⁸ Ilyen — jóllehet figyelemreméltóan párhuzamos fejlemények által előkészített⁹ — összekapcsolást képez a késő római vazallitás és a germán kíséret egybeötvozódása a középkori *hűbéresség* intézményévé, olyan intézménnyé, melynek úgyszólván magánjogi jellege markánsan fejezi ki az erős központi államhatalom nemlétét, s a későbbi európai polgári fejlődés döntő vonásait előlegezi. Hiszen a hűbéres és hűbérura közötti hűségviszony *kölcsönös*, mintegy *szerződésszerű*; szabadon köttetik, a *kézfogással* mint a hűségeskü jelképével. Úr és szolga szerződésszerű viszonya egészen a legelső társadalmi rétegekig terjed: a földesúrnak nemcsak jogai, de kötelességei is vannak szabad, félszabad, sőt nem szabad parasztjaival szemben, a személyes és korporatív garanciák, privilégiumok sokasága jön létre, területről területre változó kis szabadságok színes egymásmellettsége. A társadalom fokozatos integrációja ekkor partikuláris jogok integrációját is jelenti. „A modern szabadságot nem elvek alakították ki” — fogalmazott Hajnal István —, „hanem a privilégiumok általánosodása.”¹⁰ Olyan általánosodás ez, mely először persze a legmagasabb, formálisan legvilágosabban artikulált privilégiumokat egyesíti, vagyis a nemesség, a felső klérus és a városok rendjét állítja elő.

Hasonló viszonyok jönnek mármost létre, a XI. és a XIV. század között, Kelet-Európában is — Lengyelországban, Csehországban, Magyarországon, és az Elbától keletre eső német kolonizációs területeken. Kialakulnak a rendek, kifejlődik a városiség, a parasztság egyfajta viszonylagos szabadság állapotában homogenizálódik. Az Elbától keletre fekvő, újonnan alapított falvakban és városokban a lakosság éppenséggel különleges könnyítésekhez és privilégiumokhoz jut, sőt, az ún. „német jogot” sok helyütt — pl. Csehország nyugati területein — a nem-német telepésekre is kiterjesztették.¹¹ Ám ez az egész, a virágzó középkortól a késő középkorig ívelő fejlődés túlfut gyorsan, mintegy összetorlódva játszódik le. Nem eléggé mélyre hatoltak a társadalom szövedékébe a szabadságok szokásjogai, nem eléggé szervesen bomlott ki a politikai struktúra, túl nagy szerep jutott a

⁷ Ernts Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), 3. kiad., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1923, 195. o. és 200. o., jegyzet.

⁸ Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*. II. rész, Berlin 1892, 49. o.

⁹ L. különösen Dopsch, i. m., II. rész, 2. kiad., L. W. Seidel & Sohn, Wien 1924, 302. skk. o.

¹⁰ Hajnal István, *Az újkor története*. 2. kiad., Magyar Szemle, Budapest é. n., 423. o.

¹¹ L. pl. a gazdag utalásokat Karl és Mathilde Uhlirz *Handbuch der Geschichte Österreich—Ungarns* c. művében, 1. köt. Második, Mathilde Uhlirz által átdolg. kiadás. Hermann Böhlau Nachf., Graz 1963, 384. o.

felülről jövő reformoknak.¹² Az így keletkezett eltolódások következményekkel legterhe-
sebbike az a — persze számos közvetítéssel létrejövő — jelenség volt, hogy a *nemesség*
mind számban, mind befolyásban túl erőssé vált, viszont a *városi polgárság* viszonylag
fejletlen maradt. Ám ha a polgári fejlődés Kelet-Európában el is maradt a nyugat-európai
mögött, *Oroszországhoz* (és a Balkánhoz) képest még mindig döntő lépésekkel haladt
előre. Hiszen ott, már ebben az időben, a bizánci-autokratikus állameszme valósággá
kezdett válni: társadalom és egyház a központosított államhatalom totális uralma alá
került.¹³

Ha most a gazdasági hátteret tekintjük, mely előtt a virágzó középkor Európájának
politikai-társadalmi fejlődése lejátszódott, úgy egyértelműen valamiféle *expanziós jelen-
ségre* utalhatunk, gazdasági növekedési folyamatra, mely úgy 1150 és 1300 között ment
végbe. Ez a folyamat, melynek legszembevetőbb oldalát maga a német keleti kolonizáció
képezte, mindenekelőtt a mezőgazdaság új módszerei révén lett lehetséges; irtással és
lecsapolással új földeket nyertek, gyöngébb talajokat vontak művelés alá, az élelmi-
szerkinálat növekedett, a népességszám fölfelé ívelt. 1300 után viszont növekedési válság
bontakozott ki, mely Nyugat-Európában úgy 1450-ig tartott, és Kelet-Európára is átter-
jedt, jöllehet vagy százötvenéves fáziskéséssel. Mezőgazdasági válságról van itt szó, vagyis
tartós alultermelésről, mely, pestisjárványoktól kísérve, drasztikus népességszám-
csökkenést s persze egyfajta politikai anarchiát eredményezett: ahol is mindazonáltal nem

¹² Ezeket a fejlődésbeli sajátosságokat *Magyarország* vonatkozásában a hazai történetírás már ko-
rábban észrevette. „A magyar állam” — írta Szekfű Gyula — „megalakulásakor belépett a keresz-
tény-germán kultúrközösség kereteibe. [...] A magyar állam is átélte az európai államrendszer fejlő-
désének különböző korszakait... Mindkét fejlődési folyamat, a magyar és a keresztény-germán, saját
kereteiben, önmagától függően változott az idők folyamán, de a két folyamat kezdettől fogva, megsza-
kítás nélkül szoros érintkezésben volt egymással. [...] A magyar és keresztény-germán kapcsolat
történeti következtései legkönnyebben láthatólag a szellemi haladás eredményeinek és gazdasági intéz-
ményeknek átvételében mutatkoztak... Az egyenes átvételnél fontosabb az a körülmény, hogy a
magyar történetnek általános, egyszer gyors és rohamos, máskor akadozó és késlekedő menete is az
említett kapcsolatból magyarázható. A X. század vége a magyar államot még nomád állapotban találta,
a szomszédos német birodalom pedig már ekkor a karoling monarchia magaslátán is túlhaladt volt.
Ekkor jött az Árpádok nemzeti királysága, mely népét a nomád viszonyokból a késő karoling hűbéri-
ség fokára akarta felemelni. A nemzeti dynastia hatalmas kézzel vezette az országot a haladás útján, de
a gyors mozgásban csakhamar sűrűlődni felület állott elő: a történeti múlt ereje, az előző korszaktól
örökölt tényezők lassúbb menetet kényszerítettek a nemzetre; ily módon a nomád korra következő új
állam arculatján féltre nem ismerhető ugyan néhány hűbéri vonás, de egészben véve, mégiscsak olyan
keretekben maradt, melyek akkor már a Német Birodalomban rég elavultak volt. Az Árpádok korának
állama patrimonális királyság volt, ez a fejlődési fok akkor a keresztény-germán közösségben már a
múlthoz tartozott. A XIII. és XIV. században ismét meggyorsult a folyamat, még pedig ismét a
közép-európai fejlődéssel kapcsolatban: ott is, nálunk is, rendívé lőn az állam. A magyar fejlődés janusi
két orcája legvilágosabban itt, a rendi állam fokán szemlélhető. A magyar rendi állam a némethez
hasonló társadalmi és gazdasági tagozódáson épült fel, de különleges eredete folytán mégis külön
magyar jellege van, mely őt a késő középkor minden egyéb rendi államától megkülönbözteti.” (*A
magyar állam életrajza*, Budapest 1923, 18. sk. o.) „A magyar államfejlődés láncolatából” — írja
Hóman is — „hiányzott a tiszta hűbériség fokozata.” (*Magyar Történet*, III. köt., 114. o.)

¹³ E jelenség korai és későbbi történetére s ideológiai tükröződésére vonatkozóan kitűnő áttekin-
tést ad Köves Erzsébet, *Kelet és Nyugat: Orosz eszmék I. Miklós korában* (Budapest 1982), 1. különö-
sen a 7–43. és 182–232. lapokat.

világos, hogy mely elemnek jutott a meghatározó szerep (magának a pestisnek,¹⁴ vagy esetleg a föltételezhető körülménynek, hogy az adott mezőgazdasági szerkezet határait elérték, az akkori agrártechnika által kínált lehetőségeket kimerítették), ill. hogy van-e egyáltalán értelme, ha egyetlen meghatározó tényező után kutatunk¹⁵ – annyi azonban kétségtelenül leszögezhető, hogy eme – a legutóbbi negyven év gazdaságtörténeti kutatásai által egyre inkább a középpontba helyezett – válság (a feudalizmus ún. „első válsága”) s annak kimenetele éppenséggel azt a döntő eseményt jelenti, melynek helyes értelmezése nélkül az újkori európai (és Európán kívüli) fejlődés megértése jószerivel lehetetlen. Amidőn ti. 1450 után Nyugat-Európában beköszöntött a fordulat, és ismét a növekedés jelei mutatkoztak, a másik két régióban – Kelet-Európában és Oroszországban – egészen más jellegű, történetileg mélyreható következményekkel járó tendenciák rajzolódtak ki. Ha Nyugat-Európából kiindulva államilag szervezett Európán kívüli területi expanzió vehette kezdetét, ti. a tengerentúli gyarmatosítás, melynek hatásaként (lévén, hogy az élelmiszer, nyersanyag, sőt a színesfémek szállítójává is *Kelet-Európa* vált) a városi-polgári fejlődés előtt tág lehetőségek nyíltak s a parasztság utolsó feudális béklyóitól is megszabadult; ha másrészt Oroszország is újabb területeket vonhatott hatalma alá, amennyiben északkelet felé terjeszkedhetett – miközben az abszolutisztikus államhatalom tovább erősödött, s kialakult egy társadalom, mely nem ismert valódi rendi tagozódást, autonóm polgárságot, szabad paraszti fejlődést; úgy Kelet-Európa két terjeszkedő szféra közé szorult, s nemcsak a válság, de a válságból való kilábolás költségeit is ez a régió fizette meg: ti. e régió *parasztsága*. Sem erős központi államhatalom, sem erős városi polgárság által nem gátolva, a nemességnek itt sikerült a vonatkozó terheket egészükben a parasztságra áthárítani, a paraszttelkeket fokozatosan saját művelés alá vonni, a pénz- és természetbeni járandóságokat robotkötelezettséggé átváltoztatni, a *Grundherrschaft*-rendszer *Gutsherrschaft*-rendszerbe fordítani. Kialakult a történettudomány által „második jobbágyság”-nak nevezett struktúra, mely azután, mint ismeretes, csak a XIX. században bomlott föl, s ezen régió polgári fejlődését tartósan deformálta. És két megfigyelést kell itt mindjárt tennünk. Először, hogy Kelet-Európának a nyugat-európaiétól eltérő útját pontosan a *Nyugat-Európával történt gazdasági összefonódás* kontextusában érthetjük meg,¹⁶ amennyiben a

¹⁴ Utalok Karl Helleiner „The Population of Europe from the Black Death to the Vital Revolution” c. kiegyensúlyozott tanulmányára, mely a *Cambridge Economic History of Europe* E. E. Rich és C. H. Wilson által szerkesztett IV. kötetében (University Press, Cambridge 1967) jelent meg. Mint Helleiner írja, ma már elegendően sokat tudunk a csökkenő lakosság gazdaságtanáról ahhoz, hogy fölismerjük: a gazdasági hanyatlás nemcsak oka, de következménye is lehet a „demográfiai recesszió”-nak (jelzett hely, 50. o.). Mindazonáltal: „Bizonyos ideje már gyanítják, hogy az a társadalom, melyre a fekete halál a tizennegyedik század közepétáján lecsapott, az évszázados gazdasági és demográfiai haladás korszakából már átlépett a kezdődő stagnálás korába. A lakosság növekedése a megelőző századokban, úgy tűnik, kényes helyzetet teremtett azzal, hogy a kisméretű birtokok száma nőtt, és a települések a gyöngye talaj és rideg éghajlat övezeteibe is behatoltak.” (Uo., 68. o.)

¹⁵ Immanuel Wallerstein, akinek *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* c. könyve (Academic Press, New York 1974) jelenleg a vonatkozó irodalom legteljesebb összefoglalását képezi, aláhúzza, hogy e válság csak több tényező összejárásaként magyarázható (l. pl. 37. o.)

¹⁶ Hiszen éppen ez Wallerstein jelzett munkájának fő tétele. A tétel persze nem előzmények nélkül való. Wallerstein maga nyomatékka utal a lengyel történész Marian Malowist írásaira, melyek közül itt

kelet-európai nemesség éppen a regionális munkamegosztás (élelmiszerszállítás, emelkedő piaci árak mellett, Nyugat-Európa városi polgársága számára) által kínált nyereség elsajátítására törekedett, másodsorú viszont, hogy ezen munkamegosztás Kelet-Európa számára pusztító következményei nem önmagukban gazdasági, hanem *politikai* okokból szár-

csak kettőt említek: „The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries”, *Economic History Review* XII/2 (1959), és „The Problem of the Inequality of Economic Development in Europe in the Later Middle Ages”, *Economic History Review* XIX/1 (1966). „A tizenharmadik századtól kezdve” – hangzik az utóbbi tanulmány végkövetkeztetése – „Kelet-Európában dinamikus fejlődés figyelhető meg, mely azonban nem egyforma minden régióban. Ez a folyamat különösen világos volt a mezőgazdaság, az állattenyésztés és a bányászati ipar területén. Nem vezetett valóban számottevő városi ipar kialakulásához. A városok gyöngesége fontos tényező volt. A tizenötödik századtól kezdve, s különösen azt követően, a kelet-európai mezőgazdaság számára oly előnyös körülmények a munkabeni szolgáltatások és a második jobbágyság bevezetését eredményezték. Ez a jelenség gazdaggá és erőssé tette a nemességet . . . A fejletlen városi ipar a külföldi termékek versenyével és a belső piacok szűk voltával küszködött, és vagy jelentéktelen maradt, vagy pusztulásra ítéltetett. Kelet-Európa hosszú időre a terjeszkedő Nyugat kiegészítő régiója maradt.” (28. o.) Igen részletes párhuzamos kutatásokat végzett, Magyarországra vonatkozólag, Pach Zsigmond Pál, itt csupán a *Entwicklungs-niveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts* c. írására (Akadémiai Kiadó, Budapest 1960), és különösen *Die ungarische Agrarentwicklung im 16–17. Jahrhundert: Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang* c. munkájára (Akadémiai Kiadó, Budapest 1964) utalok. „A magyar ipari és városi fejlődés Nyugat-Európa-hoz viszonyított elmaradottsága” – írja Pach –, „mely bizonyos mértékig már a XV. század második felében megmutatkozott, a XVI. század folyamán nemcsak nem csökkent, hanem inkább még növekedett. Ez az elmaradottság csak fokozódott a világpiac kezdeti kibontakozása során, mely Közép- és Kelet-Európa számos országára egyaránt kedvezőtlen hatást gyakorolt, amennyiben a kelet-európai országok polgári fejlődését tartósan hátráltatta. „A magyar nemes” – hangzik Pach analízise –, „aki a XVI. században mint vállalkozó és mezőgazda lép fel, [. . .] a feudális úr vonásait mutatja: új tevékenységi körében is alkalmazza a feudális erőszakot, a gazdaságon kívüli kényszer eszközeit. Árukereskedői minőségében kényszerpiacra is szert tesz (gondoljunk az uralági borkimérési jogra, a falun belüli borpiai lefoglalására!), nemesi előjogait a paraszti-polgári versenytársakkal szemben egyebütt is érvényesíti (a marhakereskedésben, a gabonaeladásban), és újra, fokozódó mértékben, a feudáljáradék termékformájára tart igényt . . . Árutermelői minőségében, saját művelésű birtokán, röghözkötött alattvalóitól a feudáljáradékot a munkaszolgáltatás közvetlen formájában is növekvő mértékben sajátítja el.” Itt tehát olyan előfeltételek jutnak érvényre, melyek „Közép- és Kelet-Európa országait, Németország kelet-elbai területeit, Csehországot és Lengyelországot jellemzik.” (Abbiegung 35. és 32. sk. o.) És éppen Pach jegyzi meg azután, hogy a tétel, mely szerint „az agrártermékek növekvő külföldi kereslete, a Nyugat-Európába irányuló export fokozódó lehetőségei képezték a kelet-elbai *Gutsherrschaft* létrejöttének előfeltételét” (uo. 157. o.) – általánosabban: a kelet-európai második jobbágyság kialakulásának előfeltételét – eredetileg a német gazdaságtörténész F. Rachfahl-tól származik. Valóban: már 1909-ben, „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte” c. mélyenszántó tanulmányában (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909) Rachfahl utal arra, hogy „Európa nyugati része” a XVI. században „az agrártermékek iránti szükségletét maga már nem tudta fedezni”, és hogy „a *Gutsherrschaft* keletkezésének problémáját Németország északkeleti részében” éppenséggel ebben az összefüggésben kell szemügyre venni. A „fokozódó kereslet” – írta Rachfahl – „szükségképpen ösztönzőleg hatott a termelésre, és ha korábban is elsősorban a földesurak voltak azok, akik a gabonát a piacra vitték, úgy pontosan ők érezték erős indítást arra, hogy az előnyös konjunktúrát saját művelésű szántóik nagyobbitásával s birtokaikon egy nem-szabad munkajog bevezetésével a maguk hasznára kiaknázzák. Ennek előfeltétele persze a parasztkor meglevő erős függősége, amint az a *Grundherrschaft* intézménye által adva volt, [. . .] nem kevésbé pedig az államhatalom gyöngesége, de legalábbis az alsóbb osztályokról való gondoskodásnak hiánya, és a nemesség politikai túlsúlya, amint az a rendi alkotmányban kifejezésre jutott: mindez mármint éppen az északkeleti

maztak: ti. olyan eseményekből, mint mondjuk a török háborúk Magyarországon, még inkább azonban – mint fentebb már jeleztük – a kelet-európai társadalom adott politikai struktúrájából egyáltalán.¹⁷ Vegyük akkor most szemügyre, az Ehrenfels-problematikához közelítendő, ezen fejlemények *csehországi* vonatkozásait. Előbb azonban még, tekintettel arra a szerepre, melyet a huszitizmus ebben az összefüggésben játszott – és tekintettel különösen arra a jelentőségre, melyet Masaryk ennek a szerepnek tulajdonított –, ki kell térnünk a *reformáció* és a feudalizmus késő középkori válsága közötti kapcsolatra.

Mert ez a kapcsolat kétségkívül fönnáll – ha természete nem is határozható meg egyértelműen. Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy azok a politikai-gazdasági fejlemények, melyekről itt szó van, általában nem a vallási megújulás *hatására* mentek végbe. Hiszen még Weber is „balga-doktriner tételnek” mondja azt az állítást, hogy „a kapitalista szellem” [...] vagy akár: a kapitalizmus egyáltalán, *csak* a reformáció meghatározott befolyásának eredményeképp alakulhatott ki”¹⁸, és arra utal, „hogy a reformáció kulturális kihatásai jórészt [...] előre nem látott és éppenséggel *nem akart* folyo-

kolonizációs területen olyan mértékben érvényesül, mint sehol másutt: ez a magyarázata annak, hogy a nagy *Gutswirtschaft* éppen ezeken a tájakon alakult ki.” (461. sk. o.) Hangsúlyoznunk kell, hogy Oroszország ebben az időben még *nem* rendelkezett jelentős agrárkivitellel a Nyugat felé. „Övakodnunk kell attól” – írja Wallerstein –, „hogy a tizenhatodik századba beleolvassuk a tizennyolcadik és tizenkilencedik század jelenségeit –, mely századokra [...] Oroszország az európai világgazdaság újabb periferiájává vált.” (Jelzett hely, 306. o.)

¹⁷ Így már Szekfű Gyula sem a török uralomra utal Magyarország tartósan szerencsétlen fejlődésének okaként, hanem fordítva, az 1526-os katasztrofális katonai vereség alapjait a megelőző XV. század jelenségeiben pillantja meg, a királyi hatalom gyöngülésében, a parasztság elnyomásában, a városok degradálásában. (L. Hóman–Szekfű, *Magyar Történet*, III. köt., Budapest é. n., 413. skk. o.) Az újabb irodalomban különösen Jerome Blum utalt erre az aspektusra, „The Rise of Serfdom in Eastern Europe” c. kitűnő összefoglalásában (*American Historical Review* LXII/4 [1957]). „A régi földesúri rendszer összeomlását Nyugaton” – írja Blum – „olykor a pénzgazdálkodás elterjedésének, vagy a kereskedelem fejlődésének, vagy a kapitalizmus kialakulásának tulajdonítják. Ám Keleten is kibontakozott pénzgazdálkodás, kereskedelem és kapitalizmus (amint ez az urak kapitalisztikus mezőgazdálkodásában megmutatkozott), s a jobbágyság mégis létrejött. Számomra úgy tűnik, hogy az úr–paraszt viszony evolúciójában bekövetkezett ezen divergencia legfontosabb oka a két régió eltérő politikai fejlődésében rejlik. Az állam fölötti hatalomért vívott küzdelemben a Kelet nemessége győzött a fejedelmekkel és a várossal szemben, vagy pedig, mint Oroszországban, azon osztállyá vált, melyre a trón támaszkodott. Végső soron a keleti nemesség saját legjobbnak vélt érdekeit követve, képes volt a parasztságot gazdasági és társadalmi ellenőrzés alá vonni, és uralomra szert tenni a városi polgárság fölött.” (836. o.) Szűcs Jenő tanulmányának (vö. fentebb, 2. jegyzet) kiemelkedő vonása, hogy a vonatkozó politikai struktúravizonyok kora középkori gyökereig nyúl vissza. – Hogy a Waldviertelnek, Ehrenfels szülőföldjének viszonyai itt már bizonyos átmenetet képeznek Kelet-Európa felé, ki-tűnik pl. Helmhard von Hohberg XVII. században keletkezett följegyzéseiből: ő Süssenbachban (Zwettl-től északnyugatra) szerezte első mezőgazdász tapasztalatait, később azonban az Enns és az Ybbs közötti tájakra költözött, és figyelemreméltó különbségeket állapított meg a két terület között, a tulajdon-, települési és faluközösségi struktúrák tekintetében. Különösen azt emelte ki, hogy Alsó-Ausztria északi és keleti részein a mezőgazdasági nagyüzem uralkodik, miközben a délnyugati negyedben az urasági művelés háttérbe szorul az alattvaló parasztnak pénzbeni szolgáltatásai mögött. Vö. O. Brunner, *Adeliges Landsleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhardts von Hohberg, 1612–1688*. Otto Müller, Salzburg 1949, 280. skk. o.

¹⁸ Max Weber, „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus”, I. rész, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX (1903), 54. o.

mányát képezték a reformátorok munkájának, gyakran távol esve mindattól, vagy éppen séggel ellentétben állva mindazzal, ami szemük előtt lebegett.”¹⁹ Adott vallási tartalmak világi eseményekre gyakorolt egyértelmű hatását föltételezni már azért is elhibázott volna, mivel ezek a tartalmak alkalmazásukban, ill. megvalósításukban soha nem maradnak változatlanok,²⁰ sőt, már önmagukban véve többértelműek.²¹ Nem a vallási eszme és társadalmi inkarnációja közötti eltérést kell itt mindazonáltal elsősorban hangsúlyoznunk, hanem azt a körülményt, hogy ama – reformációnak nevezett – események láncolatában éppenséggel történeti-anyagi, nem pedig teológiai forradalmak játszották a meghatározó szerepet. A vallási események azután, természetsszerűleg, önálló dinamikára tettek szert. Ám aligha vonható kétségbe, hogy a protestantizmus–katolicizmus, ill. kálvinizmus–lutheránizmus ellentétek kezdetben nem annyira doktrinális vagy liturgiai, hanem sokkal inkább politikai és gazdasági feszültségek hordozója voltak: a területiális állam és nemzetekfeletti szervezet, a nemesség és fejedelem, a város és falu közötti feszültségek hordozója.

Hiszen föltűnő, hogy ott, ahol ilyen feszültségeknek nem volt játéktere, a reformáció sem ment végbe. Az a hatalom, melyet az állam *Oroszországban* egyház és társadalom fölött gyakorolt, az állam mindenfajta vallásilag formulázott emancipáció-kísérletét *főloslegessé*, s viszont a nemesség minden, mégoly vallásilag álcázott ellenállását az állammal szemben *lehetetlenné* tette. Másként Európában, ahol a reformáció éppen azokban az országokban ért el áttörést, amelyek gyengébbek voltak annál, mintsem hogy Rómával szemben közvetlen gazdasági vagy politikai követelésekkel léphettek volna föl: Angliában, és az Elbától keletre fekvő országokban. „És akkor, az 1520-as években” – írja H. R. Trevor-Roper – „jött a nagy felkelés, Luther felkelése. Nem Európa régi, érett gazdaságán belüli felkelés volt: hanem Észak- és Közép-Európa ’fejletlen’, ’gyarmati’ területeinek felkelése, megadóztatott, frusztrált, s (mint ott érezték) kizsákmányolt, a Mediterráneum és a Rajna-vidék magas civilizációjának terheit viselő területeké.”²² A vallási új olyan szükségletekre jelentett választ, melyek a drasztikusan megváltozó világ jelenségeinek közepette jöttek létre. A XVI. századot elemezve R. H. Tawney *Religion and the Rise of Capitalism* c. könyvében úgy fogalmaz, hogy az „elképesztő változások földbirtoklásban, árakban, a kereskedelmi és pénzügyi szervezetben a kort a gazdasági fejlődés vízvázalstójává tették”²³, és azt a fölismerést sugallja, hogy éppen ez a „megváltozott gazdasági környezet”, ellentétbe kerülve „a társadalom hagyományos elméletével”, vezetett a „vallásos gondolkodás különböző iskolái közötti összeütközésekhez”.²⁴

¹⁹ Uo., 53. o.

²⁰ „Eszmék bármely összetett rendszere” – írja ebben az összefüggésben Wallerstein – „úgy manipulálható, hogy tetszőleges társadalmi vagy politikai célnak megfeleljen.” (I. m., 152. o.)

²¹ Troeltsch igen hatásosan mutatja meg, hogy a lutherizmus ill. a kálvinizmus alapdogmái a legkülönbözőbb értelmezéseket és konkretizációkat lehetővé tették, s hogy már a legkorábbi keresztény etikában az egyenlőség követelése egyfelől s az alávetettség elfogadása másfelől a közös bűnösség egyugyanazon eszméjében volt adva. L. pl. i. m., 60. skk. o. és 792. o.

²² H. R. Trevor-Roper, „Religion, the Reformation, and Social Change”, a *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and other Essays* c. kötetben (Harper, New York 1969), 32. sk. o.

²³ John Murray, London 1926, 55. o.

²⁴ Uo. 14. o. – Magyar vonatkozásban már Szekfű Gyula igen hangsúlyosan tárgyalta azt a körülményt, hogy a protestantizmus térhódítása mindenekelőtt a kor megváltozott gazdasági és politikai

A reformáció előtörténete Angliában kezdődik. John Wiclif (Wycliffe) húszéves volt, midőn 1349/50-ben a fekete halál elérte a brit szigeteket, és hozzájárult a súlyos, tartós gazdasági válsághoz. 1361-ben Wiclif az oxfordi Balliol College előljárója lett, ahol a teológia doktoraként nagy tekintélynek örvendett. A doktrinális és liturgiai reformok mármost, melyekkel föllépett, mindenekelőtt – mint Troeltsch fogalmaz – „a pápai abszolutizmus és annak az ország és a községek politikai és gazdasági viszonyaira gyakorolt hatása” ellen irányultak.²⁵ Wiclif, Rómával szemben, az angol királyság oldalára áll; de a szegény alsó osztályok oldalára is a gazdag egyházzal szemben egyáltalán. Csak a *szegény egyház*, hirdette Wiclif, „illik a vallási eszményhez, s fér össze ugyanakkor a polgári rend önállóságával”.²⁶ A *világi hatalom önállóságának* gondolata és a *szegény egyház* eszméje ugyanakkor nem áll közvetítetlenül egymás mellett, Wiclif az isteni jog sajátosságos elméletében kapcsolja össze őket. Mivel ti., fölfogása szerint, „minden tulajdon és minden hatalom Istentől ered, és csak azoknak jár jogosan, akik a szeretet, alázat és önkorlátozás isteni moráltörvényét betartják”, egyfajta hűbér tehát, „amely a hűbérést csak addig illeti meg, amíg urának törvényét megtartja”; és mivel mármost az egyház ennek a törvénynek nem engedelmeskedik, „az államnak jut a föladat, hogy tőle a jogtalan javakat újra elvegye s a szegény, csak szellemi céljainak élő egyház eszményét visszaállítsa”.²⁷ Éppen az egyház világi hatalma ellen irányul Wiclifnél a predesztináció-gondolat újrafölvétele és átértelmezése – az egyház nem intézmény, hanem a predesztináltak összessége –, de liturgiai reformja is, melynek értelmében az eukarisztinál a papnak csak a kiszolgáltatásban van része, az átlényegülés csodájában nincs – mely reformban tehát úgyszintén a vallásos viszony közvetlensége kerül hangsúlyozásra.²⁸ – Ismeretes mármost, hogy *Luther* föllépésének közvetlen oka, hasonlóképpen, a római egyház túlságosan is pénzközéppontú munkálkodása volt, és hogy a reformáció első sikerei a Róma és a német fejedelmek közötti ellentétek fönnállása nélkül aligha lehettek volna elképzelhetők. Számunkra itt annak megállapítása az érdekes, hogy lutheranizmus és kálvinizmus éppen abban az időben keletkeztek és érték el első sikereiket, amikor Európában, a XVI. században, új gazdasági rend alakult ki. Webernek természetesen igaza van, midőn megállapítja, hogy nem lehet „gazdasági eltolódásokból a reformációt, fejlődéstörténetileg szükségszerűként’ levezetni”, és hogy „számtalan olyan történeti konstellációnak, melyet nemcsak semmilyen gazdasági ’törvény’ alá, de egyáltalán semmiféle gazdasági szempont alá sem lehet besorolni, ti. tisztán politikai folyamatoknak kellett

viszonyaival magyarázandó, nem pedig az új hit konkrét teológiai tartalmaival. Mély „hatást kell tulajdonítanunk a hitújítás terjedésére azon jelenségeknek” – írta Szekfü –, „melyek a katolikus hitéletben még a hierarchia teljes, csorbítatlan fennállása alatt, tehát 1526 előtt is szemlélhetők voltak. Nem a tan, a dogma, hanem a tanítás módja már régi idők óta rászorult a kor viszonyaitól követelt módosításra, a hívek tanításának intenzitása sok helyütt nem tartott lépést a tömegek szellemi és anyagi lendületével, s ebből származó érdeklődésével, az érdeklődésnek az újkor, a kapitalizmus, a közlekedés fellendülése kezdetén végbemenő tágulásával.” (*Magyar Történet*, IV. köt., 235. o.) Mohács után viszont a protestantizmus ideológiául szolgált mindama gazdasági és politikai érdekeknek, melyek a roppantul meggyöngyült katolikus egyházi szervezet rovására törekedtek érvényesülni (vö. uo. 236–265. o.).

²⁵ Troeltsch, i. m. 393. o.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 394. sk. o.

²⁸ Vö. uo. 398. skk. o.

összeadódnia ahhoz, hogy az újonnan alkotott egyházak egyáltalán fennmaradhasanak”²⁹ Hogy azonban a különböző protestáns áramlatokat mindenkori gazdasági-társadalmi környezetük nagyon erősen a maguk képére formálta, úgyszintén nyilvánvaló. A lutheranizmus, kivált, félreismerhetetlenül mutatja, hogy az Elbától keletre született; mint ahogyan viszont a maga részéről kétségtől hozzájárult a vonatkozó német területek polgári fejlődése retardálásához. „A környező, tekintélygondolattól telített légkör befolyása” – hogy még egyszer Troeltsch-öt idézzük – nyilvánvalóan tekintetbe veendő, ha meggondoljuk, hogy ez a felekezet mennyire „megkönnyítette a feudális *Gutsherrschaft*oknak a lovagi birtokok (*Rittergut*) kialakítását, a hozzájuk kapcsolódó privilégiumokkal és fokozódó új függőséggel, [mennyire] elősegítette a patriarchális gyámkodás és a rendi-korporatív szemlélet térhódítását. . . . Ha ma általában a protestáns országok járnak az élen, úgy nem felejtendő el, hogy éppen a hitújítás korában a modern civilizáció anyaországai – Olaszország, Franciaország, de Spanyolország is – katolikusok, és hogy kimerülésük korántsem csupán katolicizmusuk számlájára írandó, hogy tehát fordítva a protestáns országok is, és jelesen a lutheránusok, mai helyzetüket mindenesetre elsősorban nem vallási alapjaiknak köszönhetik . . . A lutherizmus belenyugvó voltából következik, hogy meghajol a mindenkori uralkodó hatalom előtt . . . mert Közép- és Észak-Németországban az abszolutizmus és a *Rittergut* alakult ki, a lutherizmus ott arra a lojális jellegre tett szert, mely az „*Ostelbiertum*”-ot jellemzi.”³⁰

*

Jó száz évvel Luther előtt lépett föl Jan Hus (Husz János); jött létre, mint majd Masaryk fogalmaz, „a egyszerű cseh egyházforradalom”, mely Európában „az újkor kezdetét jelentette”.³¹ Hogy azonban ez a forradalom nem annyira az újkor kezdetével, mint a német keleti terjeszkedés végével függött össze, közvetlenül belátható. – A német betelepítések Csehországban a XIII. és a XIV. század folyamán olyan viszonyokat eredményeztek, amelyek még a nyugat-európai állapotokkal összehasonlítva is figyelemreméltóak voltak. A XIV. század közepén, IV. Károly korában, Csehországban mintegy száz megerősített város található – Prágának 40 000 lakosa van, annyi, mint Londonnak. A parasztság viszonylagos jólétet élvezett. „A csehországi parasztok a tizennegyedik században” – írja F. G. Heymann *John Žižka and the Hussite Revolution* című könyvében³²

²⁹ Weber. i. m. 54. o.

³⁰ Troeltsch, i. m. 456. és 599. skk. o. – A lutherizmus mélyen kelet-európai, a „karoling” Nyugattal szembenálló voltára l. még különösen Friedrich Heer nagyívű fejtegetéseit, *Europäische Geistesgeschichte* c. műve (Kohlhammer, Stuttgart 1957) 245–258. és 270. sk. lapján. Luther, írja Heer, „a német-szláv Kelet szószólója lesz, olyan fejedelmek és új egyházfők előbb vallási, később egyszersmind társadalmi és politikai abszolutizmusáé, akik nem ismernek politikai és vallási humanizmust, nem ismerik Isten és ember szakramentális és racionális együttműködését. A „szegény bűnös”, természeténél fogva nem jogosult arra, hogy az állam, a „világ”, Isten előtt fölszólaljon . . .” (Jelzett hely, 250. o.) Ezt a megfigyelést részben előlegezi F. Borkenau Heer által is idézett alapvető tanulmánya: „Deutschland zwischen Ost und West”, *Wort und Wahrheit* 1949/1.

³¹ Th. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichte- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. Két kötetben. Diederichs, Jena 1913, I. köt., 28. o.

³² Heymann könyvének vonatkozó részét újranyomtatták a Stephen Fischer-Galati által szerkesztett *Man, State, and Society in East European History* c. kötetben. (Praeger, New York 1970). Ennek alapján idézek.

– „személyükben szabadok voltak, nem röghözkötöttek, mint Nyugat-Európa jobbágjai a majorsági rendszerben. Költözhettek, és a kérdéses időszakban tetemesen ki is használták ezt a lehetőséget.” A paraszt, általában, „az örökletes földművelő-bérlő helyzetében volt, korlátozott adófizetési és szolgálati kötelezettségekkel, és a föld teljes és szabad használatának jogával. A csehországi parasztok ezen előnyös helyzete részben a „német jog” bevezetésének volt köszönhető, a tizenkettedik és korai tizenharmadik században, tehát azoknak a törvényes privilégiumoknak, melyekkel a német telepesekeket Csehországba csábították.”³³ Mindez nem azt jelentette, folytatja Heymann, „hogy a parasztoknak nem voltak panaszai. Inkább azt, hogy megfelelő helyzetben voltak a panaszok határozott kinyilvánításához.”³⁴ És a panaszok a XIV. században gyakoribbakká váltak – ekkorra ti. a további gazdasági expanzió Csehországban is fokozatosan korlátokba ütközött. Éppen a német térséggel fönnálló szorosabb kapcsolatai folytán, az európai válság Csehországban hamarabb vált érezhetővé, mint más keleti területeken. A lehetőségek zsugorodása viszont feszültségekhez vezetett, és nemcsak a két csehországi nemzetiség, a csehek és a németek között, hanem egyáltalán a különböző gazdasági és társadalmi rétegek között is, – ahol számunkra most mindenekelőtt a parasztság és a nagybirtok közötti viszony az érdekes. A kelet-európai „földbirtokos nemesség” – írja Jerome Blum, már idézett, kiváló tanulmányában –, „melynek jövedelmét elsősorban a parasztjai által nyújtott pénz- és természetbeni fizetségek képezték, a hanyatlás és elnéptelenedés hatását – nyugat-európai társaikhoz hasonlóan – kiváltképpen megérezte. Helyzetét tovább nehezítette a pénz értékesése Mecklenburgban, Poroszországban, Csehországban, Lengyelországban és Oroszországban. Ez a monetáris leértékelődés azt jelentette, hogy a földesuraknak járó készpénzadók és bérek értéke ténylegesen csökkent. . . . A kelet-európai urak, a nyugatiakhoz hasonlóan, a gazdasági helyzetükben beálló romlás lehetséges ellenszereit keresték. Némely erőfeszítésük a Nyugat-Európában tapasztalhatóval párhuzamos volt. [. . .] Ám olyan rendszabályokat is fogadtatottak, amelyek nyugaton nem voltak használatosak, és pontosan ezek vezettek, végül is, a parasztság eljobbágyosodásához. Ahelyett, hogy csökkentették volna a kötelezettségeket, amint ez általános gyakorlat volt nyugaton, ahol az urak azzal igyekeztek parasztjaikat megtartani és újakat magukhoz vonzani, hogy kevesebbet kívántak tőlük, a csehországi, lengyel, bradenburgi, porosz és litván urak új és súlyosabb kötelezettségeket vezettek be, jelesen a munkabéliek szolgáltatások és készpénzfizetések tekintetében. A bérlők és munkások hiányára adott válasz keleten a parasztok szabad költözése vonatkozásában is különbözött a nyugatitól. Nyugaton a parasztok ebben a korszakban fokozott személyes szabadságot voltak képesek nyerni uraiktól. Kelet-Európában, az itt tárgyalt államok mindegyikében, a tizennegyedik század közepétől kezdve s azután különösen a tizenötödik században, a parasztnak egyre kevésbé volt joga arra, hogy tetszése szerint jöjjönmenjen.”³⁵ Csehországban mármint ezt a folyamatot a tizenötödik század folyamán ellentendenciák lassították, sőt szüntették időlegesen meg: ezek alapja pedig az az *érdeklődés*, az a szövetség volt, mely – az *egyház* és a *németség* ellen irányulva – a

³³ Heymann, i. m. 20. o.

³⁴ Uo. 21. o.

³⁵ Blum, i. m. 819. sk. o.

nemesség és a parasztság között átmenetileg kialakulhatott. Hiszen az egyház Csehországban a birtokoknak közel felével rendelkezett (olyan arány ez, mely messze az európai átlag fölött volt); s a német telepesek a polgári állapot és polgári gazdagság irigylésre méltó mértékére tettek szert. Midőn most Husz a prágai egyetemen, mely a korai cseh nacionalizmus központja volt, 1401-től nyilvánosan képviselni kezdte Wiclif tanait, különösen a szegény egyház eszméjét – a további fejlemények szellemi alapja nyomban adva volt. A huszita forradalmat reakcióként foghatjuk föl a viszonylag korán érezhetővé vált európai gazdasági válságra egy olyan országban, ahol az egyház provokatív gazdagsága s a német elem provokatív konkurrenciája valamely nacionalista-egyházellenes mozgalmat különösen népszerűvé tehetett. A kezdeti érdekközösség persze nem lehetett tartós. A mozgalom, mint ismeretes, csakhamar a kelyhesek (egyetem, nemesség, polgárság) és a táboríták (parasztok, alsóbb klérus, kispolgárság) szárnyára szakadt. Előbbiek beérték a nivelláló egyházzal, s megálltak a liturgiai reformoknál, nevezetesen a két szín alatt történő áldozás követelésénél; utóbbiak a vélt őskeresztény egyenlőség-tanig hatoltak tovább. A táborítákról írja *Egyháztörténetében* Karl Müller, hogy „akik a bűnnel s a világgal egészen szakítanak, azoknak új rendet kell felállítaniok, mely nem a családra és államra, tulajdonra és hatalomra épülne, hanem a birtok és társadalmi viszony általános egyenlőségének keresztény gondolatára . . . Így most megkísérlik az egyéni tulajdon, az osztálykülönbségek, adók és járadékok megszüntetését. [. . .] A kísérletek persze származás kudarcot vallottak és a forradalom végül is csupán a nemesség uralmát szilárdította meg, más osztályokat visszavetve. Ám a népben amaz eszmények propagandisztikus ereje fönmaradt.”³⁶

A huszita mozgalmon belül harmadik áramlatnak tekinthető a *cseh-morva testvériség*, mely a táborita irányzathoz szakadt ki. Az erőszak eszközeit itt, mint keresztényietleneket, elvetik, a szeretet- és szentségideálok megvalósítására saját körükben, az államtól és világi hatalomtól való lehető legnagyobb visszavonultságban törekednek.³⁷ Jóllehet a testvériség a XV. és XVI. század folyamán számos üldözésnek volt kitéve, története – egyáltalán a cseh nemzet történetéhez hasonlóan – csak a fehérhegyi csata után vált teljességgel földalattivá.³⁸ És midőn a romantika korában Csehország is egyfajta nemzeti

³⁶ K. Müller, *Kirchengeschichte*. II. köt., Tübingen 1902, 85. o. – Elizabeth Wiskemann is, aki pedig éppenséggel szembeszáll „az elterjedt német nézettel, mely szerint a huszitizmus egy teljesen retrográd korszakot nyitott meg”, hangsúlyozza, hogy a mozgalom további menete során „a cseh nemesség kihasználta a helyzetet, a parasztokat fokozatosan jobbággyá süllyesztve”. (Wiskemann, *Czechs and Germans: A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia*. Oxford University Press, London 1938, 8. o.) Alois Míka „Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbewegung in den ländlichen Gebieten Böhmens” c., nem kevésbé elfogult tanulmányából (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* VII. [1959]) is kitűnik, hogy ez a katolikus egyház ellen irányuló mozgalom, amennyiben a központi államhatalmat is gyöngítette, végső soron csak a nemesség hatalmát szilárdította meg (l. különösen 838. sk. o.). A cseh paraszt, végeredményben, törvény szerint is hamarabb lett röghözkötött, mint mondjuk a magyar (vö. Hóman–Szekfű, i. m. III. köt., 398. o.).

³⁷ Vö. Troeltsch, i. m. 407. o.; K. Müller, i. m. 86. o.

³⁸ Azok a pusztító következmények, amelyekkel ez a csata a cseh nemzetre nézve bírt, könnyen hamis fényben tűntethetik föl az összeütközés tényleges természetét. Mint Joseph F. Zacek írja: „A fehérhegyi csata (1620. november 8.) nem nemzeti, hanem feudális konfliktus volt. A külföldi (német) trónkövetelőt támogató rebellis protestáns cseh oligarchia (cseh és német nemesek) zsoldos seregei

– ti. cseh – újraébredés színhelyévé vált, ebben az ébredésben olyan történész játszott a főszerepet, akinek ősei a testvériséghez tartoztak s „hűségesen és elszántan ragaszkodtak a régi hithez”: František Palacký.³⁹

Palacký főműve, a *Geschichte von Böhmen: Größtenteils nach Urkunden und Handschriften*, melynek kötetei 1836-tól kezdve jelentek meg, német változatában befejezetlen maradt: amennyiben ti. 1848 után cseh nyelven került folytatásra. A cseh kiadás címe, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* (A cseh nemzet története Csehországban és Morvaországban), sokkal inkább meg is felelt a mű voltaképpen szellemének. Hiszen Csehország történelme itt a csehek és németek közötti állandó harcként kerül ábrázolásra, küzdelemként, „mely nemcsak a határok mentén folyt, hanem Csehország belsejében is, nemcsak idegenek, hanem ittlakók ellen is, nemcsak karddal és pajzzsal, hanem a szellemmel és a szóval is, alkotmányokkal és szokásokkal, nyíltan és rejtve . . .”⁴⁰ A csehszláv (ószláv) lélek ezenközben mint békés, szorgalmas, jóindulatú, vendégszerető és szabadsághoz szokott szerepel Palacký jellemzésében, a német természet viszont mint harcias és uralomravágyó. A cseh fejlődés tetőpontja a huszita forradalom: ez teljesítette be, mint Palacký fogalmaz, a történelem által a cseh népre ruházott feladatot, azt ti., hogy „a bizonyosság és meggyőződés szorongató középkori falait lerombolja [. . .], az emberi szellem előtt a haladás végtelen útját megnyissa, s számára nagyobb szabadsággal magasabb méltóságot is adjon.”⁴¹ Vagy, ahogyan az 1874-ben kiadott *Gedenklblätter*-ben áll: „Csehország volt az első ország Európában, ahol a középkor alappillérei, a vak tekintély-gondolat, a hierarchia és a feudális mivolt ellen nagyszabású reakció alakult ki és jutott történeti áttörésre.”⁴² Eközben Palacký emberfölfogása – antropológiája, ha szabad így mondanunk – önmagában véve korántsem anti-autoritáriánus. A „tekintély elve”, írja például *Österreichs Staatsidee* c. könyvecskéjében, „minden emberi társadalomban mindig és abszolút szükséges”, mégha „az emberek szabad értelmi és akaratú döntésképeségének elve” úgyszintén érvényre juttatandó is.⁴³

*

Palacký ezen antropológiájával a Morvaországból származó bécsi filozófiai magántanár, T. G. Masaryk már akkortájt is egyetérthetett, amikor a politikai tartalmakkal telített cseh nacionalizmus még kevésbé vonzotta. A fiatalkorában buzgó katolikus Masaryk felnőtt férfiként lett protestáns, ám a protestantizmusban nyomban hiányolni kezdte azt, amiből a katolicizmusban túlon túl sokat is talált: a tekintély elemét. Így azután 1881-ben

harcoltak a katolikus Habsburg uralkodó seregei ellen. A nemzet degradált tömegei passzívak maradtak. Mindazonáltal a cseh nemzet teljességgel osztozott a nemsek vereségének drasztikus következményeiben. A következő másfél évszázadra fejlődése megállt.” (Zacek, „Nationalism in Czechoslovakia”. A P. F. Sugar és I. J. Lederer által szerkesztett *Nationalism in Eastern Europe* c. kötetben, University of Washington Press, Seattle 1969, 174. o.)

³⁹ L. Richard Georg Plaschka, *Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewußtsein bei den Tschechen*. Hermann Böhlau Nachf., Graz 1955, 7. o.

⁴⁰ *Dějiny*. . ., 1876-os kiad., I. köt. 9. o.

⁴¹ Uo., III/1. köt. 302. o.

⁴² Palacký, *Gedenklblätter etc. aus den letzten 50 Jahren*, Prága 1874, 271. o.

⁴³ Prága 1866, 5. o.

könyv alakban megjelent habilitációs írását, mely az öngyilkosság szociológiai problémájával foglalkozott, s melynek természetesen a katolikus népek viszonylag győnge öngyilkossági hajlamát is tárgyalnia kellett, a helyes vallás keresése hatja át, ti. a helyes *tekintély* keresése. Miután Masaryk az öngyilkosság tulajdonképpeni okát „a szellemi kultúra viszonyaiban” fedezi föl⁴⁴, ti. a „*rendszeretlen és gyakorlatiatlan félműveltségben*”, az „alkalmazhatatlan tudásban”, mely birtokosát „fantasztává” teszi, „örült tépelődésekre” sarkallja, „kielégíthetetlen szükségleteket” teremt, elveszi „a hasznos munka örömét” és végül életuntséghez vezet,⁴⁵ még leszögezi, hogy a szellemi félműveltségen kívül a *morális támasz hiánya* az, amit itt további okként föl kell említeni. És „így az öngyilkosság szociális tömegjelensége” — írja Masaryk — „a modern társadalmat egészen sajátos fényben mutatja. A civilizált társadalom életunt; ezen életuntsága azonban hiányos intellektuális és morális műveltségéből ered: intelligencia és moralitás nincsenek egyformán és jól kiképezve; túl eszesek vagyunk ahhoz, hogy jók legyünk, és rosszabbak annál, mintsem hogy igazán eszesek lehetnénk. Világ- és életfölfogásunk nem eléggé harmonikus, nem eléggé jó és szép ahhoz, hogy életörömmel töltsön el és megtartsa bennünket.”⁴⁶ Az alapvető hiányosságot azonban, mely ehhez az állapothoz vezet, Masaryk a valódi *vallásos műveltség* távollétében pillantja meg. „Az ember erkölcsisége, minden munkálkodása és törekvése a vallásban nyeri el azt az egészen sajátos szentséget, mely az emberre az isteni bélyegét nyomja. [. . .] Az emberiségnek, ezt mindannyian látjuk” — valamelyes részletességgel kell itt Masarykot idéznünk —, „szellemi vezetésre van szüksége ahhoz, hogy az igazhoz, a jóhoz és széphez eljusson; ezt a vezetést azonban csak ama erő láthatja el, mely az emberi lélek legbensőbb mélységeit betölteni képes, s ez az erő a vallás. Ezért olyan nagy — s az ember minden cselekvésén észrevehető — a vallás hatalma; viszont a lelkek fölött gyakorolt ezen szellemi hatalmat az egyház (a nyilvános vallási vélemény s különösen a klérus), a társadalom vallásos szervezete támasztja alá. [. . .] A *római hierarchia a pápával* az élén néhány évszázad alatt szilárdan összefüggő egészé alakult, olyan szervezetté, melyre szigorú rend és fegyelem volt jellemző . . . Ezen szervezeten keresztül sikerült az egyháznak a lelkeket megbéklyózni és egészen a maga akarata szerint vezetnie. — Így alakult ki a középkori *tekintélyhit*, ez a maga nemében páratlan és csodálatra méltó engedelmisség, amely idővel az egész emberi gondolkodást és akaratot lefoglalta. Nemcsak egyházi, de politikai téren is, és minden egyéb területen, a tekintély lett mérvadó . . . A középkori egyház befolyása az emberiségnek nagy hasznára volt. A lelkek hosszú időn át tökéletesen megbékéltek, az emberek boldognak érezték magukat; hiszen a vallás átszellemítette az élet minden viszonylatát, a tömegeket hozzászoktatta a szellemi vezetéshez s egységes világnézetével szilárd támaszt nyújtott a középkori élet szomorú esetlegességei közepette.”⁴⁷

A tekintélykötötte élet boldog, de legalábbis viszonylag ritkán fenyegeti öngyilkosság — így lehetne az ideiglenes eredményt, melyhez Masaryk írásának ezen a pontján eljutott, összefoglalni. Itt viszont mármost a gondolatmenet jellegzetes fordulatot vesz. Ha az

⁴⁴ Thomas Garrigue Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Carl Konegen, Wien 1881. 63. o.

⁴⁵ Uo. 66. o.

⁴⁶ Uo. 83. o.

⁴⁷ Uo. 84. és 159. sk. o.

eddiggi lépések empirikus megállapítások voltak, statisztikai és történeti leírások, még ha nyelvezetük értékelő konnotációkkal terhes is, úgy most a faktualist elfedi a normatív. A szó tulajdonképpeni értelmében vett érvek ezenközben nem kerülnek alkalmazásra; a váltás nem annyira az általános érvényű, mint sokkal inkább valamiféle *konkrét*, ti. konkrét értékítéletektől meghatározott logika jegyében történik. „A középkor egységes világnézete” — írja ti. Masaryk —, „ameddig eltöltötte az embereket, nyugalmat és elégedettséget adott, az öngyilkosság-hajlam nem létezett. Az emberi társadalom, az egységes világnézethez megfelelően, egységesen rendezett volt . . . Ám a középkori társadalom ezen rendje és rendszere nagyrészt csupán külsődlegesnek, autoritatívnak tekinthető . . . ezzel szemben az egységes világnézet belülről is kialakulhat, minden egyes ember szabad meggyőződése és bizonyossága szerves folyamataként: protestantizmus, szabad kutatás (a Bibliában), minden egyes ember csalatkozhatatlansága. [. . .] Az emberi szellemnek az idők folyamán szükségképpen el kellett jutnia a protestáns — mert egyedül helyes — módszerhez.”⁴⁸ Annak bizonyítékeképp, hogy mint *módszer* — mint megismerési elv — a protestantizmus jelenti az éppenséggel helyes utat, Masaryk az újkor szellemi fejlődésére utal, s érveként adja elő, hogy úgymond „a *tudományok* áttörték az egyház által nekik kijelölt kört”. Bárminő természetű legyen is azonban a tudomány és a protestantizmus közötti kapcsolat, Masarykot végül is nem a tudomány, hanem a morál érdekli. És itt viszont sötét, talán túlzottan is sötét képet rajzol, amennyiben a ténylegesen létező protestáns erkölcsiséget igencsak siralmasnak találja. Ahelyett azonban, hogy a különböző protestáns irányzatok profán-történeti gyökereit kutatná s így nyerne kiegyensúlyozottabb képet teljesítményükről és lehetőségeikről, Masaryk az *ideális* — „igaz” — protestantizmus normatív fogalmát vezeti be. „Gyakran mondják” — írja —, „hogy protestantizmus annyit tesz, mint lelkiismereti szabadság, tolerancia és hasonló; ez azonban csak korlátozottan helytálló, amikor ti. az igaz protestantizmusról van szó. De a ténylegesen fönnálló protestáns egyházak között számos olyan van, amely nem tűri a lelkiismereti szabadságot, intoleráns — éppen úgy, ahogyan a katolikus egyház különböző helyeken és bizonyos korokban intoleráns volt és ma is az. Az igaz és tulajdonképpeni protestantizmus mint történeti elv a katolicizmus történeti elvével szemben, vallásos-etikai individualizmust jelent. [. . .] Nem formulák és ceremóniák tesznek valakit kereszténnyé, hanem a keresztény élet, a keresztény szellem. A protestantizmus, így fölfogva és megvalósítva, minden egyes ember jellemét fejleszti, amennyiben minden vonatkozásban önállóvá teszi; mindenkinek az igazi szabadságot adja meg, mindenkit függetlenné tesz, és mégis mindenkit szép egészségre forraszt egybe. Ezt az eszményt” — húzza alá mindazonáltal Masaryk —, „jelenleg a számos és sokféle protestáns szektában csak megközelítőleg érték el. A kutatás szabadsága könnyen vallási kételyekhez vezet; a befejezetlen jellemnek hiányzik az egyház erőteljes szellemi vezetése . . . A jellem önállósága nem ritkán a felebaráti szeretet kárára megy; ezért mutatnak a protestánsok, nagyobb energiájuk mellett, nem ritkán egyfajta ridegséget, mely akkor is szívet ölő, ha etikai rigorizmusként lép föl. — A hívő protestáns evangélikus keresztényként tökéletesen boldog, életével elégedett; a hamis, befejezetlen protestáns ellenben nem boldog: magára és kételyeire hagyatkozva, etikai vezető nélkül,

⁴⁸ Uo. 162. sk. o.

minden egyházi kényszer nélkül, lelke számára a kívánt nyugalmat nem képes megtalálni.”⁴⁹

Ha tehát Masaryk úgy véli, hogy a „kívánt vallás” voltaképpen *új vallás* lesz, mégha ősképet „a számos protestáns szekta valamelyikének” kell is szolgáltatnia,⁵⁰ úgy ezen új vallás lehetséges jellege mindenek ellenére is meghatározatlan marad. Hiszen a semmilyen tekintélynek alá nem vetett, s ezáltal (vagy ennek ellenére) szellemileg és morálisan tökéletes ember fogalma ténylegesen pusztá ideál itt, minden elméleti megalapozás nélkül; mint ahogyan a szabad, ám vallási kételyekhez nem vezető kutatás eszméje is igencsak tisztázatlan marad. Ezért azután Masaryk nem egy megállapítása önkényesnek hat, bármily találó legyen is önmagában. Így pl. midőn az orosz nihilizmusról nyilatkozik. „Oroszország” – írja – „a kultúrharcnak, a szabad kutatás és a tekintélyhit összeütközésének egészen különleges példáját nyújtja. A fölvilágosodás nem szervesen fejlődött ki a néplelekből, hanem a lelkekre erőszakoltatott . . . Az orosz nihilizmus a szerte Európában megtalálható félműveltségtől nem annyira jellegében, mint inkább fokában különbözik; a nagyobb ellentétek keveredése harsányabb szint eredményez. Az orosz betegség az egész világ betegsége, csak éppen az oroszok súlyosabban szenvednek benne, mint mi többiek.”⁵¹ Vagy midőn, a csehekről beszélve, „Husz emlékezetét”, mely „a nemzet műveltebb részében” roppant elevenné vált, „művirágnak”, bizonyos szervezetek és „egyáltalán a fölvilágosultak többsége” „liberális játszadozásának” nevezi, és kijelenti, hogy az új huszitizmus „nem vallási áramlat, mint annak idején”, hanem „fölvilágosító felemásság és gyökértelenség, határozottabb nemzeti öntudattal párosulva.”⁵²

Nem sok idő telt bele, és Masaryk maga is szítójává vált ennek a „határozottabb nemzeti öntudatnak”. 1882-ben a prágai egyetem hívásának eleget téve, s egyre inkább a politikába bonyolódva, 1895-ben ugyan még mindig a „cseh jellem hiányosságairól” beszélt.⁵³ Ám csaknem ugyanabban az időben, *Jan Hus* c. tanulmányában (1896), a cseh-morva testvériséget éppenséggel „a cseh nép történeti fejlődése tetőpontjának és centrumának” nevezi, és így ír: „A testvériségben a cseh természet, a cseh emberség nyilvánult meg . . . A humanitás cseh eszméje, ez az egész emberiség előrevivő ideája . . .”⁵⁴ – Nem adhatjuk itt Masaryk ezen periódusban megjelentetett írásainak – a *Česká otázka*-nak (A cseh kérdés, 1895), a *Naše nynejší křiše*-nek (Jelenlegi válságunk, 1895), a *Jan Hus*-nak és az 1898-ban kiadott *Palacký eszméje a cseh népről* c. munkának – részletes ábrázolását; ezek részben azt a békülékenyebb álláspontot képviselik, melyet Palacký az *Österreichs Staatsidee* idején hirdetett, részben azonban azt az inkább engesztelhetetlent is, mely a *Dějiny*-ben lelte klasszikus kifejezését, s mely most csakhamar az újabb cseh történettudományi kutatások éles kritikáját fogja kiváltani. Erre a kritikára

⁴⁹ Uo. 164. sk. o.

⁵⁰ Uo. 234. o.

⁵¹ Uo. 220. o.

⁵² Uo. 189. o.

⁵³ „Még mindig [. . .] előszeretettel viseltetünk a hamis mártíromság iránt – sokan közülünk jelentéktelen sebeiket mutogatják, és csodálatot követelnek[. . .], de aki közéletünkre figyelmesen pillant, nem csak ezt a gyengék koldulását fogja látni, hanem az intrikusság egy különleges típusát is. Ez az intrikusság egész életünket megmérgezi – oroszlánnak lenni képtelenek, hát rókák lesznek . . .” (Idézi M. Machovec, *Thomas G. Masaryk* c. könyve függelékében. Styria, Graz 1969, 273. sk. o.)

⁵⁴ Idézi Plaschka, i. m. 78. sk. o.

nyomban visszatérünk; előbb azonban még Masaryk 1913-ban megjelentetett, *Oroszországról* szóló terjedelmes művének⁵⁵ néhány aspektusát kell fölvilágitanunk.

Ezen voltaképpen befejezetlen⁵⁶ munka gondolatmenete egyszerre több – nem kevésbé összegubancolódott – szálon fut, melyek egyike a *vallás, megismerés és tekintély* közötti összefüggés már az *Öngyilkosság*-ban érintett problémájának egyenes folytatása. „A tudományos ember” – írja Masaryk – „nem hisz többé a kinyilatkoztatásban, sőt, egyáltalán nem hisz semmiben; kételkedik, kritizál, meggyőződésekre törekszik; a hittel – a vak hittel és bizalommal – megalapozott és motivált meggyőződéseket állít szembe. Nem tekintély és hagyomány, hanem a kritikus gondolkodás dönt az igazságról. [. . .] A tudományosan, a kritikusán gondolkodó nem ismer el közvetítőt isten és ember között; immár nem a papokban és egyházukban, hanem a tudományban és filozófiában bízunk; a teokráciával az antropológiát vagy demokráciát állítja szembe. A tudományos ember is elismeri a katolicitást” – ti. a lehető legátfogóbb elterjedtség és legáltalánosabb elismertség követelményét –, „de nem a külső tekintély, hanem a tudatos, kritikus megegyezés katolicitását. [. . .] Ma így hangzik a vallási probléma: lehetséges-e nem-kinyilatkoztatott vallás? Bírhat-e a tudományosan, kritikusán gondolkodó ember – bírhat-e a filozófus – vallással, és ha igen: milyennel?”⁵⁷ Ezek a mű első kötetében megkezdett fejtegetések a második kötet lezáró részeiben elevenednek fel ismét. „A demokrácia” – írja ott Masaryk – „nem áll ellentétben a vallással magával; ám ezzel az új vallásra, nem az egyházvallásra, nem az egyházkeresztyéniségre gondolunk.”⁵⁸ Az egyházkeresztyéniség antidemokratikus, sőt, arisztokratikus, ahol is az arisztokratizmus–demokratizmus ellentét, mint Masaryk fogalmaz, „a tekintély problémája megoldásának elvileg kétféle módját” jelöli.⁵⁹ Mert a demokrácia – szól a sajátosan semmivé foszló érv – „úgyszintén tekintélyekre hivatkozik: a népre, az emberiségre, a tömegre, a civilizációra és kultúrára, a haladásra, a történelemre és menetére stb. Ám ezeket a tekintélyeket is meg kell alapozni. [. . .] Mit lehet, mit kell a kritikusán gondolkodónak, a tudományosan gondolkodónak elismernie? Miféle tekintély az ő számára nép, emberiség stb., parlamenti többség stb., mit jelent az ő számára állam és császár? – A kritikusán gondolkodó csak az ún. belső tekintélyt ismerheti el.”⁶⁰ A *belső tekintély*nek ezen – ismeretelméletileg persze tökéletesen tisztázatlanul hagyott – fogalma azután ismét a tekintélyelvű katolikus és a külső tekintélyre nem hagyatkozó protestáns moralitás összehasonlításához vezet. Masaryk nem állítja, hogy „a protestáns népel

⁵⁵ L. fent, 30-as jegyzet.

⁵⁶ Hiszen a két 1913-ban kiadott kötet Masaryk *Russland und Europa: Studien über die geistige Strömungen in Russland* c. műve „Első folytatás”-aként van jelezve, s az előszóban pusztán mint tervezett Dosztojevszkij-könyvhöz írt előkészület bemutatva. Ama terv, tudomásom szerint, soha nem valósult meg. Az „esszéista Masaryk stilisztikai csődjé” – írta ebben az összefüggésben Lukács György „valójában metodikai zavarának következménye [. . .], mely nemcsak eredeti tervének kudarcát, de az előttünk fekvő könyv gyakran ingadozó és kevésbé öröndetes voltát is okozza.” (Könyvismertetés: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXVIII/3-as számában [1914], 871. o. – A Masaryk könyv befejezetlenségéhez vö. még pl. Z. A. Feher, *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*, Univ. Microfilms Int., Ann Arbor, Michigan 1981, 63. és 98. o.

⁵⁷ Masaryk, *Zur russischen . . .*, I. köt. 178. sk. o.

⁵⁸ Uo. II. köt. 468. o.

⁵⁹ Uo. 469. o.

⁶⁰ Uo. 469. sk. o.

[...] mindenben erkölcsösebbek, mint a katolikusok”, viszont „megfigyeléseinek és tanulmányainak” eredményét abban foglalja össze, hogy „a protestantizmus erkölce magasabbrendű, mint a katolikus, és pedig nemcsak abban az értelemben, hogy magasabb erkölchöz magasabb műveltség szükséges, hanem abban az értelemben, hogy egyáltalán a protestáns morál és vallásosság magasabb. Vagy pontosabban mondva, a protestantizmus a magasabb vallásosságra és erkölcsiségre tett kísérletet.”⁶¹ Hogy ezenközben a protestantizmus, és egyáltalán a vallás, ténylegesen meghatározólag hat az erkölcsiségre s a világi viszonyok összességére, hogy tehát a profán-történeti tényezőknek nem tulajdonítható önálló szerep, erről Masaryk meg van győződve. „Az ember” – írja – „az adott természeti és társadalmi viszonyok közepette önmagát formálja; hiszek [...] az emberi szabadság jelenlétében a történelmi fejlődés során; az ember, nem a kronológia, nem tér és idő tesz ki az ember lényegét. [...] Történetfilozófiai magyarázati kísérletem során abból a szemléletből indulok ki, hogy az egyesnek és a társadalomnak az életében a vallás a centrális és centralizáló szellemi hatalom: az emberek etikai eszményei vallásilag formáltak, a vallás alakítja az ember szellemi irányultságát, életérzését.”⁶²

Ez a metodológiai alapelv mindazonáltal csupán a második kötet lezáró fejtegetéseiben kerül következetes alkalmazásra; a tulajdonképpeni fő kérdések előkészítő analízise – *miben és miáltal különbözik Európa Oroszországtól, ill. hogyan és mit tanulhat Európa Oroszországtól?* –, az első fejezetekben, nagyon is józan történeti alapon történik. Így Masaryk hangsúlyozza, hogy nagyjában és egészében „a régi oroszok és a régi szlávok fejlődése a germánok fejlődéséhez jobban hasonlított, mint azt sok szláv író bevallani szereti”,⁶³; hogy viszont a későbbiekben Oroszországban *nem* játszódtott le a Róma és a germánok nyugati érintkezésével párhuzamos folyamat, hogy „Európa [...] olyan jogfolytonossággal rendelkezett, mely az oroszoknál hiányzott”⁶⁴; hogy „a nagyfejedelemnek a részfejedelmekhez való viszonya nem azonos az európai feudalizmussal; a fejedelmeknek a bojárokhoz való viszonya sem feudális.”⁶⁵ Kiemeli Szibéria jelentőségét az orosz történelem számára – „északon és északkeleten szabad földek voltak – oda irányult tehát az önkéntes és kényszerű kolonizáció”⁶⁶ –, és utal arra a döntő körülményre, hogy ha Oroszországban idővel ki is alakult „egyfajta feudalizmus”, ez már „a moszkvai állam központosításának és bürokratizációjának” következménye volt,⁶⁷ hogy tehát az orosz feudalizmus fejlődése egyfajta „sajátos államosítási folyamat” keretei között ment vég-

⁶¹ Uo. 473. o.

⁶² Uo. 504. o. – Ezen szöveghely közvetlen folytatása azután a gondolatmenet sajátos eltolódását mutatja. „Itt most” – írja Masaryk – „az egyházvallásról beszélünk: az egyház mint a társadalom szervezete, mint a teokrácia fundamentuma még mindig a népek tanítója és nevelője. – Nem csupán az egyházi tanítás hat, hanem az eleven példa, mellyel az egyház papjai vagy prédikátorai által szolgál[...] az egyház nagyszerű, egységesen centralizált nevelőintézmény. [...] Senki nem tudja azokat a benyomásokat és befolyásokat levetkőzni, melyeket gyermekkorában az egyház reá, és pedig mint az egész község tagjára, gyakorolt. [...] És a jelen nagy feladata éppen az, hogy megteremtjük a kritikus értelemnek megfelelő vallást és vallásos társadalomszervezetet.”

⁶³ Uo. I. köt. 15. o.

⁶⁴ Uo. 18. sk. o.

⁶⁵ Uo. 21. o.

⁶⁶ Uo. 22. o.

⁶⁷ Uo. 26. o.

be.⁶⁸ „A moszkvai nagyfejedelem növekvő hatalmával és a nagyállam centralizációjával” – írja Masaryk – „nemcsak az arisztokrácia helyzete változik meg, hanem a lakosság más rétegei is, különösen a parasztoké. . . a nemest fokozatosan szolgálatához „kötik”, míg nem végül bürokratává alakul; ugyanekkor a szabad paraszt röghözkötötté válik – a fejedelem és utódai bürokraták lesznek, a paraszt és gyermekei jobbágyok.”⁶⁹ Masaryk a bizánci-orosz egyháznak az állammal szembeni alárendelt szerepét sem hagyja figyelmen kívül⁷⁰, s végül megfelelően ábrázolja azokat a viszonyokat is, melyek folytán Oroszországnak, a XVII. századtól kezdődően, mégiscsak kapcsolódnia kellett Európához. Arra a meggyőződésre kell jutnunk, írja, hogy „Oroszország európaizációja nemcsak egyes eszmék és egyes gyakorlati berendezések átvételében áll, hanem egy egészen sajátos történeti folyamatban, melyen keresztül az ó-orosz lényeg, az ó-orosz kultúra és életvitel átalakul és fölbomlik.”⁷¹ Európaizáción mindazonáltal „nem csak Európa utánzása s az átvétel értendő; az orosz állam kezdettől fogva saját alapjain fejlődött, ez a fejlődés az európaival párhuzamosan haladt és hasonlított is rá, olykor éppenséggel megegyezett vele. Az oroszok indoeurópaiak voltak, mint a germánok és latinok, a bizánciaktól tanultak, mint a germánok és latinok a rómaiaktól, és végül minden kölcsönös elzárkózás ellenére is mindig jelen volt egyfajta kulturális kölcsönhatás.”⁷²

Noha tehát „Oroszország [. . .] megőrizte Európa gyermekkorát”, és „paraszti lakossága túlnyomórészt a keresztény, jelesül bizánci középkort” képviseli,⁷³ ez az ország immár, Masaryk fölfogása szerint, az európai nyugat fejlődési újtára lépett, ahol is mindenemű különbségek inkább egyfajta elmaradottságot, mintsem valamiféle Európa által fölfedezendő új értéket – mintegy a romlatlan, s most a Nyugat számára is visszanyerendő életet – jelentenek. Az orosz messianizmusról Masaryk nincsen nagy véleménynyel. „Rousseau-tól, Herdertől és számos, főleg szocialista történetfilozófustól” – írja – az orosz értelmiség arról értesül, „hogy a civilizáció, Európa, a Nyugat pusztulóban van; Oroszországnak nincsen civilizációja, tehát [. . .] ez Oroszországnak előny, az oroszok a megálmódott friss, romlatlan nép, mely a kultúra építését hiánytalan erővel folytathatja. [. . .] Ezért nekünk oroszoknak” – hangzik Masaryk ironikus összefoglalása – „tulajdonképpen csak azt a gyakorlati kérdést kell megoldanunk, hogy – mit kezdjünk a rothadó Európával? Széttapossuk, vagy – megmentjük? Megmentjük – hiszen a legtisztább keresztények vagyunk, még ellenségeinket is szeretjük; egy kevés Európa egyébként sem árthat, sőt, el kívánjuk sajátítani külsődleges kultúráját és műveltségét.”⁷⁴ Az oroszok, írja Masaryk, úgy tartják, hogy ők „eleve különleges képességgel bírnak [. . .] az általános embernek nemcsak elismerésére, hanem [. . .] arra is, hogy éppenséggel oroszként” mindjárt „embernek” érezzék magukat, és különleges képességgel bírnak arra is, hogy „a többi nemzetet a maga sajátosságában pontosan megértsék”. Ezért azután az oroszok „minden módon képesnek hiszik magukat [. . .] arra, hogy az emberiség vezére és megmentője legyenek, Európa népei úgymond bizvást követhetik őket, szükségükben megértésre szá-

⁶⁸ Uo. 29. o.

⁶⁹ Uo. 28. sk. o.

⁷⁰ Vö. uo. 34. sk. o.

⁷¹ Uo. 4. sk. o.

⁷² Uo. 46. o.

⁷³ Uo. 7. o.

⁷⁴ Uo. 277. sk. o.

míthatnak”.⁷⁵ Európát, Masaryk meggyőződése szerint, Oroszország semmiképpen nem vezetheti, ám ez nem jelenti azt, hogy az orosz fejleményekből – azokat az európai fejlemények torzképeként értelmezve – ne lehetne bizonyos tanulságokat levonni. „A szociológus és történetfilozófus” – írja Masaryk munkája utolsó oldalain – „sokat tanulhat Oroszország példáján. – Európának Oroszországgal való összehasonlítása metodológiailag nagy előnnyel jár; az orosz analógiák az európai számára elevenebbé teszik saját problémáit. [. . .] A történetfilozófus rákényszerül, hogy Oroszország kapcsán a középkor és egyáltalán a régebbi korok szemléletmódjában jobban elmélyedjen, s ezáltal kénytelen lesz az újkor voltaképpeni lényegét is pontosabban elemezni.” A „kritikusan gondolkodó oroszok” főadata ellenben az, „hogy az elérendő célokat a már adott alapokon szerves továbbfejlődéssel valósítsák meg; ezeket a célokat, részben, más népek meglevő példája segítségével lehet meghatározni és kiválasztani, hiszen sok tekintetben Oroszország jövője a nyugat jelenében és múltjában már eleve adva van . . .”⁷⁶

Érdekes, hogy Masaryk milyen realizistikusan ítéli meg az orosz messianizmus jelenségét, miközben ő maga, 1895 és 1898 között publikált, főntebb említett írásaiban, a cseh sors tényleges történeti gyökereit félreismerve, kétségkívül egyfajta cseh messianizmusnak hódolt. Pedig ezen messianizmus legátfogóbb kifejezését, ti. Palacký történetfölfogását, a századvég vezető cseh történészei már végleg a romantikus fantáziák birodalmába utalták. 1892-ben megjelent Antonín Rezek *Dějiny Čech a Moravy nové doby* c. munkája, melyben a cseh múlt belső hiányai és gyöngéi éles megvilágítást nyernek. Előtérben áll a harc, mely az államon belüli hatalmi túlsúlyért folyt, kiemelésre kerülnek – Plaschka leírását követjük itt – „a rendi hatalom következményei, amint azokat Csehország a XV. század végén és a XVI. század elején átélte: „Az állam kifelé megvetés tárgya lett, belül a tekintetes rendek semmirekellő sáfárkodása folytán képtelenné vált bárminemű javítások és előrelépések véghezvitelére . . .’ A nagy fölfedezések, az új fölismerések kora volt ez, ’de a mi királyságunk’” – idézi Plaschka Rezek sorait – „nem volt felkészülve arra, hogy mindezt felfogja és kihasználja. Ennek oka pedig az volt, hogy a királyi hatalom egészen lehanyatlott, a rendeket pedig, akik az országban a király nevében kormányoztak, csak a maguk meggazdagodása és rendi szabadságaik kiterjesztése érdekelte . . .’ Ami Csehországban történt, az összeurópai párhuzamban találja értelemeszerű igazolását: „Ha az európai államok történetét tekintjük, látjuk, hogy mindazon birodalmakban, ahol a rendek túlsúlyra jutottak, oligarchia alakult ki, és egyidejűleg politikai, erkölcsi és anyagi pusztulás vette kezdetét.”⁷⁷ És már 1886-ban Jaroslav Goll – Masaryk akkor még az ő oldalán állt – bebizonyította a hírhedt, Palacký által mindvégig védelmezett königinhofi kézirat hamisítvány voltát. Goll műveiből „új történeti világ, új fölfogás”⁷⁸ bontakozik ki, mely, mint később majd Pekař írja, „egészen más, mint a Palacký korára jellemző kép. Utóbbi kétségtelenül azokból a rousseau–herderi elképzelésekből indult ki, melyek szerint a régi szlávok erkölcsi és kulturális tekintetben a Nyugat fölött állt; a szlávok és a germánok harcait és érintkezéseit úgy szólván mint világosság és sötétség küzdelmét konstruálta meg, szabadság

⁷⁵ Uo. 278. sk. o.

⁷⁶ Uo. II. köt. 510. és 508. o.

⁷⁷ Plaschka. i. m. 53. sk. o. Idézet Rezek *Dějiny Čech a Moravy* c. műve I. köt. 9. sk. lapjáról.

⁷⁸ Plaschka, i. m. 62. o.

és elnyomás, demokrácia és feudalizmus küzdelmét; miközben sem törekvés, sem alkalom nem volt arra, hogy az európai Nyugat viszonyaival behatóbban foglalkozzanak. Az ősrégi hazai szláv rend magasabbrendűségét, s ezáltal a hazai, önálló fejlődés jelentőségét kezdetől fogva minden kételyen fölül állónak gondolták.” Ezzel szemben Goll fejtegetéseiből „közvetve és közvetlenül kibontakozott ama nagy civilizációs föladat, melyet a tizedik századtól kezdve az előrehaladottabb európai Nyugat Közép- és Kelet-Európában teljesített”; ezekben a fejtegetésekben „a régi, kedvelt szláv párhuzamok háttérbe szorultak a nyugat-európaiakhoz képest, vagyis röviden, annak valószínűségére mutattak rá, hogy” — írja Pekař — „egész múltbéli fejlődésünket a Nyugat befolyása határozta meg . . .”⁷⁹

Masaryk viszont, az 1890-es években, immár a cseh történelem másfajta beállítással fáradozott. A „történeti empirizmus”-sal szemben — így nevezte most a történettudományt — „a régebbi korok történetével és emlékeivel [. . .] kizárólag annak érdekében foglalkozott, hogy adatokat és bizonyítékokat leljen társadalmi megfigyelései számára . . .”⁸⁰ Ez a módszer azután persze meg is hozta a kívánt eredményt. „Masaryk” — írja Plaschka — „megtalálta azt, amit keresett: megtalálta — mindenekelőtt Palackýra támaszkodva — a cseh történelemben a cseh eszményt, a cseh küldetéseszmét, az erkölcsi beteljesülés iránti örök vágyakozást.”⁸¹ Hogy „Masaryk metodológiai álláspontja [. . .] összeegyeztethetetlen az előítéletmentes tudománnyal”, Pekař 1912-ben, *Masarykova česká filosofie* (Masaryk cseh filozófiája) c. írásában végképp bebizonyította. És átfogó, elvi kritikáját jelentette a Palacký-féle — és ezzel a Masaryk-féle — történetfölfogásnak 1928-ban megjelentetett tanulmánya, a *Smysl českých dějin* (A cseh történelem értelme)⁸². „A külföld példája” — írja itt Pekař — „a [cseh] élet minden területére és jelenségeire hatott, s a maga kultúrkorszaka szerint új és megint új helyzeteket és formákat teremtett, a paraszt ekéjétől kezdve a reformátor vagy a politikai vezető eszméjéig és a költő látomásáig. Tehát nemcsak pusztá érintkezés és harcok szembenézés mint Palacký formulája sugallná, hanem állandó átvétel, meghajlás, az előrehaladott germán és latin szomszédvilág élete és gondolkodása általi áthatottság — ez történelmünk messzemenően legfontosabb ténye.”⁸³ A *huszitizmus* — hangsúlyozta Pekař — „az európai fölvilágosodásban való részvételünk legjelentősebb pontja — ám Palackýval és fölfogásával szemben határozottan le kell szögeznünk, hogy olyan szellemi és erkölcsi törekvésekben való részvételről van szó, melyre a külföld nevelt bennünket, melyet behozott hozzánk, és semmi képpen sem valami önállóan a cseh szellemből és a cseh környezetből kinőtt jelenségről”⁸⁴.

*

Ha most a prágai filozófiaprofesszor Christian Ehrenfels 1923-ban a hazai értelmiségen belüli „két párt”-ról ír, két pártról, mely „szellemi tavaszra” vágyik — ahol az egyik párt a tavaszt „keletről, a fölfelé ívelő orosz kultúráról” várja, a másik viszont „saját

⁷⁹ Josef Pekař, „K osmdesátinám Jaroslava Golla” (1926). Idézi Plaschka, i. m. 62. sk. o.

⁸⁰ Masaryk, *Česká otázka* (1895). Idézi Plaschka, i. m. 78. o.

⁸¹ Plaschka, i. m. 78. o.

⁸² Német fordítása: Josef Pekař, *Der Sinn der tschechischen Geschichte*, Rudolf M. Rohrer, Brünn 1937. Ennek alapján idézek.

⁸³ *Der Sinn* . . . , 40. sk. o.

⁸⁴ Uo. 41. sk. o.

népünk alsó, kulturálisan még érintetlenül hagyott rétegeinek mélyéből”, Ehrenfels azonban a kétféle várakozást nem tartja ellentétesnek, mert „lehetséges, hogy mindkettő teljesül”, „a jövő szellemi tavasza a két áramlat szintéziséből születhetne”⁸⁵: ha 1925-ben „Die Mutter des Legionärs” c. drámája élére Masaryknak szóló ajánlást illeszt, e szavakat kiáltva a köztársasági elnök felé⁸⁶:

Szólít idő, hajódat átterelni!
Nyugatnak nem, – csak Keletnek mehet!
Csak fiatalság tud ifjúvá tenni,
Keleten kél a csillag-kikelet!

– s végül ha 1929-ben, visszautalva 1916-ban megjelent *Kosmogonie-jára*⁸⁷, Masaryknak új vallás alapítását, ill. „az egyházreformáció folytatását magasabb síkon” javasolja, ahol is magát az új „Wikliff”-nek látja – „Masaryk legyen Husz”⁸⁸ –, az új hit szellemi atyjaként előadván ama „dualisztikus istenbizonyítékot”, melyről azt állítja, hogy „a jövő vallásának alapját szolgáltatja majd”⁸⁹, és mely bizonyítékot többek között a manicheizmus tanaival kapcsolja össze:⁹⁰ úgy mindezen törekvések szolid megalapozottságát illetően – az eddigiekben elmondottak fényében – komoly meggondolások merülnek föl.

Hiszen megmutatkozik, először is, hogy az oroszország megváltó erejébe vetett spengleri remény minden tudományos tartalom híján lévő romantikus mítosz, melyben a jövő éppenséggel a múlttal cserélődik föl. Másodszor persze annak sincs értelme, hogy valami-féle kulturálisan érintetlen alsó rétegektől várjunk szellemi megújulást, amikor ilyen rétegek Európában nincsenek is – lévén a ma parasztkultúrája a tegnap nemesi vagy városi kultúrája. Harmadszor azonban immár annak is világossá kellett válnia, hogy – bármi

⁸⁵ Ehrenfels, „Das Rektoratsdrama an der deutschen Universität”, *Die Wahrheit*, 1923. máj. 15.

⁸⁶ „Es mahnt die Zeit, das Staatsschiff umzulenken! / Nach Westen nicht, – nach Osten geh’ sein Lauf! / Nur Jugend kann ihm Jugendziele schenken, / im Osten geh’n der Zukunft Sterne auf!” (Ehrenfels: „Widmung an Masaryk”, *Prager Tagblatt*, 1925. febr. 21., 3. o.) Jóllehet ebben a kis cikkben Ehrenfelsről *harmadik személyben* esik szó, nem kétséges, hogy a szerző a filozófus maga, vagyis az itt következő ábrázolás autentikusnak tekinthető: „Spenglerből kiindulva Ehrenfels minden nyugati európai kultúra aláhanyatlását megfellebbezhetetlen ténynek tekinti, s csak a Keleten (Oroszországban) ébredő erőktől vár újjáteremtést; mely erőknek a bolsevizmus csupán zavaros nyitányát képezi. Ehrenfels azt reméli, hogy Csehszlovákia lesz az a híd, melyen át a Kelet új kultúrája a régi kultúra nagy értékeit magához vonzza. Ily módon Ehrenfels a maga (mondhatni) hamisítatlan német idealizmusában a cseh állam kultúrmisszióját pillantja meg, melynek előfeltételül ugyanakkor a németek és csehek közötti igazságos kiegyezésnek kellene szolgálnia.”

⁸⁷ Christian von Ehrenfels, *Kosmogonie*. Diederichs, Jena 1916. „A világ” – olvashatjuk itt – „két ellentétes elv terméke – minden aktív hatékonyság, benső szükségszerűség, minden rend és formálás egységes ősforrásáé – és az abszolút megalapozatlané, az örök, végtelen kaoszé, melynek lényege⁸⁸ nem aktív hatékonyság, hanem csak passzív ellenállás.” (69. o.)

⁸⁸ Ehrenfels, *Die Religion der Zukunft: zwei Funksprüche, und ein offener Brief an den Präsidenten der Čechoslovakischen Republik T. G. Masaryk*, J. G. Calve’sche Buchhandlung, Prag 1929, 22. o.

⁸⁹ Uo. 7. o.

⁹⁰ Uo.

legyen is a helyzet ezzel a keletről jövő tavasszal – Masaryk mindenesetre *nem* hitt ilyesmiben, vagyis Ehrenfels vonatkozó szövegei téves címezést viseltek. De Masaryk, negyedszer, a vallásalapítás eszméjét sem vehette volna komolyan, hiszen úgy gondolta, hogy a jövő vallása – ha egyáltalán – a meglévő protestáns egyházak és szekták további hasadásával, egyfajta spontán kiválasztódással jön majd létre; miközben az ehrenfelsi vallás erotikus felhangjaival nyilván nem szimpatizálhatott. Föltételezhető ugyanakkor, hogy a vallási újjászületés Masaryk által gyakran hangoztatott reménye, s az állítólag önálló, elsődlegesen-szellemi huszita reformáció mítosza igencsak hozzájárulhatott Ehrenfels reformatori ambícióihoz. Ötödször utalnunk kell arra, hogy a dualisztikus istengondolat a kereszténységtől nem eleve lényegidegen. „Mindketten, Luther és Kálvin” – írja például Weber – „alapjában véve [...] kettős istent ismertek, az Újszövetség kinyilatkoztatott kegyes és jóságos atya-istenét, [...] és mögötte a „deus absconditus”-t, mint önkényesen igazgató despotát. Luthernál az Újszövetség istene maradt fölül[...], Kálvinnál a transzcendens istenség gondolata nyert hatalmat az élet fölött. A kálvinizmus elterjedése során ez a gondolat persze nem maradhatott fenn – de nem az Újszövetség mennyei atyja, hanem az Ószövetség Jehovája foglalta el a helyét.”⁹¹ Nyilvánvaló ugyan, hogy Ehrenfels életörömtől sugárzó dualizmusa aligha hozható közös nevezőre ezekkel a protestáns – ill. őskeresztény-zsidó – elképzelésekkel; ám – végül – az is világos, hogy a szélsőségesen aszkétikus manicheizmussal vagy markiónizmussal (melynek elemei Luthernál viszont kétségkívül kimutathatók⁹²) is csak roppant erőszakoltan volna kapcsolatba állítható.

RESÜMÉE

Kristóf Nyíri: Ehrenfels und Ost-Europa

Christian von Ehrenfels ist als der Wegbereiter der *Gestalt-Theorie*, als der von Mach und Brentano inspirierte Entdecker der philosophischen Grundlagen der Gestalt-Psychologie berühmt geworden, aber auch seine *Werttheorie*, *Sexualethik* und *Kosmogonie* fand seinerzeit Widerhall, und erweckt heute wieder ein gewisses Interesse. Auf jenen Gebieten hingegen, wo er während seiner letzten Schaffensperiode arbeitete – nämlich auf den Gebieten der Religionsphilosophie und der Geschichtsphilosophie – hinterließ der Prager Philosophieprofessor Ehrenfels kaum etwas von bleibendem Wert. Sowohl Ehrenfels' Idee einer neuen, nicht-christlichen, gedanklich von ihm zu begründenden Religion, als auch seine freilich auf Spengler zurückgehende Vorstellung, laut welcher die sich im Untergang befindende westliche Kultur grundsätzlich vom Osten, nämlich von Rußland her erneuert werden kann – eine Erneuerung, bei welcher Ehrenfels dem tatsächli-

chen Staatsstifter und erhofften Religionsstifter T. G. Masaryk sozusagen die Hauptrolle zukommen lassen möchte –, weisen auf eine bestimmte Deutung der europäischen Geschichte, aber auch auf eine bestimmte Auffassung der christlichen Konfessionen hin: auf Interpretationen, die wiederum nicht unabhängig von Masaryks Geschichts- und Religionsphilosophie, des näheren von dessen Darstellung der böhmischen Geschichte sind. Geht man jedoch von den *tatsächlichen* geschichtlichen Entwicklungen aus – eben dies wird im vorliegenden Aufsatz versucht –, so tritt klar zutage, daß die genannte Darstellung – Masaryks Vision von Geschichte und Religion, und von der Rolle Böhmens – nicht ohne Lücken und Einseitigkeiten ist; und daß Ehrenfels' Aufstellungen ihrerseits auf einer Fehlinterpretation der europäischen Geschichte überhaupt fußen – insbesondere auf einer Mißdeutung des *Westeuropa* / *Osteuropa* / *Rußland* Verhältnisses.

⁹¹ Weber, „Die protestantische Ethik . . .”, id. hely, II. rész 9. jegyz.

⁹² Vö. pl. Heer, i. m. 254. o.

RUDAS LÁSZLÓ ÉS A HÚSZAS ÉVEK LUKÁCS-VITÁJA

MESTERHÁZI MIKLÓS

„Sikerült elhozni a bútorait otthonról? – kérdi Bádi, és az ingaórát nézi, melynek a nagymutatója tizenkettőn, a kicsi kilencen áll. Körülbelül most kellene a szovjetházban vacsorára menni. Lányi [Révai József] ilyenkor már siet a szerkesztőségbe. Rudas elvtárs, a Vörös Újság főszerkesztője, az utóbbi időben gyakran ült az asztalukhoz, vitatkozott Vértessel [Lukács György] Hegel és Marx viszonyáról. Rudas elvtársról kiderült, hogy még a diktatúra előtt ismerte Blahát. Pár napja mesélte, hogy azt kérdezte Blahától: miért beszél mindig úgy az emberről, mintha mindig nagybetűvel írná? Mire Blaha mély hangon: a természetben az ember csak azért ember, mert van a természeti lénytől külön viszonya is: van istenhez való viszonyom, azáltal ember vagyok. Mire Rudas elvtárs azt felelte neki: és egy mézáróshoz való viszonyában barom. És Rudas elvtárs, hogy elmesélte ezt, úgy nevetett a saját tréfáján, hogy a könnye is kicsordult belé.”

Az idézett mondatok Sinkó Ervin *Optimisták*jából valók. Tehát dokumentumként, Rudas szellemi arcát tekintve hitelesek és pontosak, ahogy hitelesek és pontosak a regénynek a Tanácsköztársaság intellektuális atmoszféráját és áramlatait reprezentáló alakjai és jelenetei általában is – bárhogY értékeljük is a könyvet mint regényt, központi erkölcsi dilemmájának epikai teherbírását stb. A korszak teoretikus dilemmái iránt nagyon is fogékony Sinkó igencsak érzékletesen ír, amikor reprezentatív mellékszereplőinek szellemi habitusát, érvelését ábrázolja; csak a főhős, az író hasonmása nem bír eszméinek élvezületettje lenni.

Rudas figuráját a regényben az illegális búvóhelyet kereső Bádi emlékezete idézi föl. Villanásnyi részlet csupán, a Tanácsköztársaság bukásának tragikus és kilátás nélküli pillanatában gondol vissza a főhős a többnyire Vértess-Lukáccsal, és Lányi-Révaival folytatott szovjetházbeli beszélgetésekre, amelyek bármennyire kínzóak voltak is akkor a számára, nagy kísérlet szelleme hatotta át őket, s ily módon a mindent elveszítettség állapotában idillinek tűnnek. Idillinek tűnik még ez a beszélgetés is – pedig Rudas elbeszélése inkább kínosan hat. Kínosan, feszélyezően, és nemcsak azért, mert (az olvasó tudja) a Rudast hallgató Bádi és a rudasi riposztot elsenvedő Blaha, a kecskeméti városparancsnok, egyaránt Sinkó-hasonmások, Bádi tehát voltaképp saját nevetségességén kellene hogy nevéssen. De van valami feszélyező Rudas érvelésében magában is.

Pedig Rudasnak igaza van. A kecskeméti városparancsnokot és a Bátit is kínzó meg-hasonlás, hogy a jó ügyért sem tudják áthágni a „Ne ölj!” abszolútnak érzett erkölcsi parancsát, az, hogy az ügy progresszív, sőt, kifejezetten messianisztikus voltában sem látnak elégséges erkölcsi vagy jogosultan erkölcsön túli alapot arra, hogy emberéleteket áldozzanak neki, és következtetésük – vagy a 20-as évek Sinkójának következtetése –, hogy ilyenformán a forradalom vagy a mozgalom nem lehet megváltó, nem képes elhozni

az ember belső átalakulásán nyugvó új érintkezést — mindez, a Tanácsköztársaság megvédésének feladatához mérve (ahol is Blaha nem hajlandó erőszakot alkalmazni ellenforradalmárokkal szemben, Bati pedig nem képes embereket arra agitálni, hogy fegyverrel védelmezzék a diktatúrát, vagyis a bőrüket vigyék vásárra érte), nem teljesen jogtalanul tűnik Rudas szemében luxuriózusnak, s luxuriozitásában nevetségesnek, ha ugyan nem fölháborítónak. Bármennyire következetes álláspont is a Blaháé vagy a Batié — mert lenyűgözően következetes —, még az etika szempontjából sem végső. Mert hiszen, mint a forradalomhoz csatlakozó Lukács (aki 1918 őszén még maga is azon az állásponton volt, hogy az „alkalom megragadásának” bolsevik taktikáját, a cselekvés elméleteként egyedül kompetens erkölcs és az egyedül érvényes parancsolat, az emberi méltóság, a mások eszközként való használatának tilalma nevében, el kell utasítani) kifejti: aki nem cselekszik, nehogy bűnt vegyen magára, ezzel a nem-cselekvés bűnében és nem-cselekvése bűnös következményeiben találhatik vétkesnek. Minimum abban, hogy a bűnön keresztül elérhető megváltás helyett a saját erkölcsi tisztaságát választotta. „Ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna — érvel Lukács Hebbel Juditjával —, ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám.”¹ A nem-cselekvő nagyon is ad arra, hogy ki ő: benne az erkölcsi alázat önellentmondássá, morális egoizmussá fordul.

A kecskeméti városparancsnok álláspontja tehát távolról sem támadhatatlan. És Rudas, az ügyet védelmezve, joggal támad: miért feszélyező akkor hát mégí gúnyos érvelése? Az *Optimisták* idézett részletében Rudas László „készen” lép elénk. Érvelésének nyersesége, a szavakba való szívós kapaszkodás, a brutális gúny, melyből szinte süt az ellenfélnek (az ügy ellenségének) megvetése — mindezek a későbbi Rudas vitastílusának is döntő jellemvonásai. A jelenetben érzékletesen összefoglalva ott van a kommunista *debatter*, vagy pontosabban: a húszas évek egyik jellegzetes, és egyre inkább jellegzetessé váló debatter-típusa.

Miért éppen a debatter szerepében ábrázoljuk Rudast? Hiszen a kortársak és tanítványok emlékezete legalább annyira őrzi a tudós, és különösképp a tanító Rudas László képét is. Kézenfekvő volna arra hivatkoznunk, hogy Rudas rengeteg vitairatot írt, és nemcsak a húszas években. Ennél azonban lényegesebb, hogy maga a debatter-szerep válik reprezentatív szereppé a húszas, majd a harmincas évek kommunista ideológiai fejlődésében (és „utóéletként” tovább is . . .). Rudas meggyőződéssel vállalta ezt a szerepet, majd — a színházi kritikák fordulatával élve — mintegy „összenőtt” a vállalt szereppel; és bárhogyan is vélekedjünk műveinek, érveinek stb. súlyáról, az intellektuális sors vagy pálya mindenképpen elgondolkodtató.

A „kommunista debatter” szerepét látszólag a klasszikusok legitimálják. Az a debatter-típus, melyet Rudas is képvisel, stílusában, vitamódszerében, még hangütésében is — egészen az irodalomelméleti értelemben vett imitációig menően — idézte a klasszikusokat. A klasszikusok példájának legitimáló ereje mégis kérdéses; ők kritikusok, és a kritikában az öneszmélet mozzanata dominál, a saját út és saját igazság föltárása az idegen álláspontokkal való konfrontációban, az idegen nézetek elvetésében-elsajátításában-továbbgondolásában. A debatter-szerep, mint intellektuális alakzat, mint a gondolat formája egy attitűd, az elutasítás attitűdjének önállósulását jelenti, az önállósulás pedig azt, hogy a debatter magatartása minden más magatartás és forma pótlékává lesz. A debatter szerepé-

¹ Lukács György: „Taktika és etika”, In: *Utam Marxhoz*, Magvető, Budapest 1971, I. k., 197. o.

nek önállósulása paradox módon egybeesik azzal, hogy a vita, mint el nem döntött alternatívák végiggondolási és végigharcolási formája, mint kritika, háttérbe szorul.

Az önállósult debatter, a „csillogó”, a „szellemes” vitatkozó sajátos intellektuális beállítottságot jelent. Le kell győznie az ellenfelet: szikár érveléssel, inkább csak logikai konstrukciókkal és lépésekkel föl kell mutatnia az ellenfél álláspontjának abszurd voltát, következményeinek veszélyességét. Mert a debatter mindig döntő összecsapást vív, amelynek téje van, s a tét valóságos súlyát az implikációk, az előzmények és következmények szövevénye adja: nem az érvelés, hanem a háttér. A debatter ügyet szolgál, melynek híveket kell toboroznia, vagy a híveket legalábbis megőrizni a kísértéstől; tehát a debatternek meg kell mutatnia a pokol fertelmes mélységeit és a mennyország gyönyörűségét, hogy a hívek lássák, mit választanak. El kell söpörnie az útból az ellenfél taktikázgatását, amellyel palástolni igyekszik valódi arcát; redukálnia kell az ellenfél érvelésének „árnyalt” körmönfonságát a tiszta és nyilvánvaló hamisságra. Rá kell mutatnia továbbá arra is, hogy már sokan jártak azon az úton, amelyre az ellenfél is lépett; érvelése csak neki tűnik újnak, valójában kitaposott úton jár, melynek végén a bukás várja, ahogyan elődeinek sorsa is kivétel nélkül a bukás volt. A mostani vita, mondhatni, már számtalanszor lezajlott, így az ellenfél pusztán árnyalak, akit a méltán alvilágba kerültek küldtek kísérteni. A debatter így a múltra orientált és vitája annak mindig látszólagos ellentéte – apológia is. Az olyan debatter, akiről a széplelkek álmodoznak, vagy akiről a megtevesztők beszélnek, aki tehát a kifinomult elméleti érvek szintjén marad, kerülve a személyhez szóló (személy elleni) érvelést, aki tehát nem ellenfele gyöngéjét keresi, hogy aztán azt megtalálva lehetőleg halálosan beledöfjön, nos, az nem debatter: tulajdonképpen fából vaskarika, olyasféle tréfa, mint az, hogy az alkotó marxizmus jelszavát éppen Sztálin röppentette föl.

A debatter figurájának „elszabadulása” csak egyik megjelenési formája a mozgalmon belüli ideológiai fejlődés bizonyos tendenciáinak, az eszmei tisztaságért és zártságért folytatott harc sajátos hátterének. Ezt a hátteret Rudas talán legnevezetesebb húszas évekbeli fegyverténye, a lukácsi *Történelem és osztálytudattal* folytatott vitája kapcsán még megpróbáljuk érzékeltetni. Itt Rudas csillogóan élt a debatter-szerep lehetőségeivel. Olyan pontosan alkalmazkodott annak szabályaihoz, hogy azok elválaszthatatlanná váltak intellektuális fizionómiájától. Nélkülük alakja rekonstruálhatatlan lenne.

*

A „csillogó” kommunista debatter mindig a kérdés „politikai lényegét” ragadja meg. És valóban: Rudasnak a húszas évekbeli vitái (*A szakadás okmányai*, 1920: *Abenteuer und Liquidatorientum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*, 1922; valamint a Lukácsal folytatott vita) a legkiélezettebb aktualitás pillanatában nyúlnak témájukhoz, olyan témákhoz, melyeknek politikai súlyuk van. Rudasban mint debatterben éppen saját politikai választása, föllépésének politikai tartalma tudatosul, érvelése e köré a tartalom köré épül föl, ennek alátámasztására szolgál. Ez adja alakjának és tevékenységének egységét. És a magatartás e homogenitása mellett debatteri pátoszának állandósága: a párt tisztaságának, hozzáférhetetlenségének, zártságának védelme.

Nincs itt módunk arra, hogy részletesen elemezzük Rudasnak a húszas évekbeli Lukács-vitát megelőző két nagyobb vitáitát, a magyar szociáldemokrácia és egyáltalában a

szociáldemokrácia ellen írt *A szakadás okmányait*, valamint a Kun Bélát és frakcióját bíráló *Abenteuer und Liquidatorentum*ot. Az előbbi kapcsán azonban jeleznünk kell Rudas debatterti pátoszának egy problémáját, azt ti., hogy a párt tisztasága védelmének tendenciája már a huszas évek elején is bizonyos kétértelműséggel terhelt; még ott is, ahol meg nem cáfolható tényekre, könnyen belátható érvekre és nagyon is érthető indulatokra támaszkodik.

A szakadás okmányai abba a – nem csak a magyar pártban, de az egész mozgalomban zajló – vitába illeszkedik, amely a Tanácsköztársaság bukásának okait boncolgatta. A cím *Az 1919-es egység okmányai* címének parafrázisa. Annak a dokumentumának, mely annak nyomán született, hogy a szociáldemokraták följánlották az egyesülést a kommunista párt – részben éppen általuk börtönbe vetett – vezetésének, Kun Bélának és az „első” KB-nak, és följánlották ezzel egyben a hatalmat, a proletárdiktatúra megteremtésének lehetőségét is. A két párt egyesülése elvileg kommunista platformon történt, *Az egység okmányai* az egyesülés és az egyesülés elveinek dokumentumait tette publikussá. A kommunisták részéről Lukács írt a kiadványhoz elvi, a szociáldemokraták részéről pedig Weltner – Rudas találó jellemzését használva – „taktikázgató” előszót. Rudas mostani brosrúja e dokumentum visszavonása.

Fejtegetéseinek előföltevései a kommunista mozgalomban ekkor általánosan elfogadott előföltevések: a világorradalom, a kapitalista összeomlás föltételezése, és az, hogy a kapitalizmus kimerítette minden „liberális” és reformlehetőségét. Nem lehet itt föladatunk annak mérlegelése, hogy – ezt az általános háttérrel is figyelembe véve – mennyire helytállóak történetileg Rudas olyan megállapításai, mint hogy „a szociáldemokrata párt vezetőinek zöme inkább odaszegődött, *jobb meggyőződése ellenére*, a diktatúra álláspontja mellé, semhogy a hatalomból kirekesztődjék”.² Vagy hogy mennyire árnyaltak és végiggondoltak azok a megfogalmazások, melyek a szociáldemokrata pártot a munkásosztály egy „kis rétege”, a munkásarisztokrácia képviselőjeként definiálják. Vagy hogy elméletileg mennyire mélyen fejt ki Rudas azt a bizonyos értelemben helyes meggyőződését, hogy a szociáldemokrata párt – és egyáltalán a munkásosztály minden nem-forradalmi szervezete – „polgári” alakzat. Fontosabb számunkra pillanatnyilag a könyv általános tendenciája. Egy helyütt Rudas ezt írja: „E sorok nem adják a proletárdiktatúra történetét, különben ki kellene mutatnunk, hogy a szubjektív okokon kívül, mint amilyen a szociáldemokrácia árulása stb., objektív okai is voltak a bukásnak.”³ De – bár ezt Rudas leszögezi – a brosrú egésze mégis azt sugallja, hogy éppen a szociáldemokrácia árulásában kereshető a bukás oka (amely szociáldemokrata árulásból azután a szakszervezetek árulása is levezetődik). És bármennyire sok helyes mozzanatot tartalmaz is, amit Rudas a szociáldemokrata szervezet-fetisizmusról, polgáriasságról stb. ír, és bármennyi cáfolhatatlan ténnyel tudja is igazolni az árulást a magyar szociáldemokráciának a Tanácsköztársaság alatti és utáni működésében – a szociáldemokrata árulás elmélete mégiscsak a közvetlenség szintjén megrekedt elmélet. Olyan elmélet, amelyben a már elemzett jelenségek csak bizonyos bursikóz leegyszerűsítésben jelennek meg, és amely a még elemzendő jelenségekről voltaképpen eltereli a mozgalom figyelmét.

² Rudas László: *A szakadás okmányai*, Wien 1920, kiadja a Kommunisták Német-ausztriai Pártja, 22. o.

³ Uo. 47. o.

A még elemzendő jelenségekről – hiszen a mozgalomnak ekkor és az elkövetkező években a forradalom elmaradásával, a forradalmi hullám elapadásával kellett szembenéznie. Itt is kézenfekvő lehetett persze okként az árulást fölmutatni. „Mindenütt – írja Rudas –, ahol inog a kapitalista termelő és társadalmi rend, mindenütt, ahol a csődbe jutott kapitalista termelő rendre épült polgári állam megrendült, mindenütt, ahol az öntudatra ébredt polgárok milliói ostromolják a tőkés világot, hogy rombadöntve egy új, osztálymentes kommunista társadalmat építsenek helyébe – mindenütt a szociáldemokrácia siet a halódó kapitalizmus segítségére . . . Mindenütt, ahol proletárforradalom tör ki vagy bontogatja szárnyait – a szociáldemokráciával találják magukat szemben a proletárforradalom harcosai. Régen összeomlott volna a német és osztrák kapitalizmus, ha a szociáldemokraták, a Noskék és Rennerek, a Kautskyk és Bauerek nem állnak a háta mögé.”⁴ De ha talán 1918–19-re áll is, hogy a szociáldemokraták „árulása” törte meg a forradalom lendületét, az árulás elmélete nem válaszolhatja meg az olyan elméleti kérdéseket, mint hogy a polgári rend miért bizonyult olyan erősnek a forradalom viharával szemben, a rend tisztelete miért gyökerezett oly mélyen magában a munkásosztályban is stb. Az árulás fölött érzett jogos erkölcsi fölháborodás és düh nem tartalmazhatja a választ arra a kérdésre, hogy mi a teendő, ha megtorpan a forradalom rohama, a „mozgóháború”. Ezt jelzi Lenin ismert kifakadása is a Komintern III. kongresszusán: „Udvarias formában meg kell mondanunk az elvtársaknak az igazságot[. . .], meg kell mondanunk: más feladataink vannak, mint a centristák elleni hecckampány. Elég ebből a sportból. Ez most már egy kicsit unalmas.”⁵

E kérdések előtt persze nemcsak Rudas torpant meg. Csak jelezzük itt, hogy 1921-ben Lukács (történetileg jóval érzékenyebbnek mutatkozva Rudasnál) rámutatott arra, hogy az orosz forradalom átütő erejét paradox módon nem kis részben az orosz viszonyok elmaradottságának, a munkásmozgalom fejletlenségének köszönhetette; míg Nyugat-Európában éppen a „mensevizmusnak” az oroszországinál nagyobb begyökerezettségével találja szemben magát a forradalmi mozgalom. Lukács tehát (aki azonban szintén a szociáldemokratákban látja a stabilitás legfőbb forrását) itt jelez ugyan egy különbséget és egy problémát, amelyet majd Gramsci fog végiggondolni és kifejteni; ámde kiútként maga sem tud mást ajánlani, mint úgymond a sorok szorosabbra zárását. „A forradalom valódi akarása szervezetileg csak a centralizmus akarásában nyilatkozhat meg” – írja.⁶

Nem joggal utalunk Rudas magyar vonatkozású könyve kapcsán a mozgalom nemzetközi szintű dilemmáira: a Magyar Tanácsköztársaság tanulságait nemcsak a magyar párt igyekezett levonni, hanem az egész kommunista mozgalom is (elegendő itt talán Paul Levi és Radek vitájára utalnunk). És a Tanácsköztársaság bukásából – illetve abból is – az egyik leginkább kényszerítő erejű tanulságként kétségtelenül a szociáldemokrácia elleni harc fokozása, sőt a megvetés és gyűlölet érzésének elmélyülése adódhatott. Arra viszont, hogy ez a beállítottság, mely a húszas években végigkísérte a mozgalmat, és nemhogy gyöngült volna, hanem – bizonyos kezdeményezésektől, mint Lenin idézett föllépése a III. kongresszuson, vagy mint az egységfront politika, eltekintve – inkább még erősödött is, minden „érthetősége” és „jogosultsága” ellenére rendkívüli veszélyeket hordott magá-

⁴Uo. 7–8. o.

⁵*Protokoll des III. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Moszkva 1921, Verlag der Kommunistischen Internationale, 518. o.

⁶Georg Lukács: „Vor dem dritten Kongress, *Kommunismus* (Wien), 1921, No. 17–18. 592. o.

ban, aligha szükséges kitérnünk. Elegendő itt arra a tragikus karrierre emlékeztetnünk, melyet a „szociálfasizmus”-elmélet 1924-től a harmincas évek elejéig befutott . . .

A *szakadás okmányainak* bizonyos megfogalmazásai arra utalnak, hogy Rudas (aki ekkor Landler-frakciós volt) egyáltalán nem a szektás elzárkózás tendenciáját kívánta brosúrájával erősíteni. A brosúra elején így ír: „Csak az objektív okok ismerete, vagyis az *elméleti megismerés* segítségével kerülheti el a kommunista párt azt a veszélyt, hogy ne váljék *szektává*, mely mereven elzárkózik mindenkitől, aki pontosan nem azt vallja, amit a párt hivatalosan vall, hogy *árulónak* ne bélyegezzünk mindenkit, aki másképpen gondolkodik, mint mi, hogy a ‚Gesinnungsschnüftelei’ korlátoltságába ne essünk.”⁷ Ám a szektariánus beállítottság mégis jelen van abban, *ahogy* a magyar proletárdiktatúra vértelen hatalomra jutását értékeli Rudas. „*Harccal* kellett volna megszerezni a proletárruralmat, ebben a harcban megerősödött és megedződött volna a proletariátus, levetette volna forradalommentes és a munkásburokrácia forradalomellenes vezetése alatt eltöltött múltjának tunyaságát, megtanult volna tűrni és szenvedni, megtanulta volna *megbecsülni* a nehezen szerzett győzelem gyümölcseit . . . A magyar kapitalizmus gyengesége, a vesztes háború következtében alapjában megrendült és kátyúba került államhatalom bénultsága és — utoljára, de nem utolsósorban — a szociáldemokrata párt ijedelmé azon, hogy[. . .] tömegek nélkül marad, hamar megteremtették a diktatúrát. Megteremtették olyan körülmények között, amelyek látszólag a kommunizmus erősödését, sőt győzelmét jelentették, a valóságban azonban annak, és vele a proletárforradalomnak, a vereséget készítették elő.”⁸ Azt a gondolatot, hogy a tömegek „nem érdemelték meg” a proletárdiktatúrát, nemcsak Rudas képviselte. E gondolat azonban, bármilyen behízselgően realistának tűnik is, meglehetősen veszélyes — fölsejlik mögötte a „minél rosszabb, annál jobb” kalandor logikája. És az sem látszik történetileg helytállóknak, hogy Rudas a szociáldemokrata árulás ábrázolásában és a kommunista párt tisztaságának védelmében odáig megy, hogy — legalábbis bizonyos megfogalmazásaiban — teljesen megfosztja a Tanácsköztársaság pártját kommunista voltától: „*Az osztálytudat*, melyet a kommunista párt a diktatúrát előkészítő szakaszban oly tisztán és céltudatosan kidomborított, s amelynek *tisztasága* volt a magyar proletariátus előtt az első forradalmi példa, melyet valaha egy párt mutatott előtte, a diktatúra elején létesített egyesüléssel *elhomályosult*[. . .] Az új párt nem is képviselte ezután a forradalom tudatát, hanem csak az *egyesülés tudatát*.”⁹ A brosúrának ezek a tézisei elméletileg legalább annyira problematikusak, mint amit Rudas a szociáldemokráciáról ír; a hatást tekintve azonban talán mégis a szociáldemokrácia ábrázolása volt az, ahol a „tisztaság” védelmének pátozsa a legkétesebb eredményt hozta.

A *szakadás okmányain* és Kun, Varga Jenő, Szántó Béla elemzésein keresztül gondolta végig a magyar kommunista emigráció a magyar forradalom tanulságait, saját helyzetét és kilátásait, föladatait mint emigrációét a világforradalomban. Persze az elemzések sebeket is osztottak, és, mint utólag megállapítható, a találatok nem is estek mindig „szabályos felületen”. Bukás, világforradalmi várakozások, vádaskodások és egzisztenciális bizonytalanság alkotják azt a légkört, amelyben frakcióharccá robbannak a magyarországi pártépi-

⁷ Rudas, i. m. 6. o.

⁸ Uo. 42. o.

⁹ Uo. 43–44. o.

tés módszereit és ütemét érintő véleménykülönbségek, a KMP Landler körül csoportosuló bécsi vezetése és a Kun vezette moszkvai emigráció között. Visszatekintve az elemzők úgy látják: a két frakciót nem választották el alapvető elvi különbségek sem a nemzetközi mozgalom, sem a KMP taktikai kérdéseiben, ill. ha a magyar ellenforradalmi rendszer konszolidációjának értékelésében voltak is időről időre eltérések, és mondjuk a Komintern III. kongresszusának konzekvenciáit eltérő hangsúlyokkal értelmezték is, az eltérések tárgyilag néhány hét leforgása alatt kiküszöbölődtek.¹⁰ Ám ez mit sem változtat annak a frakcióharcnak az élességén, amelynek legmozgalmasabb egy évét végül is a Komintern zárja le 1922 márciusában azzal, hogy egy időre Kunt is, Landlert is kivonja a magyar párt vezetéséből. Hiszen azok a „gyakorlati kérdések”, amelyek körül a frakcióharc kirobban, egy az újjászerveződés első lépéseinél tartó illegális párt esetében élet-halál kérdések. Emellett ezekre a kérdésekre — s ez a korszak atmoszférájában elkerülhetetlennek tűnik — rátelepülnek a nemzetközi mozgalom problémái. A Kun-frakció, némiképp szimbolikusan, a márciusi akció utáni Berlinben alakul meg, és a vita hevében a Landler-frakciót a „pártépítők” első memorandumában az a vád éri, hogy a Levi-féle opportunizmus uszályába kerültek, mi több, a holland iskola hívei vannak soraikban. (Megint csak nem biztos, hogy a két vád, visszatekintve, összefér: a korszakban mindenesetre a legsúlyosabb vádak.) Mindezekon túl: talán éppen, mert az 1918–19-es időszak elmúltával keletkezett új helyzet taktikai problémái ilyenként nem végiggondolhatók, kapnak különös hangsúlyt a „gyakorlati kérdések”. Tény mindenesetre, hogy a 20-as évek magyar párttörténetén végighúzódnak a frakciós ellentétek, aminthogy tény az is, hogy pl. Lukács élete végéig számon tartja, hogy a Landler-frakcióhoz tartozott, innen eredeztetve a Blum-téziseket és mindazt, ami a Blum-tézisekből politikai gondolkodását meghatározó mozzanat maradt. Bár alkalmasint az 1921–22-es frakciós viták némely mozzanatáról is elmondható, amit Lukács a Blum-tézisek körül zajló vitáról mond majd, hogy ti. „elvtelen vita” volt — mindenesetre éles volt és kíméletlen. És Rudas a frakcióharc kíméletlen logikáját és elfogultságát képviselve lép föl a brosúrák, memorandumok, röpiratok csatájában. A párttörténet szerint az *Abenteuer und Liquidatorentum*¹¹ „gyalázkodó hangjával . . . kitűnt”¹² Megjegyzendő: a brosúra utolsó fejezete Lukács 1921. december eleji cikke, az „illúziópolitika”.

A kommunista párt tisztaságának védelme adja Rudas föllépésének pátoszát a *Történelem és osztálytudat* vitájában is, mely talán legnevezetesebbé vált vitája — ha valami, akkor csak az 1949-es Lukács-vita vetekedhet vele. És ez nemcsak az ellenfél rangjából fakad, abból, hogy a *Történelem és osztálytudat* a korszak egyik legolvasottabb marxista munkája, melyet Révai, Fogarasi, Karl Korsch, Ernst Bloch, Walter Benjamin értékelnek alapvető, filozófiai fordulatot és megújhodást hozó könyvként; abból, hogy döntő hatást gyakorolt egy olyan jelentős marxizáló áramlatra, mint a frankfurti iskola (még ha a frankfurtiak körében értékelése nem is volt annyira egyértelműen pozitív, mint a koráb-

¹⁰ Szabó Ágnes: *A Kommunisták Magyarországi Pártjának újjászervezése (1919–1925)*, Kossuth, Budapest 1970; Borsányi György: *Kun Béla*, Kossuth, Budapest 1979; Kirschner Béla: *A KMP stratégiai irányvonalának alakulása 1919–1921*, Akadémiai, Budapest 1980.

¹¹ Ladislaus Rudas: *Abenteuer- und Liquidatorentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*, Wien 1922.

¹² Szabó Ágnes, i. m. 143. o.

ban említettek körében); vagy abból, hogy – a földalatti hatás évtizedei után – a hatvanas évek végétől e mű a reneszánszát érthette meg. Rudas föllépésének súlyát a pillanat adja: a *Történelem és osztálytudat* bírálata – melynek föladatát nemcsak Rudas vállalta magára, hanem Gyeborin, I. Luppól, Hermann Duncker, I. Vajnstajn is – összefonódott a Komintern V. kongresszusának (1924. június–július) ideológiai előkészítésével. Olyannyira, hogy Gyeborin – akinek beállítottságához és érvkészletéhez Rudas a legszorosabban kapcsolódott – a maga „Anti-Lukácsát” (*G. Lukács i ego kritika marksizma*) kifejezetten a kongresszus résztvevőinek figyelmébe ajánlotta. Márpedig ez a kongresszus éppen ideológiai szempontból tűnt különösen fontosnak, amennyiben napirendre tűzte a „leninizmus alapjainak és propagandájának” programpontját; tehát föl akart vetni és meg akart válaszolni olyan – már csak Lenin halála miatt is égetően aktuálissá vált – kérdéseket, mint hogy mi a viszony Marx és Lenin között, miben áll Lenin sajátos hozzájárulása a marxizmushoz, melyek a marxizmus „lenini korszakának” specifikumai. „Itt éppen arról van szó – írja Korsch az V. kongresszus előtt *Lenin und die Komintern* c. cikkében –, hogy az egész Kommunista Internacionálé ma, nagy alapítója és vezére, V. I. Lenin halálának megrázó eseménye után, meg akarja mutatni – és meg is kell mutatnia –, hogy képes rá és akarja is, hogy *teoretikusan* és gyakorlatilag is Lenin örökébe lépjen, hogy Lenin „szellemét” a maga elméletében és gyakorlatában mint történelmi realitást, mint ’leninizmust’ megőrizze és elevenen és aktuálisan továbbra is megvalósítsa [. . .]”¹³

A cikkben Korsch (noha mint láttuk, belátja és hangsúlyozza is a lenini örökség számbavételének szükségességét) egyben annak a kételyének is hangot ad, hogy vajon az V. kongresszus pillanata alkalmas-e arra, hogy elméleti-ideológiai célkitűzését elfogulatlanul és egyetemesen érvényesítse. Korsch kettőt emel ki a zavaró mozzanatok közül. Először is azt, hogy a Komintern-szekciók és a Komintern vezetői közül is sokan, bár politikailag leninistáknak vallják magukat, nincsenek tisztában a lenini „örökség” érvényességi körével: „[. . .]a Komintern szekcióiban, s különösen a német pártban nem lehet a ’leninizmusnak’ mint ’az’ egyedül érvényes marxista elméleti módszernek egységes elfogadásáról beszélni . . . A vezető és vezetett marxista teoretikusok jelentős része, akik a Kominternhez tartoznak és gyakorlati politikájukban készek ’leninista módon’ cselekedni, egészen egyszerűen elveti azt a tételt, hogy Lenin módszerét a ’tudományos marxizmus’ rekonstruált módszerének kell elfogadni. Elismerik a lenini módszert mint a proletár osztályharc gyakorlati-politikai céljai számára a jelenlegi szakaszban [. . .] a harc orientálására kielégítő módszert, de nem ismerik el egyáltalán mint a materialista dialektika legkonkrétabb és legigazibb módszerét, mint a forradalmi marxizmus rekonstruált módszerét.”¹⁴ Másodszor tart attól, hogy a mozgalomban zajló frakcióharcokban óhatatlanul eltorzul a lenini örökség kérdése; „[. . .] egy időszakban, amikor a válság következtében a bolsevista gyakorlat minden fontos kérdése elkeseredett frakcióharc tárgya lett, a leninizmus teoretikus kérdése is belerántódik a harc forgatagába[. . .]”¹⁵ Korsch listáját ma már ki lehetne egészíteni, hiszen a leninizmus-vita egy sor ideologikus meghatározottsága az ő számára még nem volt átlátható; de mindenképpen lényegbevágó a cikk alap gondolata,

¹³ Karl Korsch: „Lenin und die Komintern” (1924), In: *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Europäisches Verlagsanstalt, Köln 1971, 138. o.

¹⁴ Uo. 140. o.

¹⁵ Uo. 141. o.

hogy ti. a lenini örökség értelmezése az adott korszakban (minden helyes belátás ellenére) nem a leninizmus valamely „örökérvényű” definícióját hozta, hanem egy a kor ideológiai horizontja által determinált definíciót, amelyet történetileg szükséges megközelítenünk.

Korsch érvelése és dilemmája, amelyet itt csak főbb vonalaiban és a személyhez kötött vonatkozásokat kényszerűen mellőzve tudunk csak jelezni, érzékeltet valamit a teoretikus problémák „mögöttjéből”. Az V. kongresszus olyan következményterhes tendenciák kifejeződése vagy legalábbis „sűrűsödési pontja” (hiszen e tendenciák érvényrejutása aligha köthető pontos dátumhoz), amelyek nyomán nagyjából ekkortól válik a német párt számára megrázkódtatások forrásává, hogy vezetői és frakciói sorsukat szerencsétlenül kötik a bolsevik párt belső vitáinak és frakcióharcainak alakulásához; s ekkortól válnak ez utóbbiak egyáltalában is a Komintern politikájának nemritkán kérdéses és kétséges meghatározóivá. A késői Lukács által javasolt fogalmakat használva azt mondhatjuk: az, ami eddig túlnyomóan messianisztikus szektarianizmus volt, ekkortól válik egyre inkább bürokratikus szektarianizmussá. A pillanatnak, amelyben Rudas debatterként föllép, óriási jelentősége van tehát, még ha a pillanatnak ez a jelentősége a filozófiai érvek számára paradox is.

Első pillantásra úgy tűnik: a kongresszus Rudas (és Gyeborin stb.) pártjára állt a vitában, és – mintegy hivatalos rangra emelve Lukács-bírálatukat és a mögötte álló filozófiai érvelést – hivatalosan elmarasztalta Lukács gondolatait. Ismeretesek Zinovjev szavai: „Harcolnunk kell az ultrabaloldaliak ellen[. . .] Ha elvhűek akarunk lenni, ha a leninizmus számunkra nem csupán szólam, akkor jól az emlékezetünkbe kell, hogy vésődjék, amit Lenintől idéztem: nem szabad előretörni hagynunk ezeket a ultrabaloldaliakat, a teoretikus revizionizmust, amely terjedőben van, amely nemzetközi jelenség. Ha Olaszországban *Graziadei* elvtárs olyan könyvvel lép fel, amelyben régi cikkeit gyűjtötte össze, melyeket még akkor írt, amikor szociáldemokrata és revizionista volt, és amelyekben szembefordul a marxizmussal, akkor ez a teoretikus revizionizmus nálunk nem maradhat büntetlenül, nem fogjuk eltűni. És ha a magyar *Lukács* elvtárs ugyanezt csinálja filozófiai és szociológiai téren, ezt sem fogjuk eltűni. Birtokomban van *Rudas* elvtársnak egy levele, aki egyik vezetője annak a frakciónak, melyhez Lukács tartozik. Kijelenti, hogy szándékában állt fellépni a revizionista Lukáccsal szemben. Amikor frakciója ezt megtiltotta neki, kilépett, mert nem tűrheti a marxizmus felvizezését. Bravó, Rudas! Ugyanez az áramlat megvan a német pártban is. *Graziadei* elvtárs is professzor, *Korsch* szintén professzor. (Közbekiáltás: Lukács is professzor!). Ha még néhány ilyen professzor jön és előadja marxista elméleteit, nagyon rosszul fog állni a szénánk. Ilyen elméleti revizionizmust nem tűrhetünk meg megtorlás nélkül a mi Kommunista Internacionálénkban.”¹⁶ A Lukács–Rudas vita megítélésének tekintetében Zinovjev szavainak az lett a következménye, hogy kialakult egy olyan értelmezés, amely a Rudas- és Gyeborin-féle érvelést a kommunista mozgalom legsajátabb filozófiai beállított-

¹⁶ Grigorij Zinovjev: „Bericht über die Tätigkeit der Exekutive”, In: *Protokoll des V. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, I. in: *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban* (Filozófiai Figyelő Évkönyve), Budapest 1981, kiadja a Filozófiai Oktatók Információs és Továbbképző Központja valamint a Lukács Archívum és Könyvtár (kézirat gyanánt), I. k. 233–234. o. A korabeli Lukács-értékelések tekintetében ezt a kiadványt fogjuk idézni, zárójelben megadva az eredeti megjelenés adatait.

ságának tekinti, Rudas (és Gyeborin stb.) föllépését pedig olyan aktusnak, amelyben a bolsevik-kommunista mozgalom véglegesen szakított a marxizmus rekonstrukciójának azon áramlatával, mely a társadalmi mozgástörvények nem-szcientikus fölfogását, a tudatnak a társadalmi jelenségkomplexumokban betöltött kitüntetett és aktív szerepét, az elidegenülés problematikáját stb. állította az ortodox marxizmus centrumába. Az a látszat keletkezett, mintha már itt egyszer s mindenkorra eldőlt volna Lukács és a bolsevik szellemi élet, a *Történelem és osztálytudat* és a bolsevik teória viszonyának sorsa.

Valójában inkább elszigetelt kísérletről van ekkor szó, mert 1924-ben filozófiai elemek még nem szerepelnek a „leninista” és „antileninista” áramlat közötti választóvonal meghúzásánál kritériumként. (Sztálin, aki 1938-ban, *A dialektikus és a történelmi materializmus*ban sajátlagosan filozófiailag definiálja a marxizmus-leninizmust, az 1924-es *A leninizmus alapjaiban* nem érint filozófiai kérdéseket.) A filozófiai érvelés nagyon sokadrendű, mellékesen alkalmazott fegyver abban a harcban, melyet az V. kongresszus a „kommunista pártok bolsevizációjáért” hirdetett, s bárhogy értékeljük is e jelszó következményeit, a kongresszus filozófiai határozatokat nem hozott. A „dialektikus és történelmi materializmus” egyeduralma későbbi jelenség; ekkoriban az alternatívák végiggondolásának, a lenini örökség értelmezésének lehetőségei és eszköztára még nem sorvadtak el, sokszínűek és elméletileg robbanékonyak voltak, a politikai elemzés végiggondolhatta magát önmagához mért (történelmi, gazdaságelméleti stb.) kategóriákban, nem zárva rövidre a közvetítéseket, hogy közvetlenül a „legmagasabb” (logikai, formális, filozófiai) fórumokon igazolja magát. Csak később, a lehetőségek történelmileg determinált beszűkülésének, elmélet és gyakorlat szétválásának folyamatában kristályosodott ki a „dialektikus és történelmi materializmus” naturalista-dehistorizált építménye, és csak ebben született meg a „tulajdonképpen”, „szükségyszerű” logikai-elméleti kapcsolat elmélet és politikai igazolás között – vagyis a marxizmus mint „legitimációs tudomány”.

Továbbá: a rudasi–gyeborini kritika nem diszkreditálta Lukácsot a húszas évek szovjet ideológiai életében; s Lukács bolsevik fogadtatása nem is korlátozódott arra az egy hangra, melyet Rudas és Gyeborin ütöttek meg. A bolsevik ideológiai élet Lukácsot, mondhatni, tárt karokkal fogadta 1923-ban. Kiadták továbbá Korsch *Marxizmus és filozófiáját*, majd megjelentették másodszor is, igaz, ekkor már az egyik fordító, Grigorij Bammel kritikai előszavával – az előszó bíráló megjegyzései azonban nagyon is elnézőek voltak. Megjelent Korsch *A marxizmus lényege* című brosrúja is. A *Vesztnik Szocialiszticeszkoj Akademii* szerkesztősége csak a *Történelem és osztálytudat* eldologiasodásfejezete harmadik részének közlésekor határolja el magát Lukácstól, ám ez az elhatárolás is nagyon óvatosan megfogalmazott. A folyóirat továbbra is közli Lukács recenzióit; Lukács Lenin-brosúrájának visszhangja is inkább jó, semmiképpen sem elítélő jellegű. És a *Történelem és osztálytudat*ot ért heves kritikai ostrom után Lukács változatlanul publikál a vezető szovjet filozófiai folyóiratokban, mégpedig távolról sem pusztán „semleges” dolgokat. Megjelenteti pl. a Lassalle-tanulmány egy korai változatát és a Moses Hessről szóló írását, márpedig ezeket a késői Lukács úgy jellemzi, hogy bennük a *Történelem és osztálytudat* álláspontját kívánta konkretizálni. Vagyis, bármennyire egységesnek és eltökéltnak tűnik is Lukács bolsevik kritikája – ha csak a Gyeborin–Rudas típusú írásokat tekintjük – a bírálat korántsem vonta maga után Lukács valamiféle „kiátkozását”. Korsch helyzete másképp alakult. Míg Lukácsot a kongresszuson mindössze egyszer említették, Korschot komoly támadások érték, igaz, nem annyira mint filozófust,

hanem inkább mint a *Die Internationale* szerkesztőjét, „Boris” [Boris Roninger] egy gazdasági tanulmányának közlése miatt. Hogy Korschot élesebb bírálat érte, abban az játszhatott szerepet, hogy a filozófus éppenséggel nem tartotta magát távol a KPD frakció-harcaitól: így Korschot, a filozófust, Korsch, a politikus miatt érte támadás.

Rudas álláspontját tehát csak némi történetietlenséggel lehetne az akkori „hivatalos álláspontnak” minősíteni. Mégis – a vitából bizonyos értelemben Rudas került ki győztesen. Az ő ítélete lesz ugyanis később a mozgalom ítélete a *Történelem és osztálytudat* fölött. Mi biztosította hát a fölényt, a nagyobb hatóerőt az ő érvelésének?

*

A vita sajátosságainak jobb megvilágítása érdekében hadd körvonalazzuk előbb Lukács álláspontját: elegendő, ha néhány fő vonás emlékezetbe idézésére szorítkozunk. A kortárs bolsevik értékelés ugyanis elsősorban (sőt csaknem kizárólagosan) a *Történelem és osztálytudat* első tanulmányát, a „Mi az ortodox marxizmus?”-t érintette. A „módszerortodoxia” lukácsi gondolatát illető bírálat, hogy ti. Lukács gondolkodástechnikai vagy kantianus értelemben elszakítja a marxi módszert a marxi elmélettől, szubjektivizálva a dialektikát és tagadva a természetdialektika lehetőségét (Duncker, Gyeborin, Rudas), máig vissza-visszatér a Lukács-irodalomban.

A marxi módszer rekapitulálása azonban sokkal nagyobb jelentőséggel bírt Lukács működésében, semhogy álláspontja ilyen egyszerű terminusokkal leírható volna. Lukács számára a marxi módszer mintegy „megváltásként” jelent meg. A marxista fordulatát megelőző időszakának uralkodó módszertana a kantianizmus – bár ez a megállapítás rögtön kiegészítésre szorul, mert ebben a kategorikus formájában félrevezető. Hiszen már az 1907-es *A drámairás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében* sok mindent kölcsönöz Hegel történetfilozófiájából; és hasonlóképpen számos hegeli eszközt használ a fordulathoz bizonyos értelemben – de „Gesinnung”-ját tekintve mindenképpen – legközelebb álló *A regény elmélete* is. (Lukács amúgy sem iskolafilozófus – pályájának korai szakaszában, mondhatni, minden hozzáférhető utat végigjár anélkül, hogy véglegesként fogadná el bármelyiket is.) A kanti metodológiai normák és korlátozások e megszorítással együtt is jellegzetes vonásai a premarxista Lukács gondolkodásának, mégpedig éppen abban a tekintetben, amiért a kantianizmust a filozófus barát, Ernst Bloch – jóval Lukács fordulata előtt, Rickertről írt würzburgi disszertációjában, majd reprezentatív módon *Az utópia szellemében* – a polgári „szűk szubjektivitás” filozófiájának nevezte. (Éppen ezért fogalmazta meg Bloch a kanti én-szerűség ontologizálásának, Kant és Hegel szintézisének filozófiai programját.) Ún. heidelbergi művészetfilozófiájában Lukács a kantianizmusnak ezt a – itt Bloch terminológiájával jelzett – tendenciáját a legmélyebb tragikusságig, az utópiától való teljes elzártságig viszi, „alázatos negatív teológiaként” fogalmazva meg esztétikáját. Nem véletlen, hogy Bloch oly élesen támad *Az utópia szellemében* Lukácsra. Antihumanizmussal vádolja, és ha ez igazságtalan is Lukács egész filozófiai attitűdjére nézve, találóan utal a heidelbergi művészetfilozófia metodológiájának „utópia-nélküliségére”. Világképe tragikus voltának és a metodológiának ezen összefüggését Lukács nagyon világosan látta, amikor konstitutív szerepet juttatott az emberek közötti megértés lehetetlenségének a mű építkezésében. Amint azonban a történelem fölcillantotta az

általa egyébként annyira áhított megváltás lehetőségét, el kellett vetnie korábbi metodológiai beállítottságát is.

A marxizmus mint módszertani „megváltás” Lukács számára azon alapult, hogy Marx az egész filozófiai problematikát történetiségében ragadta meg. A dialektika marxi alkalmazása annyiban új a hegelihez és egyáltalán a hagyományos filozófiához képest, hogy a dialektikai kategóriákat (amelyeket a filozófiai fejlődés, főleg a klasszikus német filozófia, a csúcson Hegellel kidolgozott) nem a lét általános logikai elveiként fogta föl, hanem történelmileg létrejöttékként, és ezzel föloldotta a logikai és a történeti-empirikus mozzanatot és fölfogás dichotómiáját. A *Történelem és osztálytudat*, Lukács egész hitvallása a marxi módszer egyetemessége, forradalmisága és Marx filozófiai újdonsága mellett, éppen a történetiségnek ezen a gondolatán alapul, s nem egyszerűen a totalitás-szemléleten. A historicitásnak mint a marxi dialektika lényegi jegyének ez a gondolata a húszas évekbeli Lukács legsajátabb gondolata. A lukácsi „módszerortodoxia” a marxi filozófia univerzalizálásának és forradalmiságának az igenlését és kifejtését jelentette, tehát egy olyan gondolkörét, amellyel Lukács a korszak gondolatvilágának gyökereihez nyúlt: ezért tekinthetjük joggal az októberi forradalom filozófusának. Tegyük hozzá, némileg előreszaladva az időben, hogy éppen a történetiség gondolatának a védelme lesz majd az a forma, amelyben Lukács a forradalom utáni időszak néhány problémáját polemikusan-kritikailag föl dolgozni próbálja, amikor elutasítja a dialektika logikai formalizálásának tendenciáját, vagy a lenini életmű „diszciplináris”-történetietlen fölosztására irányuló törekvéseket.

Lukács ilyenformán a legnagyobb elméleti jelentőséget tulajdonította a módszernek, nemhogy „elszakította” volna a marxi módszert a marxi elmélettől. Egy 1926-os recenziójában rendkívül ironikusan ír arról, hogy „[...]a dialektikus materializmus módszerének teljes félreértését jelentené, ha valaki – mint annak idején Marx esetében – sajnálkozna, hogy a rendszer ‚metodológiai’ vagy ‚ismeretelméleti’ elemei, hogy úgy mondjuk, kitérőszerűen vannak befűzve az egyes tárgyi kérdések taglalásába”.¹⁷ A marxi dialektika lényege a dialektika történeti alkalmazása: ennek révén „bizonyul a dialektikus módszer totalitásszemlélete a társadalmi történés valóságos megismerésének. A részeknek az egészhez való viszonya még pusztán módszertani, gondolati meghatározottságnak tűnhet, amelyben éppoly kevésbé léptek elő a társadalmi valóságot valóban konstituáló kategóriák, mint a polgári gazdaságtan reflexiós kategóriáiban; a dialektikus szemlélet magasabbrendűsége az utóbbi felett tehát tisztán módszertani jelentőségű lenne. A különbség azonban sokkal mélyebb és sokkal inkább elvi jelentőségű. Azáltal ugyanis, hogy minden gazdasági kategóriában a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszán fennálló meghatározott emberi viszonyok jutnak kifejeződésre, tudatosodnak és tesznek szert fogalmi formára, megragadható, és csakis ezáltal ragadható meg az emberi társadalom mozgása a maga belső törvényszerűségeiben, mint maguknak az embereknek és egyszersmind a viszonyaikból keletkezett, de ellenőrzésük alól kiszabadult terméke.”¹⁸

Talán kissé hoszan idéztük Lukácsot. De az idézett gondolat a figyelmes olvasó előtt alkalmasint világossá teheti, hogy Lukács a „módszerortodoxia” gondolatát a marxi tradí-

¹⁷ Georg Lukács: „N. Lenin: Ausgewählte Werke (Sammelband. Der Kampf um die soziale Revolution. Verlag für Literatur und Politik, Wien, 1925)”, In: *Demokratische Diktatur* (Politische Schriften V.), Luchterhand, Neuwied und Darmstadt 1979, 64. o.

¹⁸ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 231. o.

ció markáns teoretikus rekonstrukciójának részeként fejtette ki, s a marxi módszer különös jelentőségének kiemelése távolról sem arra szolgált, hogy általa Lukács magát (és Marxot) fölmentse általános érvényű tételek megfogalmazásának kötelezettsége alól. (Kevés dolog lehetett volna idegenebb Lukácstól; más kérdés, hogy a későbbi Korsch, legalábbis néhány interpretátora szerint, kísérletet tesz majd erre — de őt akkor már a „dialektikus és történelmi materializmus” kialakuló dogmatikájának bírálata hajtja ilyen irányba.) A marxi gondolat humanitása, a marxi módszer historicitása — ez a *Történelem és osztálytudat* fő mondanivalója. Ez egyébként a mű hirhadt „Engels-ellenes” polemikus kitételének a tartalma is, hiszen Lukács elég világosan utal arra, hogy a dialektikus kategóriák történeti szubsztrátumának meglétét vagy meg-nem-létét tartja ama lényegi jegynek, amely a dialektika logikai (kontemplatív) fölfogását elválasztja történeti kezelésmódjától. Hogy mennyire nem a dialektikának — ismeretelméleti értelemben vett — szubjektivizálásáról szól a *Történelem és osztálytudat*, ahogyan azt a rudasi, gyeboroni stb. bírálat vélte, egyértelműen jelzi a könyv egy későbbi, a kérdésre kifejezetten visszatérő passzusa: „Habár Hegel történetileg maga is belátja olykor, hogy a természet dialektikája — ahol a szubjektumot, legalábbis az eddig elért fokon, képtelenség bevonni a dialektikus folyamatba — soha nem képes magasabbra emelkedni, mint a mozgás — az elfogulatlan szemlélő számára jelentkező — dialektikája . . . Ebből adódik a természet csupán objektív mozgásdialektikájának és a társadalmi dialektikának, amelyben a szubjektum is be van vonva a dialektikus kölcsönviszonyba, amelyben elmélet és gyakorlat egymás vonatkozásában lesz dialektikussá stb. szükségszerű módszertani elválasztása.”¹⁹ A dialektika történeti alkalmazásának követelménye foglalkoztatja Lukácsot a későbbiekben is, ezért kerül sor a Lassalle-, ill. a Moses Hess-tanulmány megírására. Hiszen őt most éppen az a filozófiai sajátosság érdekli elsősorban, amely Marxot elválasztotta azoktól a kortársaitól, akik látszólag hozzá nagyon hasonló politikai és filozófiai előföltevésekkel (Hegel és a baloldaliság kombinációja) dolgoztak. Programatikus élességgel és szikársággal fejt ki a Lassalle-tanulmány, hogy éppen a történetiség, a dialektikába bevitt történetiség módszere az, ami Marxot elválasztotta időleges harcostársaitól, így Hesstől és a dialektikát ortodox-hegeli formában fölfogó Lassalle-tól, aki azzal intette Marxot, hogy ha nem hisz a kategóriák örökkévalóságában, akkor istenben kell hinnie.

Nézzük mármost Rudasnak a *Történelem és osztálytudat* elleni föllépését. „Ortodox marxizmus?” c. cikke az 1924. június 1-i dátumot viseli. Azoknak a cikkeknek a sorába tartozik hát, amelyek mintegy az V. kongresszus ideológiai vitáinak „segédanyagaként” íródtak. Akár a többi, ekkor keletkezett vitairat (pl. Gyeborin cikke), ez is elsősorban a *Történelem és osztálytudat* bevezető tanulmányával, a „Mi az ortodox marxizmus?”-sal foglalkozik. És akárcsak Gyeborin, ő is először az Engelsszel folytatott vitán ütközik meg. Bírálatát a második vitacikk (Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács) elején a következőképp foglalja össze: „Első cikkemben kizárólag Lukács elvtárs Engels ellen folytatott vitájával foglalkoztam. Nemcsak azért cselekedtem így, mert e polémia lekerekített egész, hanem mert a lukácsi filozófia minden alapvető tendenciáját a legkívánatosabb módon éles megvilágításba állítja. Úgy vélem, joggal szögezhetem le, hogy a taglalás, melyet Lukács Engels elleni vitájáról adtam, megmutatta:

¹⁹ Uo. 506–507. o.

1. hogy ez a vita teljességgel elhibázott;
2. hogy logikai és marxista [sic!] tévedéseken alapul, melyek egy lukácsi rangú filozófus és marxista részéről egyenesen meglepőek;
3. hogy mindezek a – nyugodtan mondhatjuk – primitív tévedések csak azért lehetségesek, mert L. elvtárs, aki eleve *idealista-agnoszticista* beállítottságú, Marxot és Engelszt nem előítéletek nélkül olvassa; *polgári filozófiai* szemüvegen keresztül olvassa őket, és ezért keveri össze a világ legegyszerűbb dolgait is;
4. hogy nem csak idealista, de következtelen idealista.”²⁰

Rudas érvelésének főbb mozzanatait így rekapitulálhatjuk, cikkéből idézve: Lukács „egyszerűen letagadja, amit mindenki tud, aki csak felületesen is ismeri Marx és Engels írásait, hogy Marx és Engels elméletüket természettudományos elméletnek nevezték, hogy nem szakították el egymástól a természetet és a társadalmat[. . .] A társadalom nem egyszerűen természet: a természeti törvények a társadalomban az ember *tevékenysége* következtében egy dialektikus átváltozáson mennek keresztül, a társadalomban az ember e tevékenysége révén valami *új* keletkezik, valami *más*, új törvények, új törvényszerűségek. Így pl. az egyénekből osztály lesz, az állati egyedek darwini „létfért folyó küzdelemből” az osztályharc, a „tudat- és akarattalan” természetből az emberek tudata és céljai stb. (lásd Marx levelét Kugelmanhoz.) Ez azonban a „tudat- és akarattalan” természetben magában sem történik másképp! A fizikai jelenségek kémiaiakba csapnak át, ezek biológiaiakba, majd pedig ezek társadalmiakba. A természet nem isten, akinek különféle törvények rejlenek a zsebében, és aki bűvészként, a világ ámulatára és épülésére hol ilyen, hol olyan törvényszerűséget húzna elő a zsebéből és alkalmazna a mit sem sejtő világra. Csak egyetlen egy törvényszerűség van (mind a természetben, mind a társadalomban): a *dialektika*, s minden, ami a világban történik, minden alá van vetve a dialektika természettörvényeinek.”²¹ Amikor tehát Lukács a marxi dialektika specifikus területének a történelmet tekinti, a dualizmus bűnébe esik. „Szép. Ugyan minden nagy filozófus monista volt, ám ez még nem bizonyítja, hogy igazuk volt. L. szerint a világ dualisztikus.”²² Ha azonban a történelemnek ilyen kitüntetett szerepet szánunk, sajátyszerűségének alapja nem lehet más, mint az ember; ez a gondolat azonban már egyenesen a szubjektív idealizmus bűnébe kell, hogy sodorja Lukácsot. Lukács szerint, így Rudas: „A *dialektika az ember műve*. Mert az emberek jelentik azt az újat, ami a társadalomban a természethez hozzájön. Az új, ami a társadalom törvényszerűségeiben a természettel szemben fellép, maga is csak ennek az újnak, az embernek a műve lehet, ellenkező esetben az égből pottyanna le. Vagyis a dialektika vagy természeti törvény, vagy pedig isteni vagy emberi törvény.

²⁰ A *Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, i. k. II. k. 10–11. o. (Eredeti megjelenés: Rudas első vitacikke: „Ortodoxer Marxizmus?”, *Arbeiter-Literatur* (Wien), No. 9. 493–517. o. ill. oroszul *Vesztnyik Kommunisticheskij Akademii* (Moszkva), No. 8. 281–304. o.; a második: „Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács”, *Arbeiter-Literatur*, No. 10. 669–697. o. és No. 12. 1064–1089. o. ill. oroszul *Vesztnyik* . . . , 1924. No. 9. 198–252. o.; a harmadik cikk csak oroszul jelent meg: *Vesztnyik* . . . , 1925. No. 10. 3–66. o. Az „Ortodox Marxizmus?” magyarul is megjelent a *Magyar filozófia a két világháború között*, Kossuth, Budapest 1980. c. kiadványban.)

²¹ Uo. II. k. 47–48. o.

²² Uo. I. k. 201. o.

Tehát a dialektika az ember műve, a dialektika az ember törvényszerűsége. Ha nem volnának emberek, nem volna dialektika sem. — Ebből *végző fokon* ez következik: *A dialektika nem objektív, vagyis az embertől független törvényszerűség, hanem az ember szubjektív törvényszerűsége.* — És ezt nevezem én, és ezt nevezik általában is: *szubjektív idealizmusnak.*²³ Lukács idealizmusa továbbá „egyidőben agnoszticizmus is”²⁴, amennyiben Lukács nem sorolja a gyakorlat minden formáját, elidegenült formáit is, a praxis kitüntetett fogalma alá.

Nem célunk, hogy Rudas elméleti érvelésének minden kanyarulatát végigkövessük. Nem is volna lehetséges: Rudas stílusához hozzá tartozik a gyakori idézés és az idézetek többnyire gunyoros meglovaglása, a szavak kitartó boncolgatása, idézetpárhuzamok montázsa. Ezek végigkövetése és kifejtése így nagyobb terjedelmet igényelne, mint amilyen terjedelmese maguk a vitacikkek voltak. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy a cikkek nélkülöznek minden helyes mondanivalót, vagy hogy híján volnának minden szellemességnek. (Nem biztos pl., hogy Lukács Engels-bírálatából csakugyan hiányzik minczen „professzoros” pedantéria.) De ezek az elszórt mozzanatok, és az, hogy Rudas helyenként önmagukban helytálló tételeket (nagyon általános materialista elveket) rögzít, mit sem változtatnak azon, hogy lényegileg teljesen értetlenül szemléli a *Történelem és osztálytudatot*.

Rudas gondolatvilága a legegyszerűbb természettudományos elveken nyugvó, csaknem karikatúraszerűen szélsőséges naturalista világnézet. Szcientista gondolkodásmódjában a dialektika meglehetősen kétes, bár kétségtelenül rangos helyet kap: világtörvény lesz; „[. . .]világosabb mint a nap, hogy Engels, amikor Anti-Dühringjében kifejti a dialektikát, erről mint általános világtörvényről beszél, azokat a jegyeket sorolja fel, melyek egyaránt érvényesek mind a természetben, mind a társadalomban, a létben és a gondolkodásban, nem pusztán azokban a különös formákban, melyeket a dialektika a társadalomban felölt. Csak itt létezik szubjektum és objektum kölcsönhatása. És csak a társadalmi dialektika tárgyalásánál beszélhetünk róla mint kétségtelenül fontos, de mégiscsak speciális esetről”²⁵ — interpretálja Rudas Engelst. A dialektika ezzel az interpretációval elveszíti azt a magyarázó értékét is, melyet a „meghaladott” Hegel szánt neki, amennyiben megtisztítódik minden tartalomtól, és pusztán logikai csontváza marad meg. Ez a heurisztikai értékvesztés azonban, amely éppen a szcientista „általánosság-mánia” következménye, a kisebbik baj. A nagyobbik, hogy Rudasban láthatólag föl sem merül: a dialektikának ezzel a metodológiai „tökéletesítésével” éppen hogy eltávolodik a dialektika marxi alkalmazásának specifikumától — a történetiségtől. Lukács a marxi-lenini gondolat „diszciplináris” földarabolásától energikusan óvott, Rudas (ill. az az irányzat, melyhez Rudas is tartozott) viszont éppen a dialektikának ezt a „szisztematizálását”, tartalmi kiüresítését végezte el.

Rudas néhány egyszerű világnézeti és ismeretelméleti tétellel konfrontálja Lukácsot. „Igazi sziszifuszi munka, hogy állandóan a marxizmus alapelemeit kell megismételnünk” — sóhajt föl a második vitacikk végén.²⁶ Csakhogy talán nem volt a legtermékenyebb eljárás vállalni e sziszifuszi fáradoalmakat, hiszen a materialista ábécé szintjére való

²³ Uo. I. k. 203. o.

²⁴ Uo. I. k. 207. o.

²⁵ Uo. I. k. 204. o.

²⁶ Uo. II. k. 45. o.

redukció következtében Rudas nem a *Történelem és osztálytudattal* vitázik. Sőt, nem is Lukácsal: a Rudas-cikkek a *Történelem és osztálytudat* szerzőjét Rickerttől Bogdanovig a korabeli filozófia szinte minden áramlatával és alakjával párhuzamba állítják a leleplezés érdekében; Lukács csak éppen önmagával nincs párhuzamba állítva. A vitának e másokra és más elméleti problematikákra való redukálódása nemcsak a lukácsi „módszerortodoxia” rudasi bírálatát jellemzi. A „hozzárendelt osztálytudat” lukácsi fogalmában (amelynek persze megvannak a maga problematikus vonásai, csak épp nem ott, ahol Rudas őket megpillantani véli) Rudas egyenesen vallásos természetű miszticizmust vél megpillanthatni: Lukács, „aki könyvének egyes helyein a polgári szociológusok szükségszerű fogalmi mitológiájáról beszél, nem törődik saját figyelmeztetésével, s amit osztálytudat-fogalma kapcsán, és könyvében úgyszólván minden oldalon konstatálhattunk, maga sem más, mint fogalmi mitológia. Ez a fogalmi mitológia azonban elkerülhetetlen idealista előfeltevések mellett, hiszen az egész idealizmus nem más, mint mitológia, és nem véletlenül rokon a vallással”.²⁷ Az eldologiasodás-fejezet, Rudas harmadik vitacikkének („Preodolényije kapitaliszticeszkogo ovescsesztyvlenyija ili dialekticeszkaja dialektika tov. Lukacs”) tárgya, ugyancsak „primitív logikai és marxista” hibában marasztaltatik el. „Az áru ’fétis’-elmélete L. et.-nál ’eldologiasodás’ címszó alatt egy *minden objektív igazságot tagadó* torzítássá válik. Az egész mai tudomány, a matematika, a természettudományok és minden jel szerint maga a marxizmus is, az ’eldologiasodás’ terméke: ezzel azonban elvesszítünk minden eszközt a kezünkől, mellyel egy igazság *objektivitását* konstatálhatnánk stb. stb.”²⁸

Bár terjedelmi okokból magunk is kissé nyersen rekapitulálhattuk Rudas Lukács-bírálatát, annyi mindenképpen kitűnhetett, hogy – Rudas elméleti horizontja következtében – polémiája nem cáfolat, pusztán „félreértés”, és nem is lehet más. Ami nem félreértés és nem is félreérthető: Rudas kétségtelenül a párt eszmei tisztaságának védelmezőjeként lépett föl: „Az már *önmagában* sem jó jel, ha egy író vagy gondolkodó eklektikus. Mert ez mindig arról tanúskodik, hogy vagy egy még éretlen osztály képviselője, vagy pedig az érett, határozottan gondolkodó osztályok között álló köztes réteg képviselője[. . .]e megállapításra már csak azért is súlyt helyezek, mert cikkemben meg akarom mutatni, hogy L. nemcsak mint idealista eklektikus, hanem elméletének egyes, és pedig fontos részeiben polgári filozófusoktól és szociológusoktól kölcsönöz bizonyos elemeket, *de a premisszáik és különösen a konzekvenciák nélkül, melyek a polgári gondolkodóknál e fogalmakat vagy elméleteket érthetővé teszik, és melyek nélkül ezek az elemek a marxizmust egészen emészthetetlenül, idegen testként eltorzítják.*”²⁹ Ezt a pátoszt azonban nem annyira érvelésének világnézeti tartalma biztosítja számára, mint inkább annak formája: a debateri föllépés.

*

Korábban azt mondtuk: a kommunista debatterben mindenekeelőtt politikai választása manifesztálódik, egy politikailag kétségtelen elkötelezettség nevében zúzza porrá ellenfelét. A Rudas-cikkek elkötelezettsége a forradalom bukása utáni pártnak, a konszolidált viszonyoknak védelmezése a *voluntarista* Lukács ellenében: „Vessük össze egymással,

²⁷ Uo. II. k. 45. o.

²⁸ Uo. I. k. 218. o.

²⁹ Uo. I. k. 211. o.

ahogy Lenin és ahogy Lukács az átmeneti periódusról gondolkodnak: L. számára ez „csak” egy pillanat, Lenin számára „nagyon hosszadalmas dolog”. Hasonlítsuk össze, mit tart L. és mit Lenin szükségesnek a kapitalizmusból a kommunizmusba, a „szabadság birodalmába” való átmenethez: L. „csak” a proletariátus tudatos akaratát, Lenin *csak*: „a termelőerők fejlődésében bekövetkező hétmérföldes lépést”. Vessük össze, hol látja Lenin, és hol L. mindennek a mozgatóerejét: Lukács „csak” a tudatban, Lenin *csak* „a nagy kapitalista termelés anyagi feltételeiben”. [...] Végül is minden a világon tudat-kérdés, jobban mondva: minden ezzé bélyegezhető, ezzé értelmezhető át. Éppen mert a tudat szükség-szerű átmenőpont minden anyagi számára az embernél, mindent felfoghatok úgy, mint az ember tudati tartalmát. Ugyanúgy, ahogy mindent feloldhatok a „pszichikaiban”. A gépek, a nyersanyagok, a tőkések — mindez csak bennem keletkező képzet, az én gondolatom. Kétségtelen persze, hogy az, aki a dolgot így fogja fel — és L. et. így fogja fel! — idealista filozófus, Engels kifejezését használva, „könyvmoly”. És ha emellett még voluntarista is, akkor számára valóban minden „csak” a „tudatos akaratból” függ.”³⁰ A voluntarizmus vádja, hogy ahogyan a Komintern V. kongresszusa fogalmazott, a „baloldaliság”, Lukács ekkori politikai beállítottságát tekintve már közel sem egyértelműen jogos; bizonyos értelemben maga is félreértés. És Rudas, mégis, nem csekély joggal tekinti magát a „forradalom után” filozófusának.

Lukács írásai még mindig — mert világtörténelmileg — az októberi forradalom filozófiáját képviselik, az az aktualizáló erő fejeződik ki bennük, amellyel a forradalom a marxizmus gondolatához nyúlt. Lukács bolsevik recepciójának fokozatosan elutasítóvá *válását* valójában nem valamilyen politikai „elhajlása”, nem valamiféle elméleti „hibái” okozták, hanem beállítottságának egy — a bírálók által ki nem mondott, csak ideologikusan körülírt — sajátossága: *megkésettisége*. Lukács írásaival mintegy „hátrafelé fordult”, a forradalom és nem a „forradalom után” felé. Inaktuális volt tehát ez a beállítottság abban a közegben, amely a „lenini örökséget” most már éppen a „forradalom után” ideológiai szükségletei felől közelítette meg. A politikai inaktualitás vált elméleti „hibává” abban a folyamatban, melynek során a lenini (és marxizmus) örökség újraértelmezése kibontakozott, kialakítva a maga ideologikus formavilágát. Tény, hogy Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban szembekerült azzal a tradícióval, amelyet a bolsevik ideológusok jó része képviselt. Fölfogásának a *plehanovi* tradícióval való kollízióját Révai a *Történelem és osztálytudatról* írt recenziójában nyíltan és részletesen ábrázolja is. (Maga Lukács, érdekes módon, könyvében élesen bírálja a német szociáldemokrácia teoretikusait, Plehanovra azonban csak helyeslőleg hivatkozik.) Csakhogy a tradíció nem egyszerűen „van”, hanem teremődik. Korsch, aki 1930-ban megjelent „Antikritik”-jában nem éppen elfogulatlanul vitatkozik a marxista elmélet szovjet-országbeli fejlődési irányával, maga is utal e tényre, amikor föl hívja a figyelmet arra, hogy az ekkor már a „filozófus Lenin” főműveként kezelt *Materializmus és empiriokritizmus* eredeti formájában vitairat volt. Bármennyire kész tanrendszerként képviseli is a „dialektikus és történelmi materializmus” főbb teoretikus elemeit a gyeborini—rudasi érvelés, az csak 1930 táján válik — immár Gyeborin nélkül — „a” marxista-leninista filozófiává, és akkor már ugyancsak kötelező ereje lesz. A húszas évek elejétől a 30-as évekig tartó folyamatot elmélet és gyakorlat szétválásának folyamataként jellemezhetjük, és ez a szétválás az elmélet számára azt

³⁰ Uo. II. k. 72, 73–74. o.

jelenti, hogy a marxi–lenini gondolat *diszciplinárizálódik*, „filozófiájából” kihullanak az emancipatív elemek, módszere, ill. az, amit módszerként átélnek, formális gondolkodástechnikai eszközzé válik, egy olyan elmélet gondolkodástechnikájává, amelyet – öntudatlanul – legitimációs szükségletek formálnak.

Lukács beállítottságának megkésettiséget talán a legvilágosabban, bár öntudatlanul, Grigorij Bammel mondja ki 1924-es recenziójában, melynek II. része együtt tárgyalja Gyeborin és Lukács Lenin-brosúráját.³¹ A recenzió szerzője, aki nagyon is dicséri azt a módot, ahogyan Lenin „gondolatainak összefüggését” ábrázolja Lukács, paradox módon mégis őt marasztalja el „absztraktságban”, abban, hogy úgymond „pusztán” Lenin gondolatainak összefüggését tárgyalja. És a „konkrét” tárgyalásmód példaként Gyeborin brosuráját állítja vele szembe – épp azért a Gyeborinét, akinek úttörő szerepe volt a „filozófus Leninnek” a politikai Leninről való leoperálásában, és aki a „filozófus” Lenint ezzel, a marxi forradalmi dialektikus totalitásszemlélet örököséből, „harcos materialistává” egyszerűsítette. Lukács könyve és beállítottsága, Thalheimer recenziójának címét parafrázálva,³² csakugyan „fölösleges” lett.

Miben áll Lukács beállítottságának megkésettisége?

A *Történelem és osztálytudat* a forradalom perspektívájával zárul. Ha egész pontosak akarunk lenni, Lukács kb. 1921-ig követi a forradalom útját, amikor a „kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg *„Az orosz forradalom kritikája”* című művéhez”-ben védelmébe veszi a bolsevikok néhány kényszerintézkedését. A *Történelem és osztálytudat* eldologiasodás-fejezetének utolsó lapjai ugyan fölvetik azt a problémát, hogy a proletárforradalom bizonyos társadalmi tárgyiasságformákat (Lukács az államot említi) még nem érint meg a dialektika varázsvesszejével; a könyv fogalmi konstrukciója mégis a forradalomban „talál haza”. A könyvet áthatja az a gondolat vagy várakozás, hogy a „gyakorlat elmélete” a forradalommal, illetve a proletariátus forradalmasodásával „gyakorlati elméletté” válik. A marxizmus *gyakorlati* jellegének eszméje a korszak alapvető gondolata, a bolsevik teoretikusoknál éppúgy megtalálható, mint Gramscinál vagy Korschnál. Lukács több rétegben bontakoztatja ki ezt a gondolatot; módszertani jelentésének leírásától most eltekintünk. A gyakorlat elmélete gyakorlati elméletté válásának fordulata első látásra nem jelent többet, mint amennyit a forradalom megvalósított: a „kritika fegyverének” a „fegyverek kritikájába” való átmenetét. Lukács azonban többet bíz itt ezekre a kifejezésekre: ez az eszme a kontemplativitás fölszámolódását, vagyis a történelem szubjektumának és objektumának megvalósult azonosságát is jelenti – olyan várakozás ez, melyet a forradalom pillanata nyilván nem elégíthetett ki. „[...] A proletárgondolkodás először csupán a *gyakorlat elmélete*, hogy aztán fokozatosan a valóságot átalakító *gyakorlati elméletté* változzon. E folyamat egyes szakaszai – melyeknek még csak a vázlatos tárgyalása is lehetetlen itt – mutathatnák meg igazán világosan a proletár osztályöntudat dialektikus fejlődésének (a proletariátus osztállyá válásának) útját. Csak itt világosodnának meg az objektív, társadalmi-történelmi helyzet és a proletariátus öntudata közötti in-

³¹ Grigorij Bammel: „Literatura o leninizme” II., In: uo. II. k. 114–132. o. (Eredeti megj.: *Pecsaty i revolucija*, 1924. No. 5. 26–37. o.)

³² A. T. August Thalheimer: „Ein überflüssiges Buch”, In: uo. II. k. 1–4. o. (Eredetileg: *Arbeiter-Literatur* (Wien), 1924. No. 7–8. 427–429. o.)

tim, dialektikus kölcsönhatások; csak itt konkretizálódhatna igazán az a megállapítás, hogy a proletariátus a társadalmi fejlődés azonos szubjektum-objektuma.”³³

A proletariátus magáértvaló osztályvá válása, forradalmasodása ilyenformán „zároköve” a *Történelem és osztálytudat*nak, még akkor is, ha – mint említettük – Lukács érinti is azt a problémát, hogy pl. az állam csak egy hosszabb folyamatban válik „dialektikussá”, csak fokozatosan lehet dialektikusan „folyékonyá” tenni; és még akkor is, ha a könyvben számos olyan részlet található, amely mintha profétikusan figyelmeztetne a későbbi fejlődés buktatóira. (Jellegzetes, hogy Lukács ezeken az oldalakon homogén problémákként említi a természet és az állam dialektikussá tételét.) A proletár osztálytudat fejlődésének és a történelmi szubjektum–objektum azonosság megvalósulásának ezzel az összemosásával Lukács nem állt egyedül – analóg megfogalmazásokat találhatni Fogarasi Béla *Bevezetés a marxi filozófiába* c. brosrájában vagy Révai recenziójában a *Történelem és osztálytudatról* – hiszen ez a korszak „messianisztikus” alapállásából fakadt. (Amikor Révai arra figyelmeztet recenziójában, hogy a marxisták számára elkerülhetetlen, hogy a még-meg-nem-levő ember „fogalmi mitológiájával” operáljanak, bizonyos értelemben követeli éppen ezt az „összmosást”). Persze nem logikai, fogalomkezelési „hibáról” van itt szó, hanem a korszak „zseniális korlátozottságáról”. Hiszen a korszak „messianisztikus mozgatottsága” kétségkívül bábája volt annak, hogy a marxi gondolat kritikai, nem-szaktudományos jellege, humanizmusa stb. vagyis azok a vonások, amelyek a II. Internacionálé marxista tradíciójában kihunyni látszottak, újra tudatosodtak. Ezeknek a várakozásoknak, ennek a perspektívának az elhalványodása hozta magával, hogy végül nemcsak a bolsevik kritikusok, de maga Lukács is inaktuálisnak kezdték érezni a *Történelem és osztálytudat*ot. Egy új problematikával konfrontálódott az elmélet – bármilyen formában, fölkészültséggel stb. küzdött is végig a konfrontációt –: a „forradalom után” problematikájával.

A korszak- és problémaváltás, nem pedig a gyeborini–rudasi bírálat érvelése az, ami Lukácsot – nagyjából a Lenin-brosúra megírása után – „új orientációra” kezdi készíteni. Sőt, magával a bírálattal szemben elméletileg elutasítóan viselkedett: „Első reakcióm a [. . .]bírálatokra mereven elutasító volt. Az [1930 előtt írt tanulmányok] kísérletek voltak könyvem [a *Történelem és osztálytudat*] alaptendenciájának kiegészítésére, konkretizálására, anélkül, hogy arra magára kifejezetten visszautaltak volna.”³⁴

A „forradalom után”-nal való konfrontálódás problémáját Lukács legérzékletesebben talán egy esztétikai tárgyú írásában, a „L’art pour l’art és proletárköltészet”-ben (1926) fogalmazza meg. Lukács magatartása ekkor úgyszólván *programatikusan* antimessianisztikus: „[. . .]nem helyénvaló, ha a proletárforradalmár, a marxista, utópikusan túlértékeli a valóságban meglévő lehetőségeket” – írja. A „forradalom után” problematikájának lényegét, a konfrontáció nehézségeit pedig így rögzíti: „[. . .] a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem – mint ezt Marx *A gothai program kritikájában* összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta – a kommunizmus első, kezdeti szakaszában is olyan világban él, melynek alapstruktúrája (az értéktörvény uralma, munkamegosztás, egyenlő és elvont jog stb.) minden forradalmi változás ellenére megőrzi a

³³ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, i. h. 504. o.

³⁴ Lukács György: *Utam Marxhoz*, i. k., I. k. 24. o.

kapitalizmus struktúraformáit. A hatalmas forradalmasodás, amelyet átélünk, és amelyet a forradalmi proletariátus hajt végre, eleinte kevésbé forradalmasítja a *közvetlen-érzéki* valóságot (a költészet anyagát és formáját), mintsem felszínesen gondolnánk. Ez magyarázza azoknak az intellektueleknek a „csalódását” az orosz forradalomban, akik sajátos életszükségleteik azonnali megoldását várták tőle.”³⁵

De nemcsak az idézett cikk utal arra, hogy Lukács a húszas évek folyamán megkísérelt elméletileg szembenézni a forradalom utáni társadalomnak számára láthatóvá vált problémáival. Két 1926-os recenziója jelzi, hogy — ha csak utalásszerűen is — megpróbált könyveinek védelmére kelni, ill. beszólni a szovjetunióbeli ideológiai vitákba: a már idézett Lenin-recenzióról és az *Unter dem Banner des Marxismus* c. folyóirat I. évfolyamának 1–2. füzetéről írt ismertetésről van szó.³⁶ Sőt, a jelenre való vonatkozás mozzanata ott van olyan, látszólag tisztán filozófiatörténeti tárgyú tanulmányokban is, mint a „Lassalle leveleinek új kiadása” vagy a „Moses Hess és az idealista dialektika problémái”. A Lassalle-tanulmány mondanivalója röviden az, hogy Lassalle ortodox hegelianus maradt, soha nem jutott el Hegel valóságos meghaladásáig, a történeti dialektika gondolatáig. Ennek következménye, hogy „a munkásmozgalomnak, a proletár tömegek aktivitásának és öntudatra ébredésének a szocializmussal való *összekapcsolása* nála külsődleges maradt”. Lukács innen vezeti le Lassalle „depresszióit”, „kedvetlenségét”, mellyel a mozgalom lassúnak talált fejlődésére reagált. „E kitérésekben [...] tömeg és vezető viszonyának az a felfogása mutatkozik meg, amely ellen az ifjú Marx már Bruno Bauerral szemben a legenergikusabban tiltakozott[.] A vezér-probléma, a vezető és tömeg közötti viszony lassalle-i felfogása mögött az „idealizmus” filozófiai problémája rejlik. Nem hiába hangsúlyozza Marx már Bruno Bauer elleni korai polémiájában a hegeli „idealizmus” (formalista történetfilozófiáról is beszélhetnénk) és a „nagy egyén” szerepének túlértékelése közti összefüggést. Az eljövendő korszakot, a proletariátus szabadságharcának világtörténelmi periódusát Marx szerint éppen az „eszme” és a „tömeg” valóságos egybeesése jellemzi, az „eszme” igazi kinövése a tömeg reális érdekeiből.”³⁷

Azért idéztük a tanulmányból éppen a vezér-problémát érintő részt, hogy világos legyen: Lukács számára nem pusztán arról volt szó, hogy konkretizálni akarta a *Történelem és osztálytudat*nak a marxi módszer specifikumáról, Marx és Hegel kapcsolatáról stb. kialakított gondolatait, és nem is csak arról, hogy szembeszálljon a szociáldemokrata Lassalle-reneszánsz áramlatával. A lassalle-izmus (vezető és tömeg „polgári” kapcsolata) a kommunista mozgalom számára is eleven veszélynek tűnt föl Lukács szemében, és persze nemcsak az övében. E veszélyt Lukács számára (ahogy egyébként számos bolsevik számára is) konkrétan Trockij reprezentálta — más kérdés, hogy a lassalle-i típusú vezér helyét azután nem Trockij töltötte be.

*

³⁵ Lukács György: „L’art pour l’art vagy proletárköltészet, *Világosság*, 1973/12, 532. o.

³⁶ N. Lenin, *Der Kampf um die Soziale Revolution*, Sammelband, Verlag f. Literatur u. Politik, Wien 1925; *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. XII., 1926, 451–454. o.; illetve: *Unter dem Banner des Marxismus*, Jg. I. Heft 1–2., Verlag f. Literatur u. Politik, Wien 1925; *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Jg. XII., 1926, 454–455. o.

³⁷ Lukács György: *Utam Marxhoz*, i. k. 480. o.

A lukácsi „megkésetttség” e vonatkozásait Rudas bírálata inkább elfedi, mintsem föltárja. Ennek ellenére, vagy inkább éppen ezzel együtt, a *Történelem és osztálytudat* inaktualitása, és az, hogy Rudas a forradalom konszolidálódásának – öntudatlan – védelmezőjeként lépett föl: kulcsfontosságú mozzanata annak, hogy miért kerülhetett ki „győztesen” a vitából. E köré a középpont köré épülnek ugyanis Rudasnak mint debatter-nek a párt eszmei tisztaságát védelmező érvei és vitafoágásai.

Talán a legfontosabb ilyen vitafoágás, hogy Rudas a vitában egy régebbi és klasszikus polémiát ismételt meg, vagy vél megismételni: a *Materializmus és empiriokriticizmus*ét. Természetesen önmagáért is többször idézi e művet, de kifejezetten az imitáció szándékára utal, hogy harmadik vitacikkében, úgymond, „egybehangzó” Lukács- és Bogdanov-idézeteket állít egymás mellé. A *Materializmus és empiriokriticizmus*nak mint klasszikus lenini polémiának ez a kitüntetett szerepe – hiszen a mű nemcsak Rudas cikkeiben játssza a „minta” szerepét – látszólag természetes. De már a tárgyalt korszakban is fölhívta néhány teoretikus a figyelmet arra, hogy a *Materializmus és empiriokriticizmus*t nem lehet a lenini oeuvre egészéből, sem a vita eredeti történeti kontextusából kiemelni anélkül, hogy ez ne Lenin nézeteinek ellaposításához vezessen. K. N., aki a hallei *Klassenkampf* című lapban recenziót írt Lukács és Gyeborin Lenin-brosúrájáról, így ír erről: „Amilyen értékes ez a tanulmány [ti. Lukács Lenin-tanulmánya], annyira nem kielégítő A. Gyeborin kis írása. Ismeretelmélettel foglalkozik, főleg Lenin 1909-es írása, *Az empiriokriticizmus és történelmi materializmus* [sic!] kapcsán, a problémákat azonban túlságosan is felületesen és dialektikátlanul kezeli. Hogy a dialektika érvényes a természet területén is, elhiszem, de mégiscsak egy minőségileg jelentős különbség van egy természetdialektika[.] és a történelem dialektikája között, mert a *tudat* itt jelentkező *mozzanatát* nem szabad mechanikusan figyelmen kívül hagyni. Gyeborin elvtársnak emlékeznie kellett volna Jos. Dietzgenre. Ebből fakadóan Lenin gondolatmenetét is sajnos egy bizonyos torzítással adja vissza a szerző, és mindenekelőtt a könyv keletkezéséből, konkrét politikai, filozófiatörténeti szituációjából (nevezetesen a bolsevizmus felé vezető fejlődést gátló ideológiai formák elleni harcból) kellett volna kiindulnia. Emiatt úgy fest a dolog, mintha elvetnénk, hogy az ismeretelméletben az észlelési folyamatnak egy pszichológiai-fizikai elemzéséből induljunk ki, holott egy másfajta kiindulópont abszolúte tudománytalan volna[.] Ezért csúsznak be a szerzőnél olyan mensevista megfogalmazások, mint a következő a 39. oldalon: „A dialektikus materializmus önmagában lezárt (!) világnézet, amely mind a természetet, mind a társadalmat átfogja.”³⁸

A klasszikus vita imitációja mint vitafoágás azonban egy általánosabb jelenséggörbe ágyazódik. Trockijnak a korai húszas években írt cikkei nagy érzékenységgel mutatnak rá a leninizmus kodifikálódásának bizonyos belső ellentmondásaira, néhány elméletileg retrográd vonására. Mindenekelőtt arra a „régibolsevizmus” égisze alatt kibontakozó, tradícióteremtésre, amely fölszámolja a lenini módszer kritikai, jövőre-irányuló jellegét, és a lenini gondolatrendszer fölfogásában egyfajta *múltra orientáltságot* hoz létre. Trockij a leninizmust elsősorban a forradalmi cselekvés módszereként ragadta meg; hogy frakciós

³⁸ K. N.: „Georg Lukács: Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken; Abram Deborin: Lenin der kämforische Materialist”, In: *A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, i. k. II. k. 86–88. K. N. recenzióját a hallei *Klassenkampf*ből vette át az *Arbeiter-Literatur*, 1924. No. 10. 734–735. o.

harcai mennyiben torzították el elméleti fejtegetéseit, ez pillanatnyilag nem érdekel bennünket. „A leninizmus — írja — eredendő szabadság a formalista előítéletektől, a moralizáló doktrinalizmustól, az intellektuális konzervativizmus minden formájától, amely megpróbálja megkötni a forradalmi cselekvésre törő akaratot[. . .] A leninizmus magában foglalja a tömegcselekvés és tömegpárt moralitását,[. . .] semmi nem olyan idegen tőle, mint a funkcionárius arrogancia és a bürokratikus cinizmus. A leninizmus tradícióból elméletfeletti garanciát csinálni a tradíciók értelmezőinek tévedhetetlensége számára — ez az eredendő forradalmi tradíció megcsúfolása és hivatali bürokratizmussá való degradálása.”³⁹

Ez a „múltra orientáltság” — melynek tendenciáját itt persze éppen csak jelezhetjük — a rudasi típusú debatter egyéb érveinek és vitafofásainak is általános hátterét és rejtett logikáját alkotja.⁴⁰ Ez a logika áll amögött is, hogy Rudas a vitában különös fontosságot tulajdonít Lukács filozófusi múltjának. Rudas eleve elveti azt a lehetőséget, hogy a *Történelem és osztálytudat* esetleges hibái egy autentikusan, komolyan vehetően marxista szándék félresiklásai volnának, amely félresiklásokat már most a cáfolatnak az okok (a történeti horizont sajátosságai stb.) kimutatásán keresztül kellene korrigálnia. Eleve elutasítja tehát azt, hogy a *Történelem és osztálytudat* elméleti problematikáját — akár elhibázottan megközelített, de mégiscsak — valóságos problematikaként kezelje. Lukács álláspontja, gondolkodásának sajátosságai Rudas szerint egyszerűen le nem küzdött filozófiai múltjának folyományai. „Mindezt nem azért mondom — írja — mintha [Lukács] tudományos teljesítményéről olyan érvekkel akarnék ítélni, melyek kívül esnek a tudomány területén. De miután L. elvtárs írásai, meggyőződésem szerint, olyan dolgokat tartalmaznak, melyeket én mint marxista nemcsak, hogy nem fogadok el, de energikusan visszautasítok, fel kell tárnom azokat a forrásokat, ahonnan ezek a — kifejezett — tévedések erednek, és e forrást L. filozófiai múltjában lelem fel. Ez a múlt — nem földrajzilag, hanem filozófiailag — heidelbergi illetőségű, ahol L. nagyon közel állt Max Weber, Emil Lask stb. köréhez. Max Weber szociológiája viszont nagyon szorosan érintkezik Rickerttel. És azt minden marxista tudja, mit jelent a rickerti irányzat. Idealista, agnoszticista, reakciós filozófia ez. Állítom: ha L. et. alapvetően szakított is szociális múltjával, ez nem áll filozófiai múltjára.”⁴¹ A *Történelem és osztálytudatnak* ez az előzmények, Lukács filozófiai múltja felőli megközelítése azóta is jelen van a Lukács-irodalomban.

Rudas a filozófiai párhuzamok megvonásában is követi a múltra-orientáltság „szabályát”, mi több, a „kárhozott elődökre” való utalás debatteri szabályát is. Az „Ortodox marxizmus?”-ban írja: „Engelst gyakran megvádolták, hogy a marxizmust nem képviselte Marxszal azonos színvonalon[. . .] Arturo Labriola, a volt szindikalista, a Marx-helyesbítő, aki a háború után váratlanul a Giolitti-kabinet munkaügyi minisztereként bukkant fel, s itt végezte be „forradalmi” pályafutását, még azzal is megvádolta, hogy nem ismeri Marx hátrahagyott írásainak tartalmát[. . .] Arturo Labriola azonban csak követője

³⁹ L. D. Trotsky: „The New Course”, The University of Michigan Press 1965, 51–52. o.

⁴⁰ A múltra-orientáltság attitűdjét alkotó módszertani elvek nem kis részben a plehanovi örökségből származnak, l. erről: Sziklai László: „Plehanov öröksége”, In: *Történelmi lecke — haladóknak*, Magvető, Budapest 1977, 119–177. o.

⁴¹ A *Történelem és osztálytudat* a 20-as évek vitáiban, i. k. I. k. 191. o.

volt oly sokaknak, akik mind ellentétet kívántak konstruálni Marx és Engels között. – A vádnak, hogy Engels elhagyta volna az ortodox marxizmus álláspontját, története és némi mellékíze is van hát.”⁴²

Az individuális szellemi „priusszal” és az ugyancsak elbukott elődökkel való érvelésnek van egy további – és a fenti, módszertanilag problematikus eljárásmodoknál általánosabb értelemben is problematikus – következménye. Lukács „hibái” a rudasi eljárásban közvetlenül konzisztenssé rendeződnek, és a debatter e konzisztens álláspontot végül osztályidegen álláspontként leplezheti le, „mert a filozófiai beállítottságoknak, Lenin szerint, *objektív társadalmi gyökerei vannak*”.⁴³ Lukács „azok közé az értelmiségiek közé tartozik, akik nagyon jó szándékúak, de nagyon rossz dolgot csinálnak. A burzsoáziából származnak, annak legjobb elemei, hátat fordítanak a burzsoá társadalomnak és csatlakoznak a proletariátushoz – de ugyanakkor magukkal cipelik múltjukat, a burzsoázia egész szellemi beállítottságát. A szociális helyzetnek abból a kétértelműségéből, mely Lukács elvtársat is jellemzi, fakad ingadozása, miszticizmusa, homályos metafizikája stb., amely éppoly távol esik a proletariátus eltökélt, határozott materializmusától, mint a marxizmustól. *Ortodox marxizmusa*’, melyben nincs egy szikrája sem az igazi marxizmusnak, csak megfertőzheti a proletariátust.”⁴⁴

Az „osztályidegenségre” való rámutatás gesztusával a debatter megint csak az ideológiai fejlődés egy fontos tendenciáját juttatja érvényre föllépésében: „[.]az elmélet minden kérdésének – mint Grigorij Bammel írja a forradalom utáni ideológiai fejlődés tíz évét értékelő tanulmányában – össze kellett kapcsolódnia a politikai harc feladataival[.]”⁴⁵. Ugyanezt a mozzanatot hangsúlyozta Trockij 1924-ben, *Irodalom és forradalom* c. könyvében, általánosabb összefüggésben, a marxizmus egyenlőtlen fejlődésére utalva: „[.]a proletariátus a maga módszerét nem egyszerre, és a mai napig sem egészen találta meg. Ez a módszer jelenleg főként és csaknem kizárólag *politikai* célokat szolgál. A dialektikus marxizmus széles megismerési alkalmazása és módszertani fejlesztése egészében a jövőre hárul. Csak a szocialista [értsd: kommunista] társadalomban lesz a marxizmus a politikai harc egyoldalú eszközéből a tudományos alkotás módszerévé és instrumentumává.”⁴⁶

A marxizmustól idegen filozófiai befolyások tettenérése, a „primitív marxista és logikai tévedések” kimutatása, ezek visszavezetése az ellenfél kétes, idegen osztálykötöttségére – alapvetően azok az argumentáció-sorok vagy inkább gesztusok, melyeket a debatter-szerepet vállaló Rudas a vitában Lukáccsal szembeszögez. Pontosan ez teszi – és teszi ki – ugyanis az eszmei tisztaság védelmének pátoszától fűtött *kommunista debatter* attitűdjét. Hadd tegyük azonban újra hozzá: a debatteri föllépés formája ugyan konform volt azzal az ideológiai-politikai törekvéssel, melyet a Komintern V. kongresszusa képviselt, tehát a kommunista pártok „bolsevizációjának” törekvésével – de

⁴² Uo. I. k. 194–195. o.

⁴³ I. k. 218. o.

⁴⁴ Uo. II. k. 244. o.

⁴⁵ Grigorij Bammel: „O nasem filozofszkom razvityii za lo let”, *Pod Znamenym Marksizma* (Moszkva), 1927. No. 10–11, 275–303. o.

⁴⁶ L. D. Trockij: *Literatur und Revolution*, Verlag für Literatur und Politik, Wien 1924, 128. o.

Rudas filozófiai érvelése mégsem reprezentálta ekkor még' a mozgalom valamiféle hivatalos filozófiáját. És persze: nem volt a „forradalom után” helyzetének *adekvát* filozófiája sem.

*

Mégis, mit reprezentálnak akkor Rudas érvei? Vagy, mert így pontosabb a kérdés, hiszen a szereplők előtt is rejtve maradt erőterre utal: mit reprezentál a Rudas által vállalt debatteri figura? Tanulmányunk elején a Blaha elvtársnak, a krisztianus forradalmárnak ríposztózó Rudast idéztük fel úgy, ahogyan Sinkó Ervin megörököltette őt. Igazságának alátámasztásául Lukácsra, a *Taktika és etika* etikai álláspontjára hivatkoztunk. A *Taktika és etika* azonban még egy, ott nem érintett szempontból figyelemreméltó: Lukács szemében a kommunista álláspont végső erkölcsi igazoltsága, az, hogy amit célként tételez, egyben az addig pusztán normaként megfogalmazható erkölcsi elvek valósággá-válása, nem jelenti, hogy a cél érdekében elkövetett bűnök automatikusan erények volnának. A rossz – elkerülhetetlen – vállalása bukás, vagy (elhagyva a morál végetes terminológiáját) veszélyes torzulás, kompromisszum, melyet egyszer, talán áldozatok árán, de föl kell majd mondani.

Duczynska Iona 1921-ben röpiratot írt „Széljegyzetek a KMP bomlásához” címmel.⁴⁷ Az írás a Landler- és a Kun-frakció harcát, s a Landler-frakciónak Kun Béla (és a mögötte álló Zinovjev) erőszakos, bürokratikus módszereiről adott bírálatát taglalja. Érintőlegesen tehát Rudas szereplését is a vitában, nevezetesen az *Abenteuer und Liquidatorentumot*. Duczynska egyik frakció mellett sem foglal állást; szerinte ugyanis a Landler-frakció, minden főntartása, az alkalmazott mozgalmi módszerek minden eltérése ellenére is, lényegében azonos platformon áll ellenfelével. Ők is elfogadták – mondja Duczynska, és nem véletlenül a lukácsi „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” terminológiájával élve –, hogy Belzebubbba üzik ki a Sátánt; hogy engedményeket tesznek a Rossznak, a Rossz Múltnak; hogy a Jó érdekében élnek az apparátus, a szervezeti hierarchia, a katonai fegyelem eszközeivel, veszélybe sodorva a megváltás tisztaságát. Duczynska irtózik a céllal szentesített eszköz ideológiájától, és irtózva idézi – a filozófus 1918-as álláspontjára helyezkedve – a mostani Lukácsot: „Hogy a rossznak a felmagasztalása – írja – milyen teoretikus önhittséggel lép föl, kitűnik a következőkből: Arra a kérdésemre, hogy vajon hazugság és félrevezetés a vezérek részéről a párttagokkal szemben megengedhető-e – a KMP egy kimagasló teoretikusa és kétségtelenül szinte kizárólagos szellemi vezére nekem egy döntő helyzetben azt a választ adta, hogy a kommunista etika legmagasabb kötelességünkbe teszi, hogy vállaljuk a rosszat. Ez a legnagyobb áldozat, amit a forradalom tőlünk követel. Az igazi kommunistának az a meggyőződése, hogy a történelmi fejlődés dialektikája folytán az általunk vállalt rossz az ellenkezőjébe, vagyis jóba csap át. (E nyecsajevi erkölcsnek Dosztojevszkijre való hivatkozása a hallottak után már nem fog bennünket meglepni.) Igaz ugyan, hogy az illető teoretikus a rossznak e dialektikus teóriáját soha nem hozta nyilvánosságra, a kommunista üdvözlésnek e tana azonban dacára ennek elterjedt [. . .]”

⁴⁷ A röpiratot az Országos Széchényi Könyvtár őrzi.

Lukács álláspontját Duczynska persze karikaturisztikusan eltorzítja; hiszen, bárhogy értékeljük is Duczynska alakját ma, a korszak terminológiája és alternatívái szerint ő: renegát, és a mozgalmat elhagyó szemében a rossz vállalása homogén módon bűn. Valójában a rossz vállalása nem sodor föltétlenül és homogén módon intellektuális vagy történelmi bukásba, hanem itt fontos útelágazások, döntő jellegű választak adódnak; viszont a renegáté – ahogy már a *Taktika és etika* rámutatott – a nem-cselekvés felelőssége. És gondolatokat és gondolkodókat elbuktató vagy, ellenkezőleg, magasba emelő szerepe van, hogy valaki a *szükséges rossz vállalójának* vagy éppen a *rossz apologétájának* szerepét veszi-e magára; mert létfontosságú, hogy *csak a szükséges* rossz vállaltassék, és hogy a rosszal kötött kompromisszum reverzibilis maradjon. A rosszat Hebbel Juditjának szavai-val vállaló Lukács számára – utaltunk rá – a szükséges rossz sohasem jelentette automatikus közvetlenséggel a jót.

Az a megütközés, amelyet Rudasnak a cikk elején idézett, a Sinkó-regényhős Blahának címzett riposztja kelt, közelebből nézve nem jogosulatlan hát. Egy elmélet és egy mozgalom számára, melynek küldetése, hogy az általa képviselt haladás áldozatainak a számát (éspedig nem, vagy nem csak, vagy *nem véletlenül* morális okokból) a „minimumra” szorítsa, a rosszhoz való viszony problémája nem intézhető el azzal, hogy akinek ez (és az, amit e probléma elméletileg implikált) gondot okoz, az „a henteshez való viszonyában barom”. A megütközés – túl most már azon, hogy mennyire voltak „találókák”, vagy hogy a logikai komplikáltság és árnyaltság milyen fokán álltak Rudas érvei a vitákban, melyekben föllépett – annak szól, aki ugyan a Sinkó-regényben még nincs jelen, de akit az érvelés nyersesége már anticipál: a debatternek, a rossz apologétájának, az igazság furcsa, nagyon is kétértelmű bajnokának.

RESÜMÉE

Miklós Mesterházi: László Rudas und die Debatte über Lukács in den 20er Jahren

Der ungarische Philosoph Ladislaus Rudas – 1919 Redakteur der Tageszeitung der ungarischen kommunistischen Partei, in der Emigration nach dem Sturz der ungarischen Räterepublik und nach seiner Heimkehr nach Ungarn 1945 einer der führenden Ideologen der Partei – wurde nicht zuletzt durch die zwei Diskussionen allgemein bekannt, die 1924 und – in einem vollständig veränderten historischen Kontext – 1949 gegen Lukács geführt wurde, und in denen L. Rudas eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Der Aufsatz untersucht die erste der erwähnten Diskussionen, die sich in den Reflexionen kommunistischer Theoretiker auf das Hauptwerk von Lukács in den 20er Jahren, „Geschichte und Klassenbewusstsein”, entfaltet hat, und in der sich Philosophen wie Abram Deborin und Parteitheoretiker wie August Thalheimer teilgenommen haben, und die in der Lukács-Literatur im allgemeinen als die repräsentative Stellungnahme der Bolschewiki,

die repräsentative philosophische Argumentation der „Marxorthodoxie” russischer Prägung darstellen soll eine philosophische Äusserung also, die den sog. „hegelisierenden” Marxismus von Lukács – den Äquivalenten seines „Linksradikalismus”, des „aufrichtigen Jugendgedanken” des Philosophen – als vulgärmaterialistische „Ideologie der Legitimation” nicht zu tolerieren vermag. Der Aufsatz versucht durch die Rekonstruktion des historischen Kontextes zu beweisen, dass einerseits „Geschichte und Klassenbewusstsein” nicht als Ausdruck des politischen Linksradikalismus der 20er Jahre in strengem historischen Sinne zu bewerten sei, und dass andererseits zwar der Lukács der frühen 20er Jahre für die „kontemplativ-materialistische” Tradition im Marxismus wenig akzeptabel war, diese Tradition aber nicht als eine der Revolution angemessene Philosophie betrachtet werden kann. Die Systematisierung der Plechanowschen Tradition, die

in der Argumentation von Rudas (und Deborin usw.) vertreten wird, wird erst durch die eigenartige ideologische Entwicklung in der Sowjetunion der 20er Jahre zu „der“ marxistischen Orthodoxie, der das Schicksal einer Legitimationswissenschaft zukommt.

Der Konflikt zwischen dem Lukács von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ und seinen Kritikern kann durch die verschiedenen historischen Horizonte erklärt werden, die in ihren Äußerungen chiffriert sind. Philosophische Eigentümlichkeiten von „Geschichte und Klassenbewusstsein“, die dem üblichen Missverstehen als „Hegelianismen“ vorkommen, sind Konsequenzen einer „Abrundung“ im Werk, die seinerseits eine Widerspiegelung des „historischen Stigma“ der Zeit ist, wie es von Lukács verstanden wurde. „Geschichte und Klassenbewusstsein“ ist daher – trotz seinem empirischen Entstehungsdatum – ein vorrevolutionäres Buch, wogegen die Kritiker

Lukács' – unbewusst – Vertreter des Selbstverständnisses der nachrevolutionären Epoche waren. Dass die philosophische Argumentation von Rudas usw. dem Niveau nach weit der Lukácschen Argumentation unterlegen ist, und dass die Kritiker Lukács „missverstanden“ haben, ist der Ausdruck gerade dieser Unbewusstheit einer ideologischen Entwicklung, die sich unkritisch einfach als Verteidigung des Marxschen und Leninschen Erbes verstand. In dieser eigenartigen Entwicklung der Ideologie der Nachrevolution spielte es eine gewisse Rolle, dass sich ein eigenartiger Typus marxistischer Theoretiker – der kommunistische Debatter – herausformte. Wesensmerkmale der Rudasschen Argumentation werden im Aufsatz gerade als charakteristische Äußerungen dieses Typus analysiert, und es wird auch versucht, diese eigentümliche historische Erscheinung in ihrer Zweideutigkeit zu beleuchten.

A PAULER-JELENSÉG*

PETHŐ BERTALAN

Pauler Ákos (1876–1933) a két világháború közötti Magyarország szellemi életének egyik reprezentatív alakja volt. Azok közül való, akik széles körű és mély műveltségük és könyvekben megfogalmazott mondanójuk révén egyaránt nemzetközi mércével mérhetőek. Pauler Ákos nagyapja, Pauler Tivadar a kiegyezés korának neves jogtudósa, apja, Pauler Gyula ismert történetíró volt. Nyomdokukon haladva Pauler Ákos életpályája egyenesen ívelt az egyetemi katedráig és az akadémiai tagságig. Ez a kiegyensúlyozott pályafutás könnyen gyanússá válhat, ha meggondoljuk, hogy Pauler működésének első fele a Monarchia utolsó két évtizedére, második, kisebbik fele a Horthy-korszakra esik, közbül az I. világháború és a Tanácsköztársaság időszakával. Pauler azonban fölötte áll mindenféle kicsinyes, napi érdekek által vezetett gyanúsítgatásoknak. Filozófusként úgy élte a családban hagyományos, anyagi gondoktól mentes életet, mintha egyáltalán nem érzékelte volna a kor – a legkülönfélébb epicentrumokból származó – fenyegető rengéseit. Legalábbis ez a kép bontakozik ki írásaiból, nyilvános állásfoglalásaiból és karrierjének egyes állomásait tekintve. Külön beható elemzés lenne szükséges ahhoz, hogy föltárhatók legyenek azok a finom és áttételes összefüggések, amelyek Pauler filozófiáját és pályafutását a kor történelmi kihívásaival és égető társadalmi kérdéseivel összekapcsolták. Az alábbi írás nem ezekkel a kor-, társadalom- és kultúratörténeti kérdésekkel foglalkozik, és Pauler filozófiái fejlődésének és rendszerének megrajzolását, valamint az eszme- és filozófiatörténeti összefüggések (pl. a Husserl filozófiájához való viszony) feltárását sem célozza, hanem csupán Pauler sajátos létformájának megragadására törekszik: filozófiájának összevetésére a belső élettörténetéről, személyes mivoltáról, élményeiről rendelkezésünkre álló adatokkal.¹

Természetesen, a konkrét személyes jellemzők és filozófiájának személyes vonatkozásai a filozófia tulajdonképpeni problematikájában felfogva és a létformák történelmi

*Mátrai László, Pauler Ákos egykori tanítványa azt tervezte, hogy – megtörve a Pauler körüli hallgatást – könyvben ad róla kritikai méltatást. Életének utolsó négy-öt évében szívesen és tőle megszokott elmélettel beszélt látogatóinak Pauler nézeteiről. Egy ilyen beszélgetés alkalmával fölhívta figyelmemet arra az ellentmondásra, amely Pauler, a filozófus, és Pauler, az ember között sejthető. Az alábbi tanulmány eme ösztönzés nyomán született; írása közben többször is visszatértünk a témára. A halál azonban közbeszólt: írásomat most már csak mindkettejük emlékének ajánlhatom.

¹Ezek fő forrása Szkladányi Mária Pauler halála után öt évvel megjelent könyve (*Pauler Ákos életművészete*, Franklin, Budapest 1938). Pszichológiai homogenitása és ismételt, ill. rokontartalmú idézeteinek egybehangzása minden bennfoglalt rajongás dacára eléggé hitelesnek mutatja ezt a könyvet ahhoz, hogy a kutatás egyik támpontjául szolgáljon.

vonulatába illeszkedve válnak Pauler létformájának konstituenseivé, Pauler létformája pedig a kor tényleges társadalmi és történelmi összefüggés-hálózatában kapja meg igazi értelmét.

LÉTFORMA ÉS SZEMÉLYES KÉRDÉS

Korunkban az ember egyik jellegzetes szituációját az önmagunk eredendő korlátozottságára való ráeszmélés, a jobbítandó, túlhaladandó valóságunkat transzcendáló eszméknek e nagyon is nem-eszmei valósághoz kötöttsége és a negatív antropocentrizmus, a végleges és vígasztalan magárautaltságú ember kényszerű önközpontúsága jellemzi. Bartók életének és művészetének vizsgálata kapcsán – az eredendő korlátozottság üres, újabb talajfogás nélküli meghaladását jelezve – transzszeptálisnak neveztük ezt a létformát.² Ha összehasonlítjuk a transzszeptális létformát a XIX. századi romantikusok létformájával (ami terminológiánk szerint az internoszeptális létforma túlrett változata), amit eszmék iránti lelkesedés, az ember és az emberiség történelmi megválthatóságába vetett hit, a maguk korlátainak lényegi meghaladásában való spontán bizalom jellemzett, akkor egymástól olyan távolesőnek találjuk e két létformát, hogy joggal várhatjuk köztes létformák történelmi megjelenését.

Pauler Ákos életében és munkásságában egy ilyen köztes létforma bontakozik ki. Filozófiája nemcsak megalkotása idejében nem volt korszerű, hanem egyetlen olyan kort sem ismerünk, amelyiknek eleven problémáira átfogó választ, létkérdéseire megoldást adhatott volna. Elvont, hűvösen előkelő filozófiai rendszert, egyféle logikai abszolutizmust³ dolgozott ki, néhány alapelvől kiindulva, szigorú módszerességgel. Tette mindezt rendkívül világos okfejtéssel, példaszerű következtetésséggel és szilárd személyes tartással. Személyes teljesítménye így egészében feltétlenül elismerésre talált és tiszteletet keltett még azokban is, akik a kor problémáihoz képest szűkösen találták alapvetését és elvontnak-szegényesnek a létkérdésekre adott válaszait. Filozófiájának értékelése és értelmezése éppen teljesítményének személyes volta és filozófiájának hangsúlyozott személyes képviselte miatt elválaszthatatlan emberi mivoltának és életútjának vizsgálatától, noha filozófiájának elvontsága, hűvös előkelősége és abszolút objektivitásra igényt tartó kifejtése első közelítésben azt a látszatot kelti, hogy minden szubjektív tényező beszámítása felesleges, sőt elhibázott. Pauler életvitele, közéleti szereplése és személyes megnyilvánulásai ezt a látszatot erősítik. Mintha csak művéért és művében élt volna. Filozófiáját úgy képviselte végzetes komolysággal, hogy személyes mivolta mintegy eltűnt ebben a képviselésben. Ily módon feloldatlan ellentmondás keletkezett filozófiája korszerűségének megítélése és személyes filozófiai teljesítményének méltatása között. Az előbbi szempontból emberi mivoltának sajátosságaiban kell keresnünk imponáló filozófiai építménye korszerűtlen-

² Pethő Bertalan: Bartók, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/2, 165–198. o. – „Internoszeptum”-nak az olyan létformát nevezzük, amelynek korlátai és korlátainak transzcendálásai egyaránt sajátos, tulajdonképpeni korlátozottságához tartoznak. „Transzszeptális”-nak viszont az olyan létformát nevezzük, amelynek túlhaladása nem az internoszeptum keretében marad, nem önmagához visszacsatoló, önmagán mégis talajt fogó transzcendálás, hanem az internoszeptum tényleges meghaladása, noha az adott internoszeptumban semmis az ilyen meghaladás. A terminológia további részleteit illetően lásd: id. tanulmány, 190–193. o.

³ Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába*, Pantheon, Budapest 1920 (továbbiakban: *Bev.*), 99. o.

ségének magyarázatát, az utóbbi szempontból pedig úgy tűnik, mintha filozófiájában teljesen felszívódott volna személyes valója és külön emberi mivoltával nem kellene törődnünk. Létformájának specifikumát várhatóan ennek az ellentmondásnak a kidolgozása során találjuk meg.

Eddig úgy beszéltünk Pauler filozófiájáról, mint élettörténetileg töretlen ívű, egységes egésről. Látványos fordulat valóban nem is következett be filozofálásában, végső következtetésének tendenciáiban, céljainak felvázolásában, a hangsúlyok felrakásában, a hangnem megválasztásában azonban két változás is megfigyelhető. Korai, 1898-ban közzétett munkájában (*A természetfilozófia fogalmáról és feladatairól*) még arra törekszik, hogy úgy fogja fel – minél mélyrehatóbban és világosabban – a valóságot, amint az van. A tudatban is törvényeket keres transzcendencia helyett,⁴ a valóság érdekli annak eredete helyett,⁵ az eszméket pedig kantianus módon, „az ismerési funkció közben kifejtett munka alanyi terméke”-ként⁶ értelmezi. Érett filozófiájában azután, Kanttól elfordulva, a logikai alapelveket tekinti a Mindenség objektív alapjának, és az eszmék pozíciójába helyezi ezeket az alapelveket. Logikai idealizmusa végül késői műveiben (különösen a posztumusz *Metafizikában*), egyre inkább vallásos színezetet kap, istenfélő érzülettel telítődik, csaknem fideizmussá válik. Ez a két változás – előbb az életközeli, materiális valóság szerint igazodó filozofálás logiczáló elvékonyítása, elvonttá tétele, majd vallásos telítése – sem öntörvényű filozófiai fejlődésként nem könyvelhető el, sem pedig a kor változó kihívásaival és a kortársak által adott újabb filozófiai válaszok hatásával nem magyarázható. Mint bibliográfiai hivatkozásaiból kitűnik, Pauler nagyon tájékozott volt a korabeli filozófiai irodalomban⁷ és figyelemmel kísérte kora társadalmi mozgalmait és közéletét is. Mégis, filozofálásának két mondott változása nem érthető meg társadalmi és tágabb értelemben vett szellemi környezetének konkrét alakulásából, hanem sokkal inkább olyan – a kor kihívásának sajátosan megfelelő – belső tényezők szerepére utal, amelyek döntő mértékben befolyásolták mind a történelmi változások pauleri értékelését, mind az újabb kortárs filozófiák recepcióját, mind környezetének hatását.

Pauler Ákos Bartókhoz hasonló mértékben zárkózott, befelé élő, de még Bartóknál is magányosabb ember volt. Belső világáról, személyes élményeiről nagyon keveset tudnánk, ha élete utolsó 11 évében nem nyilatkozott volna meg egyik rendszeres beszélgetőpartnerének, Szkladányi Máriának, és ha ezeket a megnyilatkozásokat nem olvashatnánk egyféle pszichologizáló költői szemléletben tálalt, mégis hitelesnek tűnő formában.⁸ Életének és filozófiájának, élményeinek és élet-, valamint tudatformájának ütközéseit és ellentmondásait – amelyek számbavétele várhatóan elvezet majd bennünket létformájának

⁴ Pauler Ákos: *A természetphilosophia fogalmáról és feladatairól*, Athenaeum, Budapest 1898 (továbbiakban: *Term.*), 103. o.

⁵ Uo. 110. o.

⁶ Uo. 20. o.

⁷ Jellemző Pauler tájékozottságára, hogy már 1920-ban idézte Heideggert (*Bev.* 252. o.), majd polémiaiba fogott a *Sein und Zeit* fejtegetéseivel (Pauler Ákos: *Metafizika. A szerző kézirati hagyatékából sajtó alá rendezte és előszóval ellátta Dékány István*, Akadémiai, Budapest 1938 (továbbiakban: *Metaf.*), 52. o.) és behatóan foglalkozott Wittgensteinnal is. (Vö. B. Smith: *Oszták és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/1, 139–144. o.).

⁸ Szkladányi, i. m.

megismeréséig – saját filozófiai műveinek és személyes megnyilvánulásainak szembenállásában fogjuk keresni.

Pauler számára – minden jel szerint – nem volt problémamentes saját élettechnikája, filozófiáját és életstílusát mégsem látta szerves egységben. E kettő ellentmondása nem tudatában, hanem csak a szubjektíve sikeresnek elkönyvelt megoldás végigélésében és kívülről történő elemzésében mutatkozik. Régebben, pl. még Kant esetében is, az egészen kivételes, szokatlan életstílusnak is megvolt a becsülete, nem csupán a társadalom szemében, hanem a szubjektum számára is. Élete, bármennyire különc volt is, művének természetes fedezetét képezte. Pauler filozófiájának és életstílusának egysége viszont már kiküzdött és folyamatosan megszenvedett egység. „Ha nem formázom ki magam ilyenné [azaz erkölcsi lényé] amilyen vagyok – mondta⁹ –, vajon mi lett volna a tudományomból? Sokan lehetőknek tartják, hogy az ember elválik művétől, előttem ez érthetetlen.” Annak az embernek a szavai ezek, aki már ismeri az élet és a tudás Kierkegaard óta nyilvánosan is sokszor megszenvedett ellentéteit, akit igénybe vesznek saját tudattalan mozgalmi, aki tudatos erőfeszítéssel hozza létre és tartja fenn érzelmek és gondolatok, élet és mű valaha spontán adódó, vagy legalábbis előálló egységét. Ez az egység immár védekező reflex a szubjektív ellentmondásossággal és a szétszóródással szemben. „Nem elhatározásból lettem filozófussá” – mondja egy alkalommal. „Elmém gondolatfűződésekben fejlődő saját-sága kerekén megszabta, hogy bölcselkedjem.”¹⁰ Máskor viszont a benne rejlő költői hajlamról,¹¹ a szabadjára engedett gondolatáramlás veszedelméről,¹² az élvezetesebb filozófiai incselkedésektől való elzárkózásról,¹³ egészében véve munkájáról mint az aszkézis legmélyebb feladatáról¹⁴ beszél.

Pszichológiai megközelítésben sajátos személyiség-típusában kereshetjük a magyarázatot filozofálásának első változására és biológiai hanyatlásában a másodikra. Pauler személyiségét az ún. melankolikus típus¹⁵ végletes változatába sorolhatjuk. Zárkózottságát, komolyságát, teljesítményorientáltságát némelykor a kényszerességig fokozódó pedantéria mérte ki és tagolta. „Bekeretezett, pontosan kiszámított életet élt – írja róla Szkladányi Mária¹⁶ –, kis dolgoktól kezdve egészen a végső életbeosztásig. Élénken ragaszkodott minden megszokotthoz: környezetben, táplálkozásban, ruházatban, sétaúton, sőt az emberekkel való érintkezésben is. Nem bírta el a kilengést, az újítást . . . az új helyzet közelsége valósággal kivetkőztette önmagából.” Túlhajtott pontosságáról néha már ő maga is nevetve mesélt, pl. „hogy lépcsőkön mindig ugyanazzal a lábbal kezdi a lépést és fordulónál mindig ugyanazzal a mozdulattal tér ki”.¹⁷ Ez a személyiség-típus különösen

⁹ Uo. 110. o.; Vö. uo. 26. o.

¹⁰ Uo. 172. o.

¹¹ Uo. 167. o.

¹² Uo. 173. o.

¹³ Uo. 180. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ A melankolikus típus nem betegséget, hanem sajátos személyiség-változatot jelöl. Ilyen személyiség-típushoz tartozik pl. Bartók Béla is (vö. Pethő Bertalan: Bartók Béla személyisége. *Magyar Zene*, 21. 1980, 301–312. o.) Érdekes, hogy Pauler Ákos is felfigyelt Liszt Ferenről írván (*Liszt Ferenc gondolatvilága*, Budapesti Tudományos Társaság, Budapest 1922 – továbbiakban: Pauler: *Liszt* – 22. o.) a melankólia és az elmélyedés közötti kapcsolatra.

¹⁶ Szkladányi, 127. o.

¹⁷ Uo. 127. o.

alkalmas szélsőséges szigorral kivitelezett, fogalmi munkával ellenőrzött, saját gondolati vázát hangsúlyozó mű létrehozatalára. Külön kérdés, hogy mennyiben választott életstílus kifejeződése ez a fajta személyiség, ill. hogy mennyiben élettörténetileg követhető reakció-képződés. Pauler életében nagyon mélyre, kisgyerekkoráig nyúlnak a gyökerek, és ott – róla való jelenlegi ismereteink birtokában – eltűnnek a szemünk előtt. „Már gyermekkoromban elbúsított minden – mondta¹⁸ –, ami elromlott, vagy elveszett. Nevetséges kis példa, amit mondani fogok, de ez érzékelteti legjobban természetem alapvonását. A cukrot, amit gyerekkoromban kaptam, sose ettem meg rögtön, hanem sokáig őrizgettem, annyira irtóztam valaminek az elvesztésétől. De később is mindennel így voltam.”

Filozofálásának második változása természetének olyan változásával esett egybe, ami viszonylag fiatal kora dacára – mindössze 48 éves volt ekkor – felkelti a kezdődő biológiai involúció gyanúját. Rendíthetetlen szokásai átalakulnak, lemond az addig kedvelt nagyobb utazásokról, lassúbbá válik, óvja magát, szellemi aktivitása és vitatkozó kedve csökken, érzelmileg feszültség lesz úrrá rajta és ok nélkül is indulatok törnek föl belőle, kedélyhullámról panaszodik.¹⁹ A szeretet igényének és adásának átélése fakad ebből a felpuhulásból, szeretet-élménye pedig filozófiája vallásos telítésének fő élettörténeti forrásaként mutatkozik. Az újfajta filozofálás, az addig rideg-logikai ideák krisztusi megélevenítése azonban az egyre jobban eluralkodó rezignáltság lelki atmoszférájában történik. Megváltozott tenger-élménye jelzi pontosan, hogy mennyire mássá vált. Régebben a tenger „a szűk keretéből kikelés mámorát”,²⁰ az alkotó nagyság magára-ébredését, az önmagán túllendülő magánál-maradást, a szellemi valóság szabadságát, a végtelen útnak és életútnak bensőséges-meghitt megvilágosodását jelentette számára.²¹ Most mindezzel csak mint múlttal vet számot. „Már nem azért szeretem a tengert, amiért régen – mondja elgondolkozva²² –, régente fölszabadított, idegéletem feszültségéből föloldott, a szabad élet ideáját láttam meg benne, a változás egységében rejlő gondolat nagyszerű élményét, amint ismét és ismét megújítja magát és mégis ugyanaz marad. Ma oly jólesően hat rám egyformaságának emléke, már nem kutatom változásait. Így megnyugtató. A tájak elszomorítanak, egyre mások... Mindez szakadatlan elmúlás. Csak a tenger marad változatlan.”

Természetesen sem a vázolt személyiségtípus, sem a feltehetően korai involúció nem magyarázza meg Pauler filozófiájának alakulásait és minőségeit. Csupán egy-egy lényeges biológiai-pszichológiai tényezőt jelenthetnek filozófiája eredetének motívumnyalábjából. Melankolikus személyiségtípusa csupán filozofálása kérlelhetetlen szigorának lehet egyik magyarázó tényezője, de nem magyarázza filozófiájának irányát, logikai abszolutizmusát. Hasonlóképpen, természetének említett változása csupán emócióinak bizonyos felszabadulását eredményezhette. Vallásos fordulataért nem tehető felelőssé, hiszen emócióinak felszabadulása éppígy magyarázhatná akár a fiatalkori materialista tendenciák újraéledését is. Filozófiája és életformája alakulásának lényeges tényezőit ezért történelmi és társadalmi összefüggésekben kell keresnünk.

¹⁸ Uo. 185. o.

¹⁹ Uo. 154–155. o.

²⁰ Uo. 130. o.

²¹ Uo. 130–131. o.

²² Uo. 197. o.

Pauler filozófiájának első közelítésben meglepő tétele, hogy az eszmény nem-létező dolog.²³ A szaktudományok által vizsgált tapasztalati tényekből kiindulva a „dolog” fogalmának sajátos értelmezésével jut el ehhez a tételhez. Felfogása szerint a „dolog jelent mindent, ami egyáltalán valami, akár valamely egyetemesség az, akár valamely reláció, mint pl. a hasonlóság, vagy pedig szám, egyes létező, képzeleti tárgy, képtelenség stb. A dolog tehát a legáltalánosabb mozzanat”.²⁴ Úgy gondolja, hogy az e felfogás szerinti „dolgok” még innen vannak a lét és nem-lét dualitásán. „Ezt úgy fejezzük ki – írja²⁵ –, hogy tudományunk [ti. filozófiája – P. B.] a dolgot *mint ideát* tekinti”, a dolog legeggyetemesebb elméletét pedig ideológiának nevezi. Ennek a felfogásnak az ontológiai problémájával később fogunk foglalkozni. Itt csupán annyit jegyzünk meg, hogy Pauler felfogása szerint az eszménynek – bár nem létezik – van értéke,²⁶ sőt a legfőbb érték-mérő nem-létező dolog.²⁷ Ezt az elvet annyira határozottan végiggondolja, hogy az emberi szellem önértékét és öncélúságát is hibás okfejtésen alapuló gőgös princípiumnak nyilvánítja, mondván, hogy értékességét az emberi szellem csak attól az eszménytől nyeri, amelyekre törekszik.²⁸

Ugyanerre az eredményre jut Pauler az igazság mibenlétének vizsgálata során is. Az igazság sajátos fennállási módját érvényességnek nevezi,²⁹ az érvényességet pedig mint tevékenységmentes szubszisztenciát különíti el a hatást kifejtő és tapasztalható változást előidéző létezőtől.³⁰ Hatás helyett párhuzamosságban látja Pauler az igazság és a létező dolgok viszonyát és azt mondja, hogy az igazság ez utóbbiak „ideálját” képviseli, melynek minél tökéletesebb megvalósítására törekszik minden létező”.³¹ Később foglalkozunk majd ennek a felfogásnak az ismeretelméleti problémájával. Itt csupán azt emeljük ki, hogy Pauler Platón idea-tanára hivatkozva fogalmazza meg következtetését: „A változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa”.³² „Az igazságok világa tehát a létező világhoz viszonyítva annak eszményét adja vissza.”³³

Mindkét vázolt összefüggésben az eszmény feloldatlan, sőt Pauler által nem is reflektált ellentmondásosságát figyelhetjük meg. Egyfelől az eszmény a valóság egyedüli és tökéletes igazsága, másfelől semmiféle valósága sincs; nem-létező ideaként lebeg a létező valóság fölött. Ennek a rejtett antinómiának a csapdájába saját eszmei irányultsága miatt esik bele Pauler, mikor azt állítja, hogy az ember csak eszményeitől nyerheti a maga értékességét.

²³ Pl. *Bev.* 7. és 118. o., továbbá Pauler Ákos: *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*, Eggenberger, Budapest 1925 (továbbiakban: *Logika.*), 17 skk. o.

²⁴ *Bev.* 7. o

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 118. o.

²⁷ Uo. 131. o.

²⁸ Uo. 126. o.

²⁹ *Logika*, 7. o.

³⁰ Uo. 8. o.

³¹ Uo. 17. o.

³² Uo. 18. o.

³³ Uo. 19. o.

Az eszménynek ez a rejtett és feloldatlan ellentmondásossága az eszmény új történelmi szituációjának egy megjelenési formája. A vallás túlvilágában, vagy szekularizált módon az ember jövőjében valóságosnak tételezett eszménynek Pauler korában nincs egyetemes hitele. Azok számára, akik különböző okokból – pl. osztálykorlátaik miatt – nem csatlakoznak politikailag önmagukat hitelesítő ideológiához (pl. a marxizmushoz), az eszmény immár veszendőbe ment. Ezért mondja Pauler, hogy az eszmény nem-létező dolog. Az eszmény léte iránti sóvárgás viszont megsokszorozódik az eszmény létezésébe vetett bízalom megszűntével, a követésre alkalmas eszmény eltűntével. Ezért nyilvánítja Pauler a hatás-nélküli eszményt abszolút érvényűnek, amit nem lehet ugyan követni, de mégis feléje törekszik minden létező. Mint látható, Pauler teljességgel elvont elvként rögzíti meg a valóság meghaladását, a transzcendenciát. Sehol-sincs, Sohasem-volt és Sohasem-lesz birodalom ez, amely mégis a létezés tökélye. Olyan idea-világ, amelynek tételezése által nyilvánul meg a létezés eredendő korlátozottsága, amely véglegesen és visszavonhatatlanul berekeszti a létezés a maga tökéletlenségébe. Csupán egyetlen pislákoló mécses emlékeztet a hajdani eszmény fényözönére, az idea tiszta tudata, ami éppúgy mentes a valóság salakjától, mint ahogyan az idea elérésének, megvalósításának reményétől is meg van fosztva.

Pauler filozófiája a veszendőbe ment idealizmusához való görcsös tudati ragaszkodás kiemelkedő példája. A létezés leszűkült az eszme-nélküli valóságra. A transzcendálás, ami az eszme felé tartó mozgásban a valóság valóságosságát adta és ezáltal eszméjével kikerekítette a létezés, nincs többé. Mint ahogyan az önmagában nem-létező eszme sem valóságos már, mivel nincs meg a valóságra visszasugárzó, valóságot felgerjesztő, incidens³⁴ hatása. A valós valóság és a nem-valós eszmény tényleges egymásrautaltsága bomlik fel egymást kölcsönösen valóságossá tévő hatékony viszonyuk megszűntével. Az eszmény-nélküli puszta létezésre csupán saját sóvárgásának hideg és halvány visszfénye esik. Állandó tudati erőfeszítés szükséges ahhoz, hogy ebből a puszta sóvárgásból megkonstruálja a maga számára – és mint lényeges korjelenség, kora számára – az eszmény érvényét. Az idealizmusban éppen az ideák veszendőbe menetele miatt kell Paulernak végletesnek lennie, és idealizmusához éppen e tan gyakorlati elégtelensége miatt kell, mint életre szóló gyakorlati feladathoz, ragaszkodnia. Az ideáról szóló tan az idea jegyében élt élet pótlékává válik. Ezért Pauler az egyik legszélsőségesebb, egyszersmind legszerencsétlenebb idealista. Filozófáló életvitelében az örökkévalóság felé való törekvés egyik formáját véli látni,³⁵ de még filozófiai fejtegetésében is kibukik belőle a megszenvedés.³⁶ Pauler az internoszep-tum védelmének kétségbeesett utóvédje, aki nemcsak a társadalmi létezés nagy körletét adta már fel, hanem a személyes életvitel erőrendszereit is, hogy tudatának és átéléseinek vélt fellegvárába húzódva dolgozza ki fogalmi munkával a transzcendencia és az incidencia dialektikájával jellemzett internoszep-tumnak azt a képletét, amelyből hiányzik ez a dialektika, és amelynek valósága sincs többé ezen a megkonstruált képletén kívül.

A veszendőbe ment eszmény idealizmusának elvont tudat-filozófiáját hajdanvolt eszmények követőinek példaképpé emelése által igyekszik megleveníteni, átélhetővé tenni Pauler. Nem magukat a régebben hiteles, történelmi eszményeket teszi magáévá, hanem

³⁴ Vö. Pethő Bertalan: *Bartók*, id. kiad., 190. o.

³⁵ *Bev.* 136. o.

³⁶ Vö. *uo.* 79. o.

egy-egy olyan konkrét személyt tekint példaképének, akinek még hiteles eszméje volt, vagyis a hatékony idealizmus állapotát sóvárogja, miután az idea utáni sóvárgás lehetetlenné vált. Az eszmény eme áttételes, élettelenítő-logicizáló tételezését – saját eljárását – azonban Pauler éppúgy nem reflektálja, mint ahogyan az eszmény feloldatlan ellentmondásosságát sem ragadta meg. Ellenkezőleg, vélt élmény-fellegvárába húzódva, elvont interoszceptális tudatát védelmezve elméletet dolgoz ki ennek a visszfényszerű, élettelen eszmeiségnek az igazolására. Elméletét három vonatkozásban vizsgáljuk meg:

- (a) az elvont-irreális ideál előnyben részesítése az életben hatékony ideállal szemben;
- (b) a testiesség kiküszöbölése;
- (c) a művészi élmény felértékelése a műalkotással szemben.

Pauler legfőbb példaképe Liszt Ferenc volt. „Minden jók között, mi embernek adatott – mondta áhitatos Szkladányi Máriának³⁷ –, Lisztnek kijutott a legdicsőségesebb sors: az alkotás, a hitbuzgóság és a szerelem. És mindez tökéletes egyensúlyban”. A nagy példakép iránti áhitatos vonzalma már filozófiájának kifejezetten vallásos irányváltása előtt, 46 éves korában publikált könyvében vallásos, sőt misztikus színezetűvé teszi Liszt Ferencről, sőt a művészetről általában alkotott képét.³⁸ Könyvének bevezetésében a harmónia iránti mélyes sóvárgásban jelöli meg a művészet sajátosságát, nagy művésznak pedig azt tartja, aki „e nagy világsóvárgást” másokat is megindító módon fejezi ki alkotásaiban.³⁹ Vallás és művészet szükségszerű, ugyanakkor rejtelmes kapcsolatát „a teljesség, a tökéletesség után való egyazon vágyakozásban” látja.⁴⁰ A nagy művésznak kijáró hódolat mellett azután a bölcset illető babért is Liszt Ferencnek juttatja a transzcendencia nemcsak zenében, hanem fogalmilag-gondolatilag is formált műveléséért. „A transzcendens kitekintés, a teljes, az érzéki világban nem megvalósítható örök élet után való szüntelen vágyakozás pedig, ha reflexív hajlammal párosul, elkerülhetetlenül a bölcsekedés felé tereli a művészt. Ilyenkor minden előfeltétele megvan annak, hogy a művész mély bölcslővé váljon. Ez az eset áll előttünk Liszt Ferenc gondolatvilágában.”⁴¹

Mély sajnálkozás ébred az olvasóban Pauler iránt, ahogyan megvilágosodik írásaiban és vallomásaiban egyfelől a Liszt példájában is érzékelhető életideál, másfelől a filozófus élményterébe visszahúzódtott pusztá ideál-tudat szomorú kettőssége. Pauler részletesen idézi Liszt Ferenc Paganiniról írott nekrológiájából a romantikus művész krédóját: A művészetnek „a nemes odaadás, a hősiesség elhatározás, az erő és az emberszeretet példái” kell a nép elé állítania; a Szép iránti lelkesedést kell táplálnia.⁴² Ebben az összefüggésben még csak finom csúszás figyelhető meg Liszt gondolatainak értelmezésében. Szerepel a másokért-élés motívuma, de nem annyira határozottan, mint Liszt írásában, ahol – másutt kinyilvánított misszió-tudatának megfelelően⁴³ – a zeneszerző egyértelműen leszögezi,

³⁷ Szkladányi, i. m. 61. o.

³⁸ Késői „Liszt Ferenc vallásossága” c. írásában (különlenyomat a Muzsika 1929. évi 1–2. számából) már határozottan misztikus színezetűvé válik Pauler felfogása.

³⁹ Pauler: *Liszt*, 6–7. o.

⁴⁰ Uo. 7. o.

⁴¹ Uo. 8. o.

⁴² Liszt Ferenc: *Gesammelte Schriften*, II, Hgg. v. Lina Ramann, Lipcse 1881, 111–112. o. Vö. Pauler: *Liszt*, 20–21. o.

⁴³ Liszt Ferenc levele Augusz Antal báróhoz, 1854. március 21-én. Idézi: Hamburger Klára: *Liszt*. 2. jav. kiad., Gondolat, Budapest 1980, 158. o.

hogy a művész célja „nem önmagában, hanem rajta kívül” van.⁴⁴ A világjáró utakon, nemes ügyekért folytatott küzdelmekben, viharos szerelmi, társasági és közönségódításokban, vezeklő megtérésben és megújuló világi erőfeszítésekben ideál után sóvárgó Liszt Ferenc példaképe az áldozathozatal és a megváltás motívumában válik Pauler számára egyre inkább alany-központúvá, hogy azután teljesen szubjektív élményvilágába záruljon a művészetről való megnyilatkozásában. Az életet, mint istennek hozott áldozatot – Liszt egyik levelére hivatkozva – magasabbrendűnek ítéli Pauler, mint hivatásunk munkás betöltését és a kötelességteljesítést.⁴⁵ Ami történelmi kora szorításában élve már nem volt lehetséges – az ideál hatékonysága, valóságossága –, mintha egy pillanatra mégis realitás lenne. A művészet „mint valami objektív hatalom” emeli és szabadítja fel a nyomás alatt senyedő embert, lehetővé téve mivoltából fakadó energiáinak kibontakoztatását. Megváltás! – tör fel Paulerből a remény, bár csak a megváltás élményéről,⁴⁶ nem pedig az élet, vagy a létezés megváltásáról beszél. Hogy mennyire csak élményről, az ideál utáni tényleges sóvárgás sóvárgásáról van szó, azt negatíve Pauler ezoterikus visszahúzódása, pozitíve pedig művészetfelfogása⁴⁷ mutatja. Világjárása csak élménygyűjtő utazgatás, valóságossága jobbára csendes templomlátogatás volt, szerelmeit, ha voltak, rejtegette a világ elől,⁴⁸ meghódítani még tanítványait sem akarta,⁴⁹ a felajánlott kultuszminiszteri tárcát mindenféle politikai cselekvéstől való irtózással utasította vissza.⁵⁰ Mindez visszája a Liszt-féle zajló életnek, a világban való tevékeny megvalósulásnak, a buzgólkodó ideálkövetésnek. Pauler tragédiája, hogy bár látja maga előtt az ideál jegyében élt életek példáit, a maga ezek utáni sóvárgását, cselekvő valósulástól elvont élményeit avatja filozófiai elvvé, amihez azután tudatos életvitelében az élet minden kísértéseivel szemben ragaszkodik. „Én többet tudok arról, amit Liszt átélt, mint ő maga, mert én elkerültem a fizikai megvalósulás keserveit” – mondja,⁵¹ és Faustot mint az élet kísértéseinek ellenállni nem tudó tévelygőt marasztalja el.⁵²

Belülről, személyes világában saját testies mivolta elleni küzdelemben építi ki és tartja fenn elvont idealizmusát. Plótinosz értelmezése kapcsán hangsúlyozza, hogy a testet az isteni észben való részesülés teszi széppé,⁵³ az igazi életet pedig „akkor érjük el, ha elfeledjük testünket, a külvilágot és minden valóság közömbössé válik előttünk: hatalom, gazdagság, szépség és tudomány”.⁵⁴

Ez a vallás álláspontja lenne, ha hit fűtené. Eredetileg azonban Pauler filozófiájából hiányzott a hit, mert az ideák „mozdulatlan, örök világ”⁵⁵ és a létező valóság között semmiféle közeledés nem mutatkozott. Élete utolsó szakaszában egyre erősödő vallásos-

⁴⁴ Liszt Ferenc: *Gesammelte Schriften*, id. kiad., 111. o.

⁴⁵ Pauler: *Liszt*, 30. o.

⁴⁶ Uo. 58. o.

⁴⁷ Vö. alább, 18. o.

⁴⁸ Szkladányi, i. m. 83. o.

⁴⁹ Uo. 54–55. o.

⁵⁰ Uo. 294. o.

⁵¹ Uo. 91. o.

⁵² Uo. 106–107. o.

⁵³ Bev. 172. o.

⁵⁴ Uo. 304. o.

⁵⁵ *Logika*, 18. o.

sága sokkal inkább az elvont eszmények személyes tartalommal telítésének kísérlete volt, mint filozófiájának átalakulása.⁵⁶ Vallásos hit híján a testies valóságnak, egyáltalán az anyagi létezésnek a megtagadása nem a test nyűgétől való megszabadulást jelenti, hanem talajtalanná-válást fejez ki. A kívánt, igenelt szellemiségnek egyetlen vonatkozási pontja marad, a megtagadott testi létezés. Filozófiailag ez a tényállás abban mutatkozik, hogy Pauler csak egyféle, lelki természetű pszichomorf szubsztanciát ismer el, az anyagi valóságot pedig csak jelenségnek minősíti,⁵⁷ noha filozofálásának kezdőpontját keresve⁵⁸ csak a materiális valóságot tekinti létezőnek.

Testi mivoltának üres-elvont megtagadása élettörténetileg, élettechnikájának alakításában jelent nemcsak alapvető problémát, hanem állandó megszenvedést is. Amit erről a kérdésről tudunk, nagyon mélyre vezet, a megélt élet még mélyebb, ősi-zaklató régióira utal. Fiatalkori kríziséről így vall Szkladányi Máriának: „Meggyőző erővel élt bennem a biologizmus minden ténye és mégis szinte erőmön túl kívántam valami kivezetőt ebből . . . Nagy válságot éltem át. Elértem a test határaihoz, végtelen fáradtsággal ütöttem bele magam minduntalan azokba a merev falakba, amiket ön-önkutatásaim emeltek. Nemcsak tudományos félelem fogott el, mint ember is rettegve láttam a bezáródó életsíkot. Aki ekkor látott volna, bizonyára örültnek gondol, mert állandóan úgy tűnt nekem, hogy erőfeszítéseim torz vonásokban ütköznek ki rajtam (de bíztam abban, hogy annyit formált és művészi maszkká alakított nyugalmam megvéd a kíváncsiak elől). E válság valósággal beteggé tett . . . Oly tömörre alakítottam ekkor már magam, hogy semmi sem volt képes valamit megenyhíteni bennem . . . Aztán egy egész váratlan dolog ért, fürdés közben görcsöt kaptam és alig tudtak megmenteni . . . ezután a halálosnak ígérkező fürdő után csodálatosan megkönnyebbültem. Szinte varázsszerű egyszerűséggel állt előttem az új út, amely az ember szabadságos életét rögzítette elmém, szemben az elveszés tanaival. Ekkor ismertem föl legerőteljesebben lényem alapvető szükségletét: az ellentétek lüktető erőiben.”⁵⁹

Aki csak filozófiáját ismeri, azt hihetné, hogy Pauler enyhületei a szellem szabad birodalmának ajándékai voltak, hogy a testies lét határaiig sodródva túlküzdötte magát e határokon. Ezt a vélekedést már az „ellentétek lüktető erői”-ről szóló kitétele is cáfolja, mert az ellentétesség annyira hiányzik a metafizikus nyugvású filozófiájából, hogy életének titkos, filozófiája által lefedett, de filozófiailag fel nem dolgozott zajlását engedi sejtetni. Élete vége felé azután, megdöbbenő módon, testies mivoltának betegségként való elkönyvelésével igazolja ezt a sejtést. „Az, hogy ily görcsösen ragaszkodom az elmúlhatatlan dolgokhoz, pontosan leméri, hogy a veszteségeknek micsoda megérzései követtek. De ezt ily világosan csak most tudom. A közeli elmúlás képében teljesen ráismerek egész életem vezérlő motívumára. Egy merőben egészséges test nem keresteti a kivezető utak-

⁵⁶ Posztumusz *Metafizikája* ebből a szempontból kifejezetten Janus-arcot mutat. Egyfelől tisztán logikailag jut el az Abszolútumhoz (*Metaf.* 39. o.), másfelől a halál utáni élet és az örökkévalóságban való részesülés a test–lélek dualitásán túlinak tételezett Abszolútum (*Metaf.* 43. o.) törvénye inkább, mint az egyébként emlegetett megváltás és kegyelem ügye (*Metaf.* 117–119. o.).

⁵⁷ *Bev.* 185. o.

⁵⁸ *Uo.* pl. 7. o.

⁵⁹ Szkladányi, i. m. 10–11. o.

nak azt a megszabadítóan teljes szilárdságát, amit én kerestem.”⁶⁰ E két vallomás közötti nagy élettörténeti szakaszt a saját testétől való elvonatkozás (testies élményeiről sohasem első személyben, hanem csak általános alany használatával beszélt⁶¹) tölti ki. Törekvésének, eme elvonatkozásnak, nem saját eszméje adja azonban a tartalmát, nem saját átszellemiesülése ad neki elégtételt a testies nyomorúságért, hanem – akárcsak mint filozófiájában általában – az átszellemiesülés egy példájának eszmévé emelése. A lipcsei egyetemen volt tanulótársa Erich Wilseman, egy vézna, a gettó nyomorában nevelkedett, szánta, rövidlátó, nagyon beteges fiatalember, aki szárnyalva emelkedett minden testi nyomorúsága fölé. „A legjobban bámultuk benne – emlékszik vissza Pauler⁶² –, hogy a kutatásnak olyan erőfeszítésében élt, oly fenség és meggyőzés lángolt felfogásában, hogy mindnyájan kénytelenek voltunk elfelejteni, milyen visszataszító hatást keltett, míg szellemét ki nem nyilatkoztatta előttünk”. Majd összegezve: „Erich Wilseman volt az első, akinek élete felejthetetlenül meggyőzőtt arról, hogy ha akarom, nincs test. A test megsemmisíthető.”⁶³

Pauler odáig ment mindenféle testies valósulástól való elhatárolódásában, hogy – és ez élettelen eszmeiségének harmadik itt tárgyalandó vonatkozása – még az általa olyan áhítatosan tisztelt művészet míves kifejezésétől is viszolygott. „Vajon nem teljesebb-e a művész ereje akkor, és nem gazdagodhatik-e sokkal táultabb értelemben egyénisége – kérdi⁶⁴ –, ha ábrázoló képességét csak addig engedi hatni, míg a képzelet felveti a kívánt ábrát és nem küzd tovább azzal, hogy azt még érzékelhető formába is öntse?” Ellentétben fő példaképével, Liszt Ferencel, Pauler nem a másokat is gazdagító alkotott műben, hanem a mások által meg sem leshető míves élményben látja a művészet lényegét és értelmét. A gondolatot egy rangra emeli az alkotással,⁶⁵ sőt, a sejtelmet föléje emeli a műnek. „De nem az-e a legnagyobb művész, akinek a legcsekélyebb érzékelhető nyom sem marad a nyomában s csak önmagáért teremt? Nem a felmerülő s a belső sejtelmek teljes gazdagságában maradó ábra-e az, ami igazán örökkévaló, mert nem osztozik a fizikai mulandóság keserveiben?”⁶⁶ Ennek a mértéktelen szubjektívizmusnak, aminek az élmény és a lélek szubsztancialitása képezi a filozófiai elvét, gátlásos cselekvések és testies irtózások adják meg-megújuló energiáját. „Valami túlzott rejtegetési hajlam él bennem, még művészi alkotásokat sem tudok mások jelenlétében igazában élvezni.”⁶⁷ Majd – jellemző módon aktokról beszélve – így szól: „Van egy különös ellenérzésem mindenféle érzékelhető alkotással szemben, amit nem tudok legyűrni magamban. A művészi ábra rejtett mivoltában tud csak kiváltani belőlem teljes fölengedést, megvalósulási formájának érzéki képe engem bátortalanára, sőt félszeggé tesz.”⁶⁸ Végző soron a műalkotásokban

⁶⁰ Uo. 208. o.

⁶¹ Uo. 16. o.

⁶² Uo. 137. o.

⁶³ Uo. 139. o.

⁶⁴ Uo. 35. o.

⁶⁵ *Metaf.* 119. o.; vö. Szkladányi, i. m. 36. o.

⁶⁶ Szkladányi, i. m. 37. o.

⁶⁷ Uo. 39. o.

⁶⁸ Uo.

csupán a mives élmény profanizálását látja,⁶⁹ ebben a mives élményben azonban éppúgy csak közvetve, a művészet sóvárgásaként van meg a művészet eszméje, mint ahogyan az eszmét általában csak eszméket követő példaképek tükrében pillanthatja meg.

AZ IDEALIZMUS LOGIKAI MENTŐÖVE

Mi marad Pauler számára az életből ebben a begubózottságban? Miképpen kapcsolódik mindennapi élete a rejtve-örzöttségében még magasztosnak maradó ideálhoz? Mi táplálja önnön tudatát? Mi ad neki erőt és hitet az élettelen eszmeiség fenntartásához és ápolásához? Mi hitelesíti és adja vissza az életnek ezt az élettelen eszmeiséget? Mi teszi elfogadható lételemmé az ilyen életet?

Pauler vallomásaiban egy bizonyos élmény-reduktív de élmény-abszolutizált életforma ellentmondásos, de önmaga újra- és újranevezésre alkalmas képlete bontakozik ki, ha ezekre a kérdésekre választ keresünk. Pauler számára nem ismeretlen a sokrétű, sokszínű átélés, tud a különféle átélések viharairól, de úgy szűkíti be magát élményvilágába, hogy az élet teljes spektrumában érkező élmények csak tompítva, lehalkulva, megindító és felbolygató hatásuk lecsökkentésével érkezzenek. „Igaz – mondja –, ha azt vesszük teljes életnek, ha minden emberi vonásunk megfürdik az élet küzdelmes csatájában, akkor én csak vándor vagyok az élet gazdagsága körül. De számomra mégis ez minden.”⁷⁰ Ezt az „egyoldalúvá zsugorított életet”, ami úgy viszonyul az „élet teljes átéléséhez”, mint a világítótorony fénypásmája a körös-körül háborgó óceánhoz, önmaga ellen folytatott küzdelemben választja. „Hajlom arra, hogy hevenyészett vágyak rabja legyek. Nem választhattam hát más életformát, mint amit választottam. Itt minden fokozás csak gyarapítja a tanulságot, míg ha vakon vezettetem magam élménynek nevezett modern ízű élettellejességektől, bizonyára széthull minden bennem.”⁷¹ „Ez a forma, amit életül választottam – folytatja – az egyetlen, amiben legyőzhetem a szertehulló és végletekbe zuhanó erőket.”⁷² Pauler öntudatosan magabiztos ebben az élmény-reduktív élményformával jellemzett életformában. Elégedett azzal, hogy ha közvetve, de mégis eljut hozzá a környező élet és redukált-közvetett élményvilágát filozófiájának megalkotásával – ami számára egyszersmind önmaga meg- és újraalkotása⁷³ – rögzíti meg, hitelesíti és bontakoztatja ki. „Mindenről tudok, de mint bűvkörön belül a mágus, az étellel szemben vértetetlen állok és átlényegült színeit, formáit érzem. Enélkül azonban talán nem is dolgozhatnék. Tudnom kell, hogy kívülem egy merőben másfajta világ hullámoz, de csak lehalkított reflexei hatolnak be hozzám. Ez valami elmondhatatlan szellemi elvarázsoltság, az élet köreibbe legbelül zárva lenni, fölfokozott élménykészséggel és mégis állandóan kielégületlen életenergiákkal. De a mágus titka éppen ez. Mindent lát, de semmit sem érint. Minden fölött örökké uralkodik, mert semmit sem vált át az élet köznapi szükségleteire.”⁷⁴

⁶⁹ Uo. 71. o.

⁷⁰ Uo. 31. o.

⁷¹ Uo.

⁷² Uo. 32. o.

⁷³ Uo. 180. o.

⁷⁴ Uo. 182. o.

Pauler tehát központban, az élet legbelső köreiből, a mágus pozíciójában érzi magát a maga elszegényített életében, egyoldalúvá zsugorított életformájában. Életfölnényének idealizmusa adja a magyarázatát, idealizmusát viszont nem az életből eredezteti, hanem csupán logikailag igazolja és érvényesíti az életre. Ily módon körbenjáró következtetésnek, *petito principii*-nek megfelelő képlet keletkezik élet és eszmény, valóság és idea viszonylatában: az élmény-redukált élet eszménye már csak logikai fonálon függ az élettől, ugyanakkor ez a logikai fonálon függő eszmény adja az élmény-reduktív életforma értelmét és visszamenőlegesen (mintegy az élet legbelső köreiből kifelé haladva) az élet és a valóság értelmét. Ennek a körbenjáró következtetésnek, ami Pauler személyes létezésének és egyszersmind az általa felfogott létezésnek a rendszerjellegét és stabilitását adja, a logika az emeltyűje, a logika a tudati eszköze.⁷⁵

Az igazságot, ami szerinte a létezés ideálja,⁷⁶ a logikai alapelvekben, pontosabban az azonosságot, az összefüggés és az osztályozás három – tovább már nem redukálható – alapelvében látja Pauler. Első lépésben az igazság „legegységesebb formai feltételeit” keresi, miután azonban eljut a logikai alapelvekig, megállapítja, hogy a „legegységesebb, már nem bizonyítható, magától értetődő igazságokat”⁷⁷ formulázza meg. Ebben a fejtegetésben már megfigyelhető egy finom logikai csúszás az igazság formai feltételeitől maguknak az igazságoknak a felleléséig, az igazságnak a logikai alapelvekkel történő azonosításáig. Más összefüggésben hasonló jelentőségű csúszást figyelhetünk meg. Az indukció és a dedukció ismert módszere mellé harmadikként bevezeti Pauler a redukció módszerét, amelyik (szemben a Kant értelmében vett szintetikus ítélettel) tér-idő szemlélettől függetlenül, autotétikus ítélet révén juttat új ismeret birtokába, így a logikai függőség követésével vezet a logikai alapelvek felismerésére.⁷⁸ E három módszert alkalmazva „minden téren” elérjük megismerésünk határát.⁷⁹ Ebben a vonatkozásban, a tapasztalati megismerésből kiindulva, Pauler megismerésünk határait hangsúlyozza.⁸⁰ Végül is, a logikai alapelvekben fellelt igazságot az ideállal és a nagybetűs Abszolútummal azonosítja, a létezés előfeltételét képező külön harmadik birodalmat, az érvényesség birodalmát jelölve ki ezek számára, túl szubjektum és objektum ellentétén.⁸¹ A bármely igazság elemeként értelmezett logizma (a hagyományos logika „fogalma”) vonatkozásában a platóni ideával történő rokonításban⁸² jut kifejezésre ez az álláspont, amit posztumusz *Metafizikájában* kertetés nélkül kifejezésre juttat, miután megjegyzi, hogy az abszolútumra is érvényesek a logikai alapelvek, ami nem azt jelenti, hogy az Abszolútum alá van vetve a logikai alapelveknek: „... az Abszolútum azonos minden igazság alapvető mivoltával (melyet épp a logikai alapelvek határoznak meg)”.⁸³

⁷⁵ Az *internoszeptum* szokásos képletétől, amit *realitás* és *idea* *petitito principii*-je jellemez (vö. Pethő Bertalan: *Bartók*, id. kiad., 190–191. o.), ez a logikai közvetítés és az eszmény logikai elvékonyítása, élettelenítése különbözteti meg a Pauler-jelenséget „kitermelő” *internoszeptumot*.

⁷⁶ Vö. 109. h.

⁷⁷ *Bev.* 26–27. o.

⁷⁸ *Uo.* 48. o.

⁷⁹ *Uo.* 71. o.

⁸⁰ *Uo.* 33. o.

⁸¹ *Bev.* 33–34. o.; *Logika*, 46 skk. o.

⁸² *Logika*, 64–65. o.

⁸³ *Metaf.* 40. o.

Ennek a logikai idealizmusnak a mibenlétét annál is inkább célszerű filozófiatörténeti perspektívában megvilágítanunk, mert Pauler az elődökkel folytatott polémiaiban igyekszik igazolni saját rendszerét. Pauler arra törekszik, hogy egyaránt elkerülje a pszichologizmust és a metafizikai szempontú vizsgálódást.⁸⁴ A pszichologizmustól még Descartes „Cogito ergo sum” tételének méltatása kapcsán is óva int, mondván, hogy ha Descartes következetesebben vizsgálódik, akkor rájön, hogy a végső tétel, amiben már nem lehet kételkedni, nem a Cogito, hanem az ezt megalapozó logikai alapelvek. Ha Descartes ezt kimutatja, akkor nem „a szubjektivizmust alapozta volna meg az újkori gondolkodásban, hanem ellenkezőleg: a logikai abszolutizmusnak lett volna öntudatos képviselője”.⁸⁵ Kétfrontos, szubjektivizmus- és metafizikaellenes harcát elsősorban Kant filozófiájával foglalkozva vívja Pauler, miközben leleplező, de önmaga által nem észrevételezett ellentmondásba bonyolódik. Egyfelől elhárítja, hogy az alany és tárgy megegyező logicitásának alapja az lenne, hogy a tárgy függ az alanytól. Ez szubjektivizmusához, pszichologizmusához és a logikai függésnek az ontológiai függéssel való összezavarásához vezet – mondja Pauler –, és azzal a kockázattal jár, hogy „a mi korlátozott ismerési anyaggal rendelkező emberi elménket” tesszük a létezés mértékévé. Szerinte alany és tárgy egyező logicitását az magyarázza, hogy mindkettő egyaránt függ a logikai princípiumoktól. „Tehát csak az létezhetik, ami logikus.”⁸⁶ Másfelől viszont nem fogadja el az érzéki tapasztalásunk törvényeit megszabó a priori elveknek, mint transzcendentális eszméknek az érzéki tapasztalaton túlmenő, transzcendens eszméktől való kanti megkülönböztetését, mert szerinte „a tapasztalás nemcsak transzcendentális, hanem transzcendens elemeket is tartalmaz” – éppen az igazságra, a logikai alapelvek egyetemes érvényére vezető nyomot.⁸⁷

Tudjuk, Kant olyan engedményt tett *A gyakorlati ész kritikájában*, hogy a tiszta elméleti ész transzcendens ideái – mint szabadság, halhatatlanság és isten – praktikus törvényekként konstitutív módon szerepelhetnek,⁸⁸ *A tiszta ész kritikájában* azonban szigorúan ragaszkodott ahhoz a fölfogáshoz, hogy az ész eszméinek nincs konstitutív, hanem csak nélkülözhetetlenül szükségszerű regulatív szerepe,⁸⁹ hogy ezek a transzcendentális eszmék nem mások, mint feltétlen érvényig (bis zum Unbedingten) kibővített kategóriák,⁹⁰ melyek elvként szabályozzák az értelem használatát a tapasztalásban.⁹¹ Kant kritikizmusa valóban az eszmék fejlődéstörténetének kritikus szakasza. Az ész eljutott már ebben a filozófiában addig, hogy a maga eszméit a saját megismerésének határaiként ismerje fel – ezeket a megismerési határokat jelölő eszméket nevezi Kant transzcendentális eszméknek –, de nem jutott még az ön- és valóságismeret olyan fokára, hogy megismerési határait jelölő eszméinek e határokon ténylegesen túlra mutató és

⁸⁴ *Logika*, 16. és 46. o.; *Bev.* 33 skk. o.

⁸⁵ *Bev.* 99. o.

⁸⁶ Uo. 76. o. (Pauler kiemelése)

⁸⁷ Uo. 106–107. o.

⁸⁸ Kant, I.: *A gyakorlati ész kritikája*, A 240–244.; vö. uo. A 218–219. o. – Magyar kiadás: Molnár Jenő ford., Franklin, Budapest 1922, 138–140. és 126. o.

⁸⁹ Kant, I.: *A tiszta ész kritikája*, A 644. – Magyar kiadás: Alexander Bernát és Bánóczy József ford., 2. kiad., Franklin, Budapest 1913, 412–413. o.

⁹⁰ Uo. A 409 [274. o.]

⁹¹ Uo. A 321 [240. o.]

vezető ontológiai illúziójától is megszabaduljon – ezért szerepelnek a tiszta elméleti ész transzcendentális ideái praktikusan transzcendens, konstitutív érvénnyel az etikában, *A gyakorlati ész kritikájában*. Ebből a szituációból adódik Kant filozófiájának sokat emlegetett (és más terminológiában, de Pauler által is felrőtt) ingadozása a materializmus és idealizmus,⁹² továbbá szubjektív és objektív idealizmus között.⁹³ Szilárdan képviseli viszont Kant, éppen „ingadozásainak” finom kiegyensúlyozásában, az általa még fel nem ismert internoszseptális elvet: saját létezésünk a saját eszméink horizontjával határolt tapasztalati világ.

Ismeretelméletileg szubjektivizmust jelent ez az elv, ha nem vesszük számításba, hogy ez a világ a mi emberi világunk, alany–tárgy egység. Pauler ebbe a hibába esik, mert a mi világunkat nem határoltnak veszi, hanem – bár mindenütt határokig jut, ezekbe ütközik, ha a tapasztalatból indul ki⁹⁴ – a mi megismerési határainkat kijelölő alapelvekről beszélve már korlátlan érvényt tételez.⁹⁵ Még egy alapelvet, a határjelző alapelvek korlát-meghaladó és feloldó potenciájának alapelvét kellene felvennie a logikai alapelvek abszolutizálásához, de ez a dialektikus mozzanat szétfeszítené a formális logikai konstrukciót. Pauler azonban éppen ez utóbbihoz ragaszkodik, mert ez az utolsó lehetőség, aminek megragadásával fenntarthatja az eszme transzcendens hitelét, az egyetemességet, az abszolútumot, az örökkévalóságot. Itt mutatkozik meg, hogy Pauler harmadikutasságának, logikai idealizmusának,⁹⁶ logikai abszolutizmusának⁹⁷ az idea megmentése az értelme és a célja akár az élet, a valóság, sőt a személyes életbőség feláldozása árán is. Pauler a formális logika elveinek sáncai közé határolja be magát, midőn a Kantnál regulatív szerepű ideákat eredendő érvényességbirodalomnak nyilvánítja. Elítéli Hegelt idea és valóság, érvényesség és létezés elegyítése miatt,⁹⁸ mert a dialektika azzal a veszéllyel jár, hogy – amint ez a veszély történelmi realitásként tapasztalható is – a mégoly magasztos eszményt is megmeríti a valóságban és a gyakorlat próbájának veti alá. Ennyire elvont módon tételezve az eszmét, ahogyan a formális logika alapelveinek abszolútummá avatásával történik, nem fenyeget a gyakorlati cáfolat veszélye, bár az igazolásról is le kell mondani. Csupán az internoszseptum pusztá fennállása ismeretelméleti tükröződésének felel meg Pauler pánlogizmusa: van az, ami van és mindaz, ami van, megragadható egy központból, amit a tudat gyűjtőpontja képvisel. Pauler persze meglepődne, hallván, hogy ez *metafizikai* pánlogizmus. A „metafizikai” jelző kétféle értelemben szerepel itt. Egy felől abban az értelmezésben, hogy az ideának nyilvánított igazságban csupán internoszseptuma *saját* transzcendentálisát jelöli, másfelől pedig abban, hogy az így megragadott internoszseptális szerkezet egy bizonyos elvont-formális létmód immanens struktúrája, s így ez a létmód csak addig áll fenn, ameddig el nem sodorja – képviselőjével együtt – a valóság vihara, a történelem dialektikája, sőt fluktuációja.

⁹² Lenin: Filozófiai füzetek, *LÖM* 29, Kossuth, Budapest 1972.

⁹³ *Bev.* 76. o.

⁹⁴ Vö. fentebb, 22. o.; *Bev.* 33. és 71. o.

⁹⁵ Pauler még a kategóriák létesítő hatásáról is beszél (*Bev.* 261. o.), noha az ideákat nem tartja hatást kifejező dolgoknak.

⁹⁶ *Bev.* 108. o.

⁹⁷ *Uo.* 99. o.

⁹⁸ *Uo.* 108. o.

Elvont-formális internoseptumának abszolutizálása egy jellegzetes következtetési módban, bizonyos létfogalmak kontrárius ellentéteinek magától értetődő tételezésében érvényesül. Maga ez a következtetési mód Pauler filozofálásának annyira nyilvánvaló logikai emeltyűje, hogy a már említett redukció módszerében önálló, mégpedig a filozófia szempontjából kiemelkedő jelentőségű eljárás rangjára emelkedik, „mint a logikai relativumról a megfelelő logikai abszolútumra való következtetés”.⁹⁹ Hasonló értelemben mondja Pauler, hogy a „véges” és a „tökéletlen” fogalma már felteszi a „végtelen”-nek és a „tökéletes”-nek a fogalmát,¹⁰⁰ és ilyen következtetés alapján állítja, hogy a logikai alapelvek érvényének kétségbevonása már felteszi a logikai alapelvek korlátlan, tehát föltétlen érvényét.¹⁰¹

Ebben a következtetési módban két rejtett axióma hordozza az internoseptum önabszolutizálását. Egyik a létfogalmak, vagyis a létezőről általában szóló fogalmak (pl. tér, idő, múlandó, relatív stb.) közül azoknak a többnyire dinamikus fogalmaknak a szelekciója, amelyek a fennálló létező korlátozottságát juttatják kifejezésre (pl. múlandó, viszonylagos, változó, véges, rész). A másik rejtett axiómát a *delimitatív kontrarietás axiómájának* nevezzük. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a tapasztalati alapon kifejlődött és valamilyen eredendő korlátozottságot kifejezésre juttató létfogalmaknak a korlátozottságot megszüntető, delimitatív ellentétpárját állítják be szükségszerűen fennálló — Paulernál a létezésnél is rangosabb érvényű — és legalább annyira eredendő ellenpólusaként, pl. a múlandó ellentétéként az örökkévalót, a viszonylagos ellentétéként az abszolútát, a változó ellentétéként a változatlant, a véges ellentétéként a végtelent, a rész ellentétéként a totalitást (Mindenséget).

Az internoseptális szemlélet- és gondolkodásmód szerinti vizsgálódás magától értetődően siklik át a korlátmegszüntetés, a delimitáció tételezése fölött, mert természetéhez tartozik, hogy minden korláton túlküzdí magát, amíg saját határához nem érkezik, saját határát viszont belülről képtelen felfogni, ezért ezt a számára eredendő korlátozottságot nem korlátként fogja fel, hanem szemléletének és gondolkodásának eredendő horizontjaként, stílusaként, vonatkozási rendszereként érvényesíti és abszolutizálja. Ezért a létfogalmak delimitáló kontrárius ellentéte a realitás természetes ideális ellenpólusaként jelenik meg — az internoseptum saját transzcendálását képezi ideák logikai bizonyítékaként —, miközben észrevétlenül átsiklanak (és ebben áll a rejtett axiómák elleplező funkciója) azon a tényen, hogy a korlátozást negatív kifejezésre juttató létfogalmaknak a korlátozást pozitív kifejezésre juttató kontrárius ellenpárja is van, pl. a múlandónak a tartós, a viszonylagosnak a központra vonatkozó, a változónak a maradandó, a végesnek a szakadatlan, a résznek az egész. Egészen általánosan, magára a korlátra nézve, a negatív limitációt kifejező korlátozottnak a pozitív, a saját „lekerékítettsége” által más reális létezőkre utaló limitációt kifejező korláton-túli a limitatív párja, mindkettő delimitatív ellentéte pedig a korlátozatlan. A delimitatív ellentétpárok ontológiai igényjogosultságot biztosító — mert ideát „levezető” és igazoló — szerepeltetése minden internoseptális filozófia természetes velejárója,¹⁰² de ilyen tiszta formában, az ontológia fölé emelkedő logikum-

⁹⁹ *Logika*, 211. o.

¹⁰⁰ *Metaf.* 72. o.

¹⁰¹ *Bev.* 33. o.

¹⁰² Így a dialektikus folyamat negációja mindig új pozitívum feltárója — vö. pl. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*, Hgg. v. J. Hoffmeister, Akademie, Berlin 1967, 407. o. (Magyar kiadás:

ként, ami éppen ebben a logikummá desztillált, valóságtalanított formában ontológiai fensőbbiség kifejeződése, a logikai idealizmusban, az idea logikai vélt menedékeként jelenik meg.

Ha mármost igényt tart arra Pauler, hogy ismét a valósághoz forduljon, miután a logikum érvényszférájába igyekezett emelkedni, akkor mintegy visszafelé haladva kell megalkotnia azt a valóságot, amely ennek a logikumnak a vonatkozási rendszerében marad. Eljárásmódja egyezik minden másfajta ontológiai idealizmusával, amennyiben ideák viszonylatában fogja fel a valóságot, ideáinak pusztán logikai természete miatt azonban merőben újfajta viszony jellemzi idealitás és realitás általa tételezett kapcsolatát. „Nálam a lét arculata merő konstrukció – vallja filozófiájáról –, a közvetlen élet buzogása sehol sem látszik.”¹⁰³ És valóban: ami személyes életében és egyáltalán az általa felfogott és megélt létezésben létezőként elismerést kap, az ontológiailag a logikum vetületében, pszichológiailag pedig a ráció tartományában jelentkezik.

Pauler világosan és nyíltan megírja kései *Metafizikájában*, hogy „minden valósággal (exisztenciával) bíró dolog mintegy két példányban létezik – a „lét”-et itt a legáltalánosabb értelemben véve. Először mint konkrét egyes valóság, pl. ez az alma, ez a hópehely. Ezt *exisztenciális létezésnek* nevezzük. De létezik egy másik példányban is, mint *erre* az almára, hópehelyre vonatkozó igazságok tiszta logikai eleme: mint logizma, amikor is létmódját *érvényességnek* nevezzük.”¹⁰⁴ Mennyire más ez a logikai idealizmus, mint történelmi elődei! Végső soron az ideális létezés valóságot megelevenítő logikai fénysugara csupán az egzisztenciális létezők megnevezésében és tételekbe foglalásában mutatkozik. Ha nem lenne olyan instancia, mint az emberi tudat, amelyik reflektálja az egzisztenciális létezőket, az érvényesség létmódja sem lenne. Kell ugyanis valamilyen rendező elv, valamilyen vonatkozási rendszer, valamilyen központ, aminek viszonylatában oly módon emelkednek ki bizonyos egzisztenciális létezők a többi közül, hogy önmaguk és különböző viszonylataik megjelölhetőkké válnak (pl. a hópehelyben nem vízmolekulákat és nem kristályszerkezetet látunk meg, hanem éppen a hópehely-létezést; ha a molekulákat észleljük létezőkként, akkor még nem észleljük az atom szerkezetét stb.; minden ilyen eredeti megjelölés egyébként az ember testies létezésének tárgyi visszája, korrelatívuma!) és az adott elv, rendszer, központ maradandósága révén megrögzítődnék és önmagukkal azonos tényekként és összefüggéseként raktározódnak el. Ilyen maradandó elv, rendszer, központ híján a létezés jeltelenül zajlana, oszolna szét és verődne össze. Az érvényesség létmódja ezért nem az egzisztenciális létezés ideális mása, nem örökkévaló igazságtartalom, hanem a reflektáló instanciaként szereplő egzisztenciális létező viszonya a reflektált egzisztenciális létezőkhöz. Röviden: az időtlen, abszolút igazság az internoszseptum spontán-természetes ön-abszolútizálásának ismeretelméleti megjelenése. Az internoszseptum pusztá határfogalma ez az igazság és érvényesség, amit az is mutat, hogy a hamisság és az érvénytelenség mozzanata fel sem merül vele kapcsolatban, hiszen az internoszseptum határáig

Szemere Samu ford., Akadémiai, Budapest 1961, 295. o.): a fogalom tiszta negációja a tiszta dolog – vagyis a tagadás delimitált fölfogásaként tulajdonképpen mindig a tagadás tagadása érvényesül, holott a tagadás limitatíve egyfelől az adott pozitívum megtagadása, másfelől az adott pozitívum hiánya, semmije.

¹⁰³ Szkladányi, i. m. 193. o.

¹⁰⁴ *Metaf.* 10. o.

jutva nincs más alternatíva, mint az adott ismeret és létezés, nincs más választás, mint vissza és befelé fordulni önmaga létezésének megfellebbezhetetlen bizonyosságába. Ebben az összefüggésben érthető, hogy Pauler, aki ingadozott abban, hogy az érvényességet létezőnek, vagy nem-létezőnek tekintse,¹⁰⁵ definiálhatatlannak, de teljességgel világosnak és racionálisnak fogta fel a lét fogalmát.¹⁰⁶ Definiálhatatlannak, mert nincs másvalami — ti. a felfogható létezés határain túl —, amihez viszonyítható lenne, de ugyanakkor a legvilágosabbnak, mert a létezés közepében állva (közepeként ugyanis az adódik, ahonnan nézzük) ragadjuk meg.

Módszertanilag a racionalizmus abszolutizálásában áll ez a felfogás, abban a sajátos értelemben, hogy a racionalizmus nem a dolgok ésszerű megragadására való törekvést, hanem a világ ésszerűen megragadható dolgokra való korlátozását jelenti. Az igazán ésszerű racionalizmus mindig igyekszik számot vetni az irracionális — racionális formára nem is hozható — dolgokkal is,¹⁰⁷ a logikai idealizmus jegyében folytatott valóságkonstrukció racionalizmusa viszont pusztá jelenségekké, lényegtelen átmeneti mozzanatokká fokozza le a természetüknél fogva irracionális dolgokat, vagy pedig egyszerűen kirekeszti őket a maga valóságából. Pauler életében és filozofálásában az ideák hitelét mentő logikum a létezés irracionális dolgainak kirekesztőjeként funkcionál. Fiatalkori *Természetfilozófiájában* materialista tendenciaként jelentkezik racionalizmusa,¹⁰⁸ késői filozofálásában pedig ugyanez a tendencia a létezés kognitív aspektusra való beszűkítését mutatja. „A létmegismerés — írja — lényegében mindig egy azonosító folyamat a létezés kritériumai s tudattartalmunk között; azaz: ráismerési processzus, midőn tudattartalmakban ráismerünk a létezés ismérveire.”¹⁰⁹ Ennek az egyoldalú racionalizmusnak megfelelően és a logikai ideákra tekintettel nemesíti Pauler ideálissá a maga etikáját, esztétikáját és egész élettechnikáját. Számára az erkölcsiség a mulandóság korlátai közül való kiemelkedés; „az etikus élet a valódi, az örök élet, melynek céljait és szempontjait nem sodorja el a múlt pillanat”,¹¹⁰ az esztétikai jelleg objektív, „a szépség örökkévaló, mint az igazság és a jószág”,¹¹¹ „az objektív igazságok rendje személytelenné teszi lényünk alapelemét”, az igazságban való életet azonban emberivé avatja a legfőbb jó követése.¹¹² Logikai idealizmusa mélyén mégis ott fészeng az elégedetlenség és a kétség — élete haladtával és rendszere kidolgozásával arányosan növekedve és egyre nyugtalanítóbban. „A földi élet — idézi egyetértőleg Liszt Ferencet — nem egyéb, mint a lélek betegsége, oly izgalmi állapot, melyet a szenvedélyek tartanak fenn. A lélek természetes állapota a nyugalom.”¹¹³ A szenvedélyeit megfékező, érzelmeit kordában tartó, sejtelmeit visszaszorító, tudattalanját tudatos kontrolljával zabolázó Paulerből már a Liszt-könyv írását megelőzően kibukik —

¹⁰⁵ *Bev.* 127. o.; *Metaf.* 10. o.

¹⁰⁶ Pauler Ákos: „A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai”. In: Pauler Ákos: *Tanulmányok az ideológia köréből*, Kornis Gyula bevezetésével; sajtó alá rendezték tanítványai, a Magyar Filozófiai Társaság Kiadása, Budapest 1938 (továbbiakban: *Ideol.*), 120. o.

¹⁰⁷ Vö. Pethő Bertalan: „Filozofálás és költőiség”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/1, 145–164. o.

¹⁰⁸ Mátrai László megfigyelése és személyes közlése.

¹⁰⁹ Pauler Ákos: „A létezés felismerése”. In: *Ideol.* 144. o.

¹¹⁰ *Bev.* 136. o.; vö. 119. o.

¹¹¹ Uo. 155. o.; vö. Pauler: *Liszt*, 25. és 58. o.

¹¹² Szkladányi, i. m. 142–143. o.

¹¹³ Pauler: *Liszt*, 10. o.

szinte csak úgy melleleg megfogalmazva — a racionalista riadalma: az élmények „logicitását teljesen talán sohasem látjuk át”.¹¹⁴

Vallomásaiban azután boldogtalanságként mutatkozik meg egyoldalúan racionalis-logikai életfelfogása és életvitele.¹¹⁵ Egyfelől védi magát a logikai idealizmus letéteményeseként. „Az ember hivatása nem az, hogy boldog legyen, hanem hogy kötelességét teljesítse . . . Az igazi humanizmus az embert nem önmagáért szereti, hanem azért az igazságért, mely az emberi szellemben visszatükröződhetik és megvalósulhat.”¹¹⁶ Ennek megfelelően önmaga boldoggá válását „egy halhatatlan összhang” munkálásában látja.¹¹⁷ Másfelől viszont keserű kifakadásokban tör föl belőle mindaz, ami racionális tudatának és logikai idealizmusának maga-vonta, maga-óvta szűk körén kívül maradt. Talán nem is az az igazi filozófia, amit ő művel — merül föl benne a kétség —, hanem „azoké, akik bátran élnek tudományuk zajos örömeit. Ezekkel szemben művem csupa száraz vonatkoztatás. Kristálytisztá rendszer, amiben nem szabad az élet tüzeinek felcsillanni”¹¹⁸. „Munkámon meglátszik, hogy olyan ember alkotta, aki csak mesterségesen tudott élni, egy merőben egyéni elvonatkoztatottság útján.”¹¹⁹ Aztán — és ez már az idealizmusnak dobott logikai-racionális mentőöv értelmét is megkérdőjelezi — nemcsak a használata során kirekesztett valóság vesztesége miatti kesergést juttatja kifejezésre, hanem még a gondolkodásba vetett hite is meginog: „Igazán kezdek rájönni — vallja utolsó éveiben —, hogy semmi fölemelő sincs abban, ha az ember folyton gondolkodik. Hiszen igaz, a gondolkodás új beállításban mutatja a dolgokat, mégis néha úgy hat rám, mintha elmállasztaná a világot . . . A gondolkodás is enyészet.”¹²⁰

AZ INTERNOSZEPTÁLIS TUDAT MEGHASONLÁSA

Pauler tragédiája a ki- és beteljesülés eszméjével jellemzett létforma, az internoszeptális létforma történelmi válságának sajátos, személyesen megszenvedett megjelenése. Nem csupán egy rezsim bukik meg, nem csupán egy társadalmi forma válik életképtelenné, hanem az ember társadalmi létezésének évszázadok óta megszokott formája veszti hitelét. Korábban, a polgári társadalom kialakulásának időszakában, még úgy látszott — és ezt a látszatot különösen erősítette a feudális társadalmat meghaladó polgári rend öntudatából sokat merítő fejlődéselv —, hogy egy társadalom válsága egy másik, jobb, haladottabb társadalom megérlelődésével és kiküzdhetőségével jár együtt, hogy bizonyos társadalmi eszmék elhalványulása és hitelvesztése új, ragyogóbb eszmék felismerésének vagy kitermelődésének következménye. Pauler korában azonban a társadalmi létezés formája alapjaiban rendült meg. A társadalmak — és ezen belül az egyén — fejlődésének és beteljesülésének a képlete, a realitásnak valamely transzcendáló eszme viszonylatában való tökéletesedése vesztette hitelét. Pauler tragédiája ennek a történelmi válságnak egyik jellegzetes változatát mutatja. Mivel a realitás vonzási körében már nem talál hiteles valós eszmét,

¹¹⁴ *Bev.* 77. o.

¹¹⁵ *Szkladányi*, i. m. 33. o.

¹¹⁶ *Bev.* 133. o.

¹¹⁷ *Szkladányi*, i. m. 195. o.

¹¹⁸ *Uo.* 193. o.

¹¹⁹ *Uo.*

¹²⁰ *Uo.* 197. o.

élményszférája köré koncentrálni szűkíti le a valóságot. Élményeiben ugyanis feleleveníti magának a valaha hiteles eszményekért lelkesedő példaképeket, bár ezzel a saját aktuális helyzetének megfelelő átélés-szférát jelentősen beszűkíti.

E folyamat eredményeképpen adódik jellegzetes élmény-reduktív élményformája, ami az életformák gazdagságát tekintve restriktív, átélésre koncentrált életformát jelent.¹²¹ Ez az átélésre koncentrált életforma menthetetlenül elsüllyedne a szubjektivizmusban és az individualizmusban, ha nem képezné belső ellenpontját a logikai alapelvek abszolút objektivitásának és egyetemességének tana, amit Pauler mentőövként használ a történelmi múltba vesztett idea társadalmi érvényű megmentésére. Ez a tan azonban éppúgy visszavonulást jelent a társadalmi létezés csatatérre alakult széles mezejéről, mint az átélésbe történő visszahúzódság. Hatékony, realitást nemesítő eszmék helyett pusztán logikai törvények trónolnak közömbösen-intellektuálisan a létezés fölött – immár nem is egy másfajta létezésben, hanem az érvényesség elvont (valós ideáktól is elvonatkoztatott) birodalmában.¹²²

Ily módon az élmény-reduktív élménymódnak létezés-redukáló idealitás felel meg és ez a kettő tragikusan találkozik egymással Pauler életformájában, amit egyfelől az élet átélésre való beszűkítése, másfelől az ideák mindenféle valóságtól, így többek között átéléstől való megfosztása és a két véglet személyes összekapcsolásaként a tudati tevékenység tisztán racionalíssá-logikussá történő elvékonyítása jellemez. Tisztán filozófiailag nézve az ontológia (és különösképpen a társadalmi létezés ontológiájának) rangfosztása következik be: a metafizika a létezőkkel foglalkozik, a létezők fölé pedig a nem-létező ideák emelkednek, amelyekkel a létező és nem-létező dolgokat egyaránt és egyszerre illető *ideológia* foglalkozik.¹²³ A Pauler-féle *ideológia* tehát egy létezés-mentesített lételmélet,¹²⁴ ami az alapjaiban megrendült társadalmi-történelmi, tényleges létezés a lét létezésmentes, ám abszolút biztosnak és igaznak mondott birodalmára való hivatkozással igyekszik eligazítani és megszilárdítani. Ez az ideológia „ontológiátlanított” ontológia,¹²⁵ amit mélyértelműen nevez – az eszme-probléma történelmi vonulatát öntudatlanul is követve – ideológiának. Az ily módon valóságtalanított ideológia művelése, sőt, egyáltalán a róla való tudás külön probléma egy valóságos lény számára, már tisztán filozófiai-lag is – Pauler életében pedig éppen ennek az ellentmondásnak a kiéleződésében követhetjük nyomon személyes tragédiáját.

Pauler egyik példaképe, Ayes Cornaros világljáró tengerésztiszt, akinek társaságában több utazást tett, „elszakadt családjától, szülőföldjétől, hivatásától és mindattól, amit általában az emberek legtöbbször becsülnék. Ayes Cornaros minden öröme – emlékszik vissza Pauler – az a sáv volt, amit a hajók maguk mögött hagynak a kettészelt vizen. Mert

¹²¹ Csak zárójelben jegyezzük meg e helyen, hogy a társadalmi létezés alapjaiban való megrendülése élmény-expanzív életformában (pl. psychedelikus szerek használata), materiális restriktív életformájában, vagy materiális expanzív életformájában is kifejeződhet, nem beszélve a tudat- és létformák kritikus változatairól.

¹²² Vö. *Bev.* 110. és 229. o.

¹²³ *Bev.* 7. és 241. o.

¹²⁴ Pauler nem tesz különbséget „létezés” és „lét” között (vö. pl. *Ideol.* 119. o.), a kérdés megvilágítása érdekében azonban ezt az általunk más összefüggésben már hangsúlyozott (Bartók, i. h. 187. o.) különbséget lényegesnek tartjuk.

¹²⁵ Vö. fentebb 7–8. o.

szerette látni, ahogyan a víz összezárul. Azt tartotta, csak egy igazság van, a tenger igazsága. Úgy hívta ezt: nyomtalanság.”¹²⁶ Pauler létezés fölötti, senkihez és semmihez nem tartozó abszolút eszméi a tenger igazságához hasonlóan nyomtalanok. A róluk való ismeret olyan futólagos, tűnékeny és bizonytalan az élet közegeiben, mint a kettészelt víz tajtékja és fodrozódása. Csupán eszmeifuttatás az eszme fellelése helyett, az ember eszmiségének jeltelen eltűnése az élet óceánjában. Pauler filozófiája ezért nyomkereső filozófia: az eltűnt eszme nyomainak keresése.

Egyetlen nyomra saját átéléseiben akad. Eszmei példákat, Liszt Ferencet, Erich Wilsemant, Ayes Cornarost és másokat avat élményévé és ezekben az élményekben ismer – átéléseinek személyes világában – az abszolútum, az eszme nyomaira. Ebből a felismerésből mindenekelőtt mértéktelen, csaknem önimádatba torkolló szubjektivizmus, a valósággal, önmaga valós életével is konfrontálva pedig az internoszepitális tudat keserű meg hasonlása következik.

Formailag a magány az, amiben világtól elvonatkozva élményeibe merülhet. „A magányban mindent megtaláltam . . . ami az élethez szükséges . . . Ezerszeresen felépítem magamnak a színes rongyokkal cifrált világ mulatságait.”¹²⁷ Ha sokáig van akár a legjobb társaságban is, egyszerre csak hiányérzete keletkezik: „Túlságosan sokáig vontak el önmagamtól”.¹²⁸ Büszkén különbözteti meg egymástól – Liszt Ferencre hivatkozva – a mások üdvének szolgálatába szegődött nagy reformátorok nemes önzését a sivár, egyéni, nemtelen önzéstől¹²⁹ és ebben az értelemben vallja magáról, hogy a messzetörekvő ember sorsa a magányosság.¹³⁰ Az ő magányának, élményeinek a nemességét azonban nem a mások üdvéért való küzdelem, hanem a társadalom, egyáltalán a humánium fölé emelkedésben találni vélt abszolútum nyomkeresése adja. „Önalkotta ideálok hatásában élő szuverén embernek” vallja magát, „aki napról napra, művészileg is élvezhető alkotássá formázza önmagát”.¹³¹ Saját határait felfokozó, önnön élménykútjából merített idealitásának bővületében nemcsak a Liszt Ferenc-féle társadalmi eszmét tagadja meg, hanem a saját ideáljának tápot adó példakép-élményeket is leminősíti. „. . . Csak saját törvényeiben élhet az ember, még a legfőbb ideál is, ha valaha élő ember volt, tévutakra vezérel bennünket.”¹³²

Ennek az egyszemélyes idealitásnak a megszenvedett értetlenség a visszája,¹³³ a magány, mint a közösségből való kirekesztődés, mint a kényszerű magárautaltság. Úgy érzi, átok ül rajta. „Be vagyok zárva örökre a komplikált, felfokozott dolgok közé . . .”¹³⁴ E „mesterséges élet” béklyóinak¹³⁵ szorítását a személyes túlosság enyhíti. Túlon túl felgyülemlő emlékei és előérzetei,¹³⁶ a belső sóvárgásként megélt szeretet,¹³⁷ a

¹²⁶ Szkladányi, 132. o.

¹²⁷ Uo. 18. o.

¹²⁸ Uo.

¹²⁹ Pauler: *Liszt*, 42. o.

¹³⁰ Szkladányi, 59. o.

¹³¹ Uo. 165. o.

¹³² Uo. 83. o.

¹³³ Uo. 17. o.

¹³⁴ Uo. 50. o.

¹³⁵ Uo.

¹³⁶ Uo. 199. o.

¹³⁷ Uo. 151. o.

megváltás és a megváltódás művészi élménye,¹³⁸ végső soron az általa legtöbbször tartott igazságnál és ideáloknál is előbbre való illúziók éltetik. „Tulajdonképpen az illúzió az a lelki képmás, amivel eléje megyünk az igazságkeresés és a tapasztalat világának, ha nagyot akarunk alkotni ... Számunkra az illúzió előbbrevaló, mint az igazság és a valóság... lényegét a legfőbb jóból folyó eszményképmás teszi.”¹³⁹ Önmaga világába kiszakadt idealitásának képviselői immár csak az idealitás látszatába húzódtak, de az önelvezetűre még alkalmas illúziók. Ezek az illúziók hatják át Pauler élményvilágát, egész valóját, szemléletes alakban mutatva élet-tragédiáját: Pauler Ákos titkos széplelélek.

Ahhoz, hogy a titkos széplelkűség jelentőségét megértsük, történelmi összefüggésében kell megvizsgálnunk. A „szép lélek” kifejezést Schiller Kant etikájának kritikai továbbfejlesztése során határozta meg fogalmilag. Kant drákói szigorát azzal magyarázza Schiller, hogy Kant felháborodott a korabeli „durva materializmus” és az eszközökben nem válogatós világtökéletesség-elv térhódítása miatt, de a helyzet megértése dacára sem fogadja el, ahogyan Kant érző és törvénykövető részre darabolja szét elvileg az embert.¹⁴⁰ Schiller az ember egységét, az emberség kiteljesedését látja a szép lélekben, ami akkor áll elő, „ha az erkölcsi érzés az ember valamennyi érzetét végül hatalmába kerítette olyan fokig, hogy bizvást átengedheti az indulatnak az akarat irányítását”.¹⁴¹ A szép lélekben „harmonizál érzékiség és ész, kötelesség és hajlam, s grácia a lélek kifejezése a jelenségben”.¹⁴² A szép lélekben „nem az egyes cselekedetek erkölcsiek, hanem az egész jellem az”. Így „a szép léleknek nincs más érdeme, csak az, hogy van”.¹⁴³

Ebben a felfogásban a társadalmi praxis, a cselekedetek beleértődnek a széplelkűségbe, de annyira háttérbe szorulnak, hogy a széplelkűség személyes belügy marad, testiség és szellemiség harmóniájaként létezik. A szép lélek a szeretet közegében válik tulajdonképpen külsővé, amikor is arra törekszik, hogy „a benne lakozó szentséget önmagán kívül utánozva és megvalósítva lássa”.¹⁴⁴ A társadalmi praxis háttérbe szorulása eredményezi, hogy Goethe szobanövénszerű elvontságban ábrázolja a *Wilhelm Meister tanulóéveinek* vallomás-fejezetében a szép lelket. Az élet színei megfakulásuk árán tűnnek fel, sokasodnak meg és hatnak termékenyítőleg ebben a szép lélekben, akinek bemutatása nyilván az ekkor Goethével szorosan együttműködő Schiller hatására is történt. „Alig emlékszem egy parancsolatra; – olvassuk Goethénél a szép lélek vallomásainak befejező soraiban – semmi sem jelenik meg előttem törvény alakjában; ösztön vezet mindig helyes irányba: szabadon követem a magam gondolkodását és sem korlátokról, sem megbánásról nem tudok semmit.”¹⁴⁵ Mindez az önmagával összhangban álló ember holdkóroséhoz hasonló

¹³⁸ Pauler: *Liszt*, 58. o.; Szkladányi, 66–67. o.

¹³⁹ Szkladányi, 145–146. o.

¹⁴⁰ Schiller F.: Kellemtől és méltóságról. In: *Schiller válogatott esztétikai írásai* (vál. Vajda György Mihály), Magyar Helikon, Budapest 1960, 105–166. o., ford. Székely Andorné (továbbiakban: *Schiller*), 140–143. o.

¹⁴¹ Uo. 144. o.

¹⁴² Uo. 144. o. – Nem tárgyalhatjuk itt a „szép lélek” kategória előtörténetét, csupán megemlítjük Baumgarten (*Aesthetica*, 27. és 29. §) értelmezését. Eszerint a „szép lélek” egyféle veleszületett adottság („ingenium venustum et elegans connatum”, „felix aestheticus”).

¹⁴³ Schiller, i. m. 144. o. – E felfogás szerint a szép lélek igazán öncél.

¹⁴⁴ Uo. 161. o.

¹⁴⁵ Goethe J. W.: *Wilhelm Meister tanulóévei*, ford. Benedek Marcell, Európa, Budapest 1963, 382. o.

biztonsága, amit Schiller szeretet-közege immár buzgó vallásossággá fokozva telít. Megjelenik azonban regényes ábrázolásában, ami valóságközelisége miatt gazdagítja, sőt ellenpontozza az elméleti leírást, egy lényegesen új mozzanat: a széplelkűség kialakulását a gyakorlat kényszerű, külsődleges okokból származó gátoltsága teszi érthetővé. A szép lélek vallomásai gyerekkori emlékekkel kezdődnek. „A nyolcadik év elején vérömlésem támadt s abban a pillanatban csupa érzés és emlékezet volt a lelkem . . . Kilenc hónapig feküdtem türelmesen a betegágyban, s azt hiszem, ez az idő vetette meg egész gondolkodásom alapját. . . mert minden egyéb élvezet tilos volt nekem, szememmel és fülemmel iparkodtam kárpótolni magam.”¹⁴⁶ Felnőtt korában hét évig gyakorolja a magány diétáját,¹⁴⁷ majd lelkigyakorlatainak leírásakor már érzékeinek átlelkesülését, befeléfordulását, érzéki minőségeinek elvesztését érzi életelemének: „. . . a lelkemnek csak tapogatói vannak, szemei nincsenek; csak tapogat és nem lát; ó, bárcsak szemet kapna és szabad volna látnia”.¹⁴⁸

Hegel a gyakorlatilag átélés-szférára korlátozódó széplelket ostromozza a magán-való létét saját Tulnanjaként sóvárgó boldogtalan tudat¹⁴⁹ egyik vonulatát tárgyalva, miközben elítélő véleményének kifejtését szunnyadó rokonszenve költőivé hevíti: „Hiányzik belőle a külső-válás ereje, hogy magát boldoggá tegye és a létet elviselje. Abban a szorongásban él, hogy cselekvés és létezés által beszenyezi bensőjének nagyszerűségét; s hogy szíve tisztaságát megőrizze, menekül a valóság érintésétől és megragad abban az önfejű erőtlenségben, hogy végső absztrakcióig kihegyezett önmagáról lemondjon és magának szubsztancialitást adjon, vagy gondolkodását létté változtassa, és magát az abszolút különbségre bízza. Az odvas tárgy, amit előállít magának, ezért most az üresség tudatával tölti őt meg; ténykedése sóvárgás, ami önmaga levésében lényegnélküli tárggyá veszíti csak el magát, és ezen a veszteségen túl ki és vissza önmagához esve csak elvesztésként találja magát; – mozzanatainak ebben az áttetsző tisztaságában boldogtalan, úgynevezett *széplelek*: elhamvad magában és alaktalan páráként tűnik el, szétoszolva a levegőben.”¹⁵⁰ A szellem fenomenológiájának Hegel által ábrázolt fokozataiban a széplelek csupán átmeneti tudatforma, a Gonosszal megütközve, tárgyilag meghatározódva, cselekvés által realizálódik és emelkedik fel a valódi általános irányban.¹⁵¹ Az a tény, hogy pl. Pauler esetében a széplelkűség sajátos, tartós életforma, már Hegel koncepciója szerint is meglepő, és még visszásabbnak tűnik, ha a társadalmi gyakorlat időközben megnövekedett követelményeit és evidenciáját tekintjük.

A Schiller felfogása szerinti széplelek az eszmei törekvésében teljesedő ember, akinek eszmei kiteljesedési folyamatát olyan társadalom hitelesíti, amelynek érvényes eszméi vannak, amelyekkel bizalmas, sőt eszmeközössége révén meghitt viszonyban van az egyén. Ebben a széplelekben teljhatalma van az erkölcsi érzésnek. Mind őt szolgálják és neki engedelmeskednek az ösztönök, a gerjedelmek, a tudattalan testies impulzusok – olyan

¹⁴⁶ Uo. 325. o.

¹⁴⁷ Uo. 355. o.

¹⁴⁸ Uo. 361. o.

¹⁴⁹ Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*, id. kiadás 175. o. [125. o.]

¹⁵⁰ Uo. 462–463. o. (A szerző fordítása. A magyar kiadásban olvasható fordítás ezen a helyen részben ellentétes értelmű Hegel szövegével.)

¹⁵¹ Uo. 464 skk. o. és 554. o. [337. skk. o. és 406. o.]

követelmény ez, ami ábrándképnek is hiú a személyes tudatot körülvevő tudattalan-óceánról való, a XX. században közhellyé vált ismeret birtokában, nem is beszélve az egyetemes és eredendő morált történelmi okokból megkérdőjelező álláspontról. Az erkölcsi érzés abszolút uralmának külön vizsgálat nélküli előfeltévesként való elfogadása, rejtett axiómaként történő érvényesülése két mozzanatban lepleződik le. Egyik, a széplélek eredendő lét-értelme („nincs más érdeme, csak az, hogy van”),¹⁵² látszólag mindenféle történelmi-társadalmi meghatározottság nélkül, a konkrét történelmi-társadalmi helyzetben való kiküzdés szükségessége nélkül – valójában éppen az eredendő lét-értelme tételezésében nyilvánítva ki a tényleges létezésről való elszakadás tényét. A másik, inkább egyéni mozzanatot a széplélek ártatlanságának nevezzük. A Schiller felfogása szerinti széplélek naiv-öntudatlan módon tökéletes, belső kontraszt, ellentét, ellentmondás, mérlegelés, döntés, külön reflexió nélkül. „Olyan könnyedséggel teljesíti az emberség legkínosabb kötelességeit, mintha csupán az ösztön cselekednék belőle, s a leghősiesebb áldozat, melyet a természeti ösztöntől kicsikar, éppen ennek az ösztönnek spontán hatásaként tűnik szembe. Ennélfogva ő maga nem is tud soha cselekvésének szépségéről, s nem jut már eszébe, hogy lehetne másképpen cselekedni és érezni.”¹⁵³ Mintegy fordított pszichoanalitikai képlet szerint szerveződik: az átszellemiesült, totálisan morálissá vált ösztön fejeződik ki benne diszkurzív tevékenységében és praxisában. Az ilyen széplélek olyan életforma képviselője lenne, amelyhez nem tartozik külön tudatforma, mert nincsenek olyan társadalmi konfliktusok, amiket tudatosan kellene megoldani, és amelyhez külön létforma sem tartozik, mert létkérdések sem zaklatják. Paradicsomi állapotot jelezve húzódik vissza tudat- és létforma a széplélek-életformába – ami ember számára nem, csak arkangyalok számára élhető.

Goethe ábrázolásában és Hegel filozófiai kritikája szerint egyfelől a rejtett széplelkűség, másfelől a szépmivesség ellentétéként jelennek meg a nyilvános széplelkűség ábrándját szétfosztató társadalmi ellentétek. A *Wilhelm Meister tanulmányai*ben közölt széplélek-vallomások szerint gyerekkorban súlyos betegség, felnőttkorban a magány diétája eredményezi, hogy a tényleges gyakorlat lelki gyakorlatná válik. Az a situáció áll előttünk természetes-üdvös fejleményként, amit Pauler Ákos keresve keresett, amit erőfeszítésekkel, tudatosan, immár egyáltalán nem ártatlanul, hanem befelé-menekülésként igyekezett a maga számára kialakítani. Társadalmi gyakorlat, hatékony praxis, sőt, tárgyas alkotásokban való kifejeződés híján a széplélek élményei válnak a széplelkűség tárgyaivá. A gyakorlatról elszakadó széplelkű ember érzelmeit ápolja érzélemmel ahelyett, hogy másokhoz való viszonyulásának érzelmeivel foglalkozna; szeretetét szereti szeretetbe-bocsátkozás helyett, művés élményét dédelgeti művés munkálkodás¹⁵⁴ helyett.¹⁵⁵ Az ilyen ember kifejezésre nem juttatott érzelmeihez és élményeihez való belső viszo-

¹⁵² Schiller, 144. o.

¹⁵³ Uo. 144. o.

¹⁵⁴ A művés élmény jelentőségének megnövekedése magával a művel szemben történelmileg a non-finito művészet kialakulásában követhető nyomon. A befejezetlen, félkész, vázlatos művek, torzók, lassanként többnek számítanak, mint a kész művek, mert szükségszerűbben utalnak az élményfolyamat és a kész művek fedezetét egyaránt képező mögöttségére, mint a kész művek. Végül a mű pusztán a művés élmény aktusává válik, képként tálatlalt üres vászonná, tasiszta gesztussá stb. – Vö. Schmoll J. A., Eisenwerth (Hgg.): *Das Unvollendete als künstlerische Form*, Francke, Bern–München 1959.

¹⁵⁵ Vö. fentebb, 18. o.

nyában, ezeknek az érzelmeknek és élményeknek az önhatványozásában él. Sóvárgása¹⁵⁶ így a sóvárgás sóvárgása, a tárgyas sóvárgás állapotának és e sóvárgás ellentétének, a szépmivességnek is sóvárgása. A rejtett széplelekben szépként tükröződik a világ anélkül, hogy ő maga szépként tükröződne a világban. Lényegének megfelelő megnyilatkozás, szépmíves gyakorlat híján köznapi megjelenése van: közömbös felszín, jellegtelen küllem leplezi magasztos, de önmagára utalt benső világát, amely ebben az el- és befeléfordulásban gyakran kesernyessé, nemegyszer poshadttá válik.

A nyilvános széplelkűség annyira irreális ábránd, hogy a szokásos szóhasználat szerint mindig rejtett széplelkűséget értünk, ha széplelekről beszélünk. A széplelkűség saját praxisának lenyesésével, visszametszésével vásárolja meg magának, hogy pusztá ábrándból valóssá váljék. A mindennapi életben, ami eredendően praktikus, ezért nem is jön szóba másként, mint sajnálat és gúny tárgyaként. Ügyefogyott létmód, aminek értéke nem saját tételezéseiben, gyakorlatában táruul fel, hanem mások külön érdeklődésén és feltáró tevékenységén múlik. Annyira passzivitásba vonult, hogy ügye csupán a mások ügyének vetülete. A rejtett széplelkűség a mögöttség Csipkerózsika-álma, amiből az ébresztheti fel, aki a mögöttség szomjától és tiszteletétől hajtva jut át a mindennapok gázlóján. Az ébresztő csók azonban mindkét félre nézve végzetesen kockázatos egy olyan korban, amelyekben nem létezhet nyilvános széplelkűség, mert vagy a széplelkűség árnyképei oszlanak el a nyilvánosság napfényében, vagy a mindennapokból érkező ébresztő hős vonul be a széplelkűség árnyképei közé.

Mivel azonban a rejtett széplelek mégiscsak az eszme személyes letéteményese, olyan öntudattal és vonzerővel rendelkezik, aminek birtokában saját gyakorlatot keres, jóllehet, praxisa nem a nyilvános széplelkűséget célozza többé. Gyakorlatának elkerülhetetlenül romboló dialektikája szépelgéssé, vagy széptevéssé változtatja a széplelkűséget. Szépelgővé azáltal válik, hogy nem tud megmaradni passzív rejtett széplelkűségében, hanem türelmetlenül kinyilvánítja magát, tekintet nélkül arra, hogy van-e iránta érdeklődés, hogy ébred-e érzék a mindennapokban mögöttség-párlata iránt. Széplelkűségét, amihez immár elválaszthatatlanul hozzá tartozik a bensőség tenyészte és a – mégoly kesernyész – önelégültség, éppen érvényesülési törekvésében veszti el. A szépelgőben már csak mutatóvány a széplelkűség, eredeti hitele és vonzereje nélkül. A széptevés viszont a széplelkűség hódító útra bocsátott látszata. Minden fedezete praxisának eredményében, nem pedig mögöttségében van. Ha sikert hoz, ha elkápráztat, ha elbódít, ha lenyűgöz, ha magával sodor, akkor a széplelkűség ígézetébe fonja a Másikat anélkül, hogy a maga szép lelkébe fogadná. Tétje a hódítás, a siker, amiben nem érdekes többé, hogy széplelkűség képezi a fedezetét, vagy sem, mert a hódító gyakorlat sikere újabb gyakorlatfolyamatot indít el. A széptevés a széplelkű látszat gyakorlatának folyamata, amiben nem jön számba többé a tulajdonképpeni széplelkűség. Még kudarcai sem vezetnek vissza a rejtett széplelkűségbe, hanem célját tévesztve, vagy meghíusulva tetszelgéssé válik, ahogyan a szépelgés kudarca – a szépelgő gyakorlat iránti fogékonyság és az elismerés hiánya – sem vezet vissza a rejtett széplelkűségbe, hanem merő szenvelgés lesz belőle.

A széplelkűség modern sorstragédiája, hogy sem kinyilvánítva nem őrizhető meg, hanem csak titkosítva menthető a semmisüléstől. Titkosítása személyes erőfeszítést

¹⁵⁶ Vö. Szkladányi, 151. o. és föntebb, 36. o.

követel, titkossága pedig az internoszeptális létezés meghasonlottságát fejezi ki azáltal, hogy felbomlik az élet- és tudatforma egyensúlya, a társadalmilag tudatformákban ápoltság a személyes életformába süllyed, az Abszolútum a létezésnek egy szűk szektorára korlátozódik, a materiális-testies létezésről pedig mind az élet-, mind a tudatformák elhatárolódnak.

Pauler Ákos filozófiájának logicizáló, túlzásba hajtott racionalizmusa mutatja a titkosítás erőfeszítését,¹⁵⁷ titkos széplelkűsége pedig racionális páncélzatával védett köznapi életformájának legmélyebb zugaiba húzódik vissza. Ideál-tudata csupán élményterében tenyészik,¹⁵⁸ noha idealitással is rendelkező egzisztenciájának egyetlen forrásként szereplő élményei elcsenevésznek, a tudat aljnövényzetébe szorultak vissza, élménysejtelmekké redukálódnak.¹⁵⁹ Pauler tiltakozik az ellen, hogy a logikát átjátsszák metafizikába,¹⁶⁰ ő maga viszont csak logikum és ideál rejtett, filozófiájában nem tudatosuló petitio principii-jének révén létesít ontológiai bázist,¹⁶¹ amire társadalmi gyakorlatot ugyan nem alapozhat, de saját titkos széplelkűségét ráültetheti. Titkos széplelkű életformája így oly módon jelenti a személyes és a társadalmi létezés redukcióját, hogy kiválik saját átéléseinek gazdagságából, s hogy a társadalom materiális létezéséből és saját testieségéből egyaránt kivonja magát.

Racionálisan, filozófiai tételeiben megfogalmazva nem tűnik ki közvetlenül a Pauler által képviselt életforma antinómikus-reduktív természete. Posztumusz *Metafizikájában* Pauler a bölcs életet tartja a legértékesebbnek, „mely tartalmazza a) a helyes, alapvető, elvi megismerést, b) a legteljesebb erényt, c) a legharmonikusabb életet, mely a harmónia élvezetére képesít minden téren”, vagyis amelyik „mindhárom alapérték: az igaz, a jó s a szép legteljesebb közvetlen szolgálatát adná”.¹⁶² Elég mármint csak az első kritériumot, az igazság megismerésének Pauler szerinti mibenlétét megvizsgálnunk, hogy a bölcs élet leszűkítetttségében ellentmondásos voltát felismerjük. Szerinte ugyanis az igazságot nem a tapasztalatból kiindulva, hanem ráébredés (egersis) által ismerjük meg. Heideggerrel folytatott polémijában Pauler kifejti, hogy a létező (ens), átfogó volta miatt nem definiálható valamiféle más genus proximum révén, mert minden definíció genus proximum-ában benne rejlik magának a létezésnek a fogalma. Ezért a létezés önmagából érthető, mégpedig a létezés evidenciája és az ezzel kapcsolatos érvényesség-élmény révén teljes világossággal és abszolút racionálisan.¹⁶³ Mindez valóban racionális, sőt empirikus álláspontot jelezne, csak hogy Pauler az azonosság logikai elvével érvel a létezés-evidencia racionalitása mellett és egyszersmind „az örök, időtlen lét”-et véli megragadni a logikai alapelvek evidencia-élményében.¹⁶⁴ Az a finom logikai csúszás, hogy nem tesz különbséget „létezés” és „lét” között,¹⁶⁵ itt a létezésre, mint a tapasztalatilag adott világ egészére vonatkozó tételeknek

¹⁵⁷ Vö. fentebb, 30. o.

¹⁵⁸ Vö. fentebb, 12. o.

¹⁵⁹ Vö. fentebb, 18. o.

¹⁶⁰ *Bev.* 91. és 93. o.

¹⁶¹ Vö. fentebb, 21. o.

¹⁶² *Metaf.* 107. o.

¹⁶³ Pauler Ákos: A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai. In: *Ideol.* 119–120. o.

¹⁶⁴ *Metaf.* 120. o.

¹⁶⁵ Vö. fentebb, 34. o. és 4. sz. jegyzet

a lét-határra, mint eme tapasztalatilag adott világon túli, de teljességgel ismeretlen valamire történő kiterjesztését hozza magával, hasonlóképpen a logikai alapelvek rejtett ontologizálásához.¹⁶⁶ Ebben az összefüggésben azután az igazságra való ráébredés nem a tudatosan és tudattalanul felhalmozódó ismeretek, benyomások és az ezeket „tároló” strukturális adottságok fogalmi szintre emel(ked)ése, hanem Platón „anamnézis”-éhez hasonló ráébredés, az Abszolútum nyomaira bukkanás,¹⁶⁷ amiből visszafelé konstruálja meg Pauler az alárendelt tapasztalati világot. A bölcs élet forrása csupán ez a vékony logikai szálon függő evidencia-élmény, a bölcs életvitel pedig a tapasztalati világ határának rejtett átlépésével adódó, de az illetéktelen határátlépés érzülete által még nagyobb becsben tartott Abszolútum élményének gondozása: „Létezni annyi, mint vágyódni az Abszolútum után”¹⁶⁸

Eltérően a titkos széplélek rejtett úton szerzett és ezoterikus életbölcsségétől, a tényleges életbölcsség a különféle életformák tudatosulásának felső foka. Az *élet-érzésben* még csak tagolatlan, diffúz módon és teljességgel passzívan jut kifejezésre az adott életforma. Az *életszemlélet* döntően szintén passzív, de már eléggé határozott ahhoz, hogy az élet kínálatának rostája legyen, hogy irányítúként orientálja az embert az élet sűrűjében, az életúton. *Életfelfogás* az aktívvá váló életszemlélet. Már nemcsak az élet adottságainak elfogadását, vagy elvetését irányítja, hanem az élet művelését, ki- és elsajátítását is eszközli, az adott életforma bővített újatermelését teszi lehetővé. Végül, *életbölcsség* mindaz, ami az élet küzdelmeiben, örömeiben, bánataiban, mély- és csúcspontjaiban tudatosulásra és élettechnikai fortélyra alkalmasan összeszüremlik. Az életbölcsség az élettapasztalat elmélyülése, az életformák fogalmi átvilágításának, a filozofálásnak az őstalaja, mátrixa. Ez a tényleges életbölcsség a testies létezésből és az átélésekből származik, az adott életformából nő ki, a titkos széplélek életbölcssége viszont tiszta idea-tudat,¹⁶⁹ a „tisztaság” mindkét értelmében: mentes az életfőmák valóságosságától és a tudatot mint olyat kívülről hozza be életformájának egyedül hiteles tartalmaként.

A tudatfőmák a történelmi-társadalmi konfliktusok racionális megvilágításának és tudatos végigküzdesének formái. Érettség szerinti fokozataik hasonlóak az életfőmák érettség szerinti fokozataihoz,¹⁷⁰ minőségeiket pedig az adott társadalmi létezés igenlésének és határozott – célzatos, valamilyen más adottság felé transzcendáló – tagadásának dialektikája adja. Így az érzékileg adott világ és tényleges adottság feltétel nélküli elfogadása egyfelől, a velük szemben támasztott kétely másfelől a szenzualizmus–szkepticizmus ellentétével jellemzett tudatforma sajátja. A valós világnak és a valós világ meghaladásának egyaránt ellentmondásos természete abban a tudatformában tudatosul, amelyiket a realizmus-miszticizmus ellentétpár (a realizmus pólusán lét és tudat ellentéte, a miszticizmus pólusán relativum és abszolútum ellentéte) fémjelez. Anyag és szellem ismeretelméleti ellentéte és ontológiai viszonya a materializmus-idealizmus ellentétpárt jellemzi. Végül, a kriticizmus versus dogmatizmus tudatformájában a saját internoszceptum a tör-

¹⁶⁶ Vö. fentebb, 21–22. o.

¹⁶⁷ Pauler Ákos: A létezés felismerése. In: *Ideol.* 147. és 162–164. o. továbbá Pauler Ákos: A tiszta logika metafizikai vonatkozásai. In: *Ideol.* 178. o.

¹⁶⁸ *Bev.* 195. o.

¹⁶⁹ Vö. fentebb, 9. o.

¹⁷⁰ Vö. a szerző *M. Filozófiai Szemlében* megjelent Bartók-tanulmánya, 180–181. o.

ténelmi alakzatok és ezekkel összefüggésben a termelési és tudatformák kritikájában abszolutizálódik, egyfelől mint a többi tudatforma historista relativizálása, másfelől mint ennek a relativizálásnak abszolút, megfellebbezhetetlen támpontja. Hiteles eszméje valamennyi tudatformának van, a lét-határban való eloszlástól éppen az óvja őket. Ugyanakkor eszméjük nem elvont valami, hanem saját internoszseptumuk tartozéka, ami azáltal jelent transzcendálást, hogy incidálja, ideális fényével megvilágítja és gerjeszti az internoszseptumot.¹⁷¹ Az életformák fokozatait aszerint különböztetjük meg, hogy milyen szerepet játszik ezekben a személyes-környezeti képződményekben a társadalmilag-történelmileg tudatformákban művelt és kitermelt eszme. Az eszmék a testies-átélő, tényleges környezetében valóságos ember életében termékenyek és ezek határozzák meg az életformákat, de maguk az eszmék tudatformákban válnak a társadalmi-történelmi mozgások iránytűjévé, ideológiai vizsgálódás és termelés tárgyaivá. Az életformák a társadalom történelmi közegei, melyekben oly módon elevenek és hatékonyak az eszmék, hogy a testies-átélő személyben gyökereznek, életformabeli transzcendenciájukat pedig, az ontológiai realitásukkal egyenlő, tudatformabeli funkciójuk képezi.

A titkos széplélek tiszta idea-tudatában nemcsak a gyökök hiányzanak, hanem az amúgy sem erőteljes, nem életteljes életforma tudatformába történő transzcendálása is a levegőben lóg, mert ideája nem valamilyen meghatározott tudatformára vonatkozik, hanem a kárt vallott tudatformák elvont, talaját vesztett eszmeiségének importját jelenti. Az idea pusztá formájának tételezése a társadalmi létezés súlyos megrendültségének és a lét határába sodródásnak a kifejeződése olyan személyes teljesítményként, aminek még tartalmat adnak a hiteles eszmék korábbi példaképei. Azáltal, hogy egyaránt megszűnik az élet- és a tudatformák saját mozgása és kölcsönviszonyuk dialektikája, hogy az életformáknak nincs többé fedezete az átélésekben (mint ezt az élményreduktív élményforma mutatja¹⁷²), hogy szilárd tudatforma híján a lét semmis határába jut az ember, meghasonlik és dugába dől az internoszseptum, a titkos széplelkűség életformája azonban utolsó mentsvárát képezi.

Személyes teljesítményként a titkos széplelkűség életforma, mivel azonban az élethez nincs más köze, mint idea-élménye mécsesének gondozása a lét sötét és zordon határában, életformája közvetlenül létforma képviselője. A hiteles társadalmi gyakorlat és eszmék híján összeomlott internoszseptum formális logikai-racionális őrzésének létformája ez, amint a letűnt példaképek és egyáltalán a személyes mögöttség élményei éltetnek annyira, hogy megóvják a transzszepitális létformába hullástól. Exisztenciájának kútja és története csupán csak magáraitált élményei, szemben az internoszseptális létezéssel, amiben az átélés és a társadalmi gyakorlat egymást táplálja, erősíti, igazolja, fejleszti. A titkos széplélek, aki mégiscsak társadalmi lényként él, nem szűnő és második természetévé váló megsemmisülésével lakol, amiért testies valójában tiszta szellemivé, társadalmi lényként pedig tisztán átélővé határolta be magát. Eszméje már csak annyiban és azáltal van, amennyiben és ahogyan veszteségét átéli, az abszolútum és az iránta érzett vágyódás pedig csupán a létezés szűk és egyre szenvedelmesebb szektorának bizonyul a testies és a társadalmi erők ütközéseiben. Pauler Ákos egész életét a titkos széplélek filozófiai menedékének építésére áldozta — és történelmileg titkos széplelkűsége kárhóztatva nem is tehe-

¹⁷¹ Uo. 190. o. és fentebb, 10. o.

¹⁷² Vö. fentebb, 34. o.

tett másként, bár mindvégig zaklatták a megtagadott vágyak és a ki nem élhető impulzusok, folyvást kínozták elvetélt művésziessége, béklyóként nyűgözte le a közszereplés méltatlansága és egész életét annak a mind súlyosabb rezignációnak a jegyében élte, ami az éppen még megpillantott, de mindörökre visszavonatott eszmék miatt keletkezik. „Átok van rajtam” – mondotta. „Be vagyok zárva örökre a komplikált, felfokozott dolgok közé, amilyen a szimbólum.”¹⁷³

SUMMARY

Bertalan Pethő: The Pauler-Phenomenon

Starting with the confrontation of Pauler's life and philosophy, the author analyses Pauler's philosophy as a special form of Being („Seinsform”). This special form of Being as a whole is characterized as „hidden bel esprit” and is shown in details in the following aspects: Idealism of the ideas passed; refusal of corporeal reality; reduction of sphere of experiences for the sake of

absolute evidence of pure experiences; logical idealism as „ultimum refugium” of his idealism of ideas passed; logical idealism specified among others by axiom of the „illimitative contrariety”: internoseptal consciousness having come into conflict with himself.

*

¹⁷³ Szkladányi, 50. o.

PAULER ÁKOS. BEVEZETÉS

M Á T R A I L Á S Z L Ó

Mátrai László itt közölt tanulmánya a szerző utolsó írása. Mátrai, aki Pauler Ákost – amint arról maga is beszámol a *Műhelyeim történetében* – mindig mestereként tisztelte, élete utolsó időszakában egy nagyobb szabású Pauler-tanulmány megírásával foglalkozott. Ehhez áttanulmányozta Paulernak a Széchenyi Könyvtárban őrzött, négy vaskos kötetet kitevő naplóját is, és följegyzések tömegét készítette el róla. A tanulmány vázlatát kidolgozta és megírásához is hozzáfogott, de befejezni már nem tudta: halála megakadályozta ebben. A kéziratból 41 és 1/2 oldal készült el, sűrű kézírásos sorokkal. Az elkészült rész – amint a mellékelt vázlatból kitűnik – a munka bevezetője. A tanulmány azonban ebben a befejezetlen, ill. relatíve befejezett voltában is értékes adalék a magyar filozófia történetéhez; tartalmánál és dokumentumjellegénél fogva egyaránt. Posztumusz közlésével nemcsak az 50 éve elhunyt Pauler Ákos, hanem a 75 éve született Mátrai László emléke előtt is tisztelgünk. A szöveget minimális szerkesztői beavatkozással közöljük: lényegében csak a nyilvánvaló és értelemzavaró tollhibákat igazítottuk ki és az ortográfiát egységesítettük.

A nagy esszéíró nemzedék remekbe szabott irodalmi portréi és máig is érvényes műfajelméleti tételei a *portré* és a *tabló* viszonyáról (Halász Gábor 1933 és 1942) a tudománytörténeti portré írója számára is megkerülhetetlen módon írják elő, hogy a megrajzolandó portré mellett annak háttérét, a történelmi-társadalmi tablóban elfoglalt helyét is jelölje ki (ha tudja).

Örvendetes módon megélénkült újabban a századelő magyar filozófiája iránt való érdeklődés. Az Eötvös Egyetem Bölcsészkarán, Hermann István Filozófiatörténeti tanszékén ennek a törekvésnek már jelentős, új eredményei vannak: 1977-ben megjelent a Hermann által elgondolt, szerkesztett és munkatársaival együtt írt úttörő mű: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn* (Kossuth Kiadó). Műfaját tekintve tehát a századelő magyar filozófusainak *portrégalériája*, azaz *tabló*. Maga a szerkesztő tudatosan a monarchiabeli, sőt európai filozófiai áramlatok hatás-rendszerébe kívánja belefoglalni a munkatársai által rajzolt portrékat, azaz valóban *tablót* akar összeállítani a választott korszak magyar gondolkodóiról, és ez a vállalkozása műfaji szempontból csak helyeselhető.

Más kérdés, hogy a munkatársai által festett portrék miképpen illeszkednek bele a szellemi körképbe úgy, hogy hiteles történeti egésszé álljanak össze, hogy a történelmi valóságot, annak tudományosan ellenőrizhető, igaz képét tükrözzék vissza.

A kötet a századelő tíz magyar gondolkodójának portréját fogja – kissé lazán – össze, de tablónak, sajnos nem tekinthető. Legfeljebb féltabló lehet, hiszen csak a baloldali gondolkodókról szól, s ezzel téves és megtévesztő képet ad a korszak filozófiájáról. Mintha egy igyekvő fényképész olyan érettségi tablót szállítana, hogy abban csak a jó tanulók néznek le az utókorra, de a gyengébb, vagy a neki nem tetsző portrék egyszerűen lemaradnak. Filozófiáról lévén szó: az ilyen összeállítás azt a téves illúziót kelti, mintha a századelő magyar filozófiájának csak „baloldala” lett volna, hiszen nyoma sincs azoknak a gondolkodóknak, akik ellen ezek a haladó gondolkodók küzdöttek. A kötetnek ez az egyoldalúsága (féloldalas volta) irreális képet ad magáról a „baloldaltól” is: az ellenfelek nélküli harc, az ideológiai árnyékbokszolás látszatát kelti. Nagyon is érthető, ha ebben a tablóban Pauler Ákos portréját nem találjuk meg, de még azt a helyet sem leljük, ahová egy majdan elkészülő portréja beilleszthető lesz. Mintha a kötet (persze érthető okokból)

megfelelkezett volna minden idők tudományetikai alapszabályáról, az *audiat et altera pars* klasszikus tételéről . . .

Mégis Hermann Istváné az érdem, hogy hosszú idők hallgatása vagy szitkozódása után felhívja végre a szakértők figyelmét Pauler Ákos filozófiájára és a történelmi távlat növekedéseiből következő új kritikai feladatokra.

Növeli a feladat jelentőségét, hogy Pauler nem csupán a magyar századelő és század-közép filozófiájának tablóján foglal el olyan helyet, mely a történelmi tények meghamisítása nélkül nem tagadható — hanem szervesen beletartozik a szellemi áramlatok egy másik kapcsolatrendszerébe is; lévén Pauler a k. u. k. monarchia állampolgára és filozófusa is; komoly hely illeti meg azon a tablón is, melyet — ugyancsak legutóbb — Nyíri Kristóf rajzolt meg (*A monarchia szellemi életéről*, Filozófiatörténeti tanulmányok, 1980). Pauler életműve pontosan beleillene ebbe a nagyigényű tablóba, csupán az 5. fejezet címét (és persze: tartalmát) kellene kiegészíteni: az osztrák platonizmusról, Bolzanótól Husserlig „és Pauler Ákosig”, és osztrák–magyar platonizmusról kellene beszélnünk. Nyíri azonban megelégedezik honfitársáról — így hát Pauler portréja ezen a tablón sem szerepel.

Hogy azonban egy tudományosan megalapozott Pauler-portréra valóban objektív szükség van, annak beszédes jele, hogy végül is a manchesteri angol filozófiatörténésznek, Barry Smithnek kellett jönnie, aki bármily vázlatosan is, de megírta „Wittgenstein és Pauler logikájáról” szóló kiváló tanulmányát, példát mutatva ezzel a filozófiatörténeti komparatisztika módszeres kutatására.

Az ellenforradalmi korszak csak dicsérni tudta Paulert, de nem bírálni, a felszabadulás után csak bírálni tudták, mint jobboldali, konzervatív, idealista támogatóját a „keresztény kurzusnak”: mindkettő a maga ideológiáinak mérlegén mérte le a jót és rosszat, amit Pauler életművében látni véltek. Ma talán már közelebb férkőzhetünk a történetileg hiteles valósághoz, és megvan a módunk arra, hogy e valóságnak a képét megfogalmazzuk és kimondjuk. Vagyis a kritikátlan dicséret és a dicséret nélküli kritika rossz végleit egyaránt elkerülhetjük. Tehetjük ezt annál inkább, mert a szocializmusnak és a humanizmusnak az az aránya, mely a mai szellemi élet atmoszféráját jellemzi — ezt lehetővé teszi, de azért is — és ez már nem ideológiai, hanem szigorúan módszertani kérdés — mert a kutatás számára hozzáférhetővé váltak Pauler Ákos Naplójegyzetei, amelyek ismeretében biztosabban dönthet a portréfestő abban az eddig kellően nem dokumentált kérdésben, hogy Pauler alakjának, életművének a hiteles képét miképpen rajzolja meg, messze elkerülve mind a személyi *kultusz*, mind az *anatéma*, a kiátkozás rossz, tudománytalan végleit. Mert Pauler Ákos alakját mind ez ideig ez a két torzkép képviselte az amúgy is gyér szakirodalomban.

A hiányzó portrék esete egyébként lehet néha feltűnő, kirívó — mint Pauler Ákos esetében is —, de nagyon is gyakori, szinte törvényszerű következménye az irodalmi portréfestés műfajának. Lévén e feladat a modellként választott jelentős személyiségnek lehetőleg hiteles, hű ábrázolása: magától értetődő, hogy a személyiség a maga sajátos értékrendjét is megvalósítva ezzel beleütközik nem csupán a reá várakozó tabló szerkesztőjének, de a portré megfestőjének értékrendjébe is. Az ily módon egymást sűrűn keresztező értékrelációk a dolog természeténél fogva, sűrű érzelmi, indulati kölcsönhatásokkal járnak együtt, ha a szerzőknek kellő pszichológiai és történeti-tárgyi tudása van e bonyolult kölcsönhatások felismerésére és értékelésére.

Külön aktualitást ad e kérdéseknek napjaink kultúrfilozófiai és szociálpszichológiai szituációjában az, hogy a régóta félretett „szellemtörténeti” fogalmak közül nem egy, a kiátkozásuk óta eltelt időben, újabb tartalommal telt meg. Ilyen elsősorban a *személyiség* fogalma, amely Max Weber és Eduard Spranger óta már a szellemtörténeti iránynak egyik sarkfogalma volt. Hasztalan volt az ideológiai kiátkozás — maga a leghétköznapibb gyakorlati élet tette egyre inkább szükségletté a személyiség megértését és megismerését. Bármennyire álcázzuk is modernnek ható, természettudományosan exaktnak látszó kvantitatív vagy teszt-módszerekkel megközelíteni az emberi személyiséget, a tényleges, valós kérdés minden terminológiai divat ellenére az marad, hogy végül is milyen a vizsgált embernek az elfogadott (vagy tagadott) *értékek*hez való viszonya. Milyen a saját értékrendje, vagyis: milyen a *világnézete*. Mert miképpen ítéli meg a káderes, vagy gyárigazgató, vagy pedagógus valakinek a személyiségét: csak úgy, hogy az egyén pszichológiai adottságait (IQ stb.) a maguk világnézeti működési erőterében próbálja felismerni: az érzelmek és indulatok, a rossz vagy jó választások, szimpátiák és antipátiák együttthatásában.

Pauler Ákos alakja alaposan próbára teszi a portréfestő „értékorientációját”, azt, hogy egy kiváló gondolkodó életművében, azaz életében és művében mit talál „jónak” és mit „rossznak”.

Akár akarja, akár nem: a portréfestőnek ítélnie kell: mi az értékes, maradandó, és mi a jelentéktelen a modell életében és oeuvre-jében.

„A rossz mit ember tesz, túléli őt;
A jó gyakorta sírba száll vele.”

Az idén, 1983-ban van 50 éves évfordulója Pauler Ákos halálának. Őszinte és hű portréja nélkül aligha fogjuk valaha is megismerni, hogy a századelő és a század magyar filozófiájának történetében mi volt a jó, mely sírba szállt vele, és mi a rossz, mely túléli őt.

„Bölcsekedni annyit tesz, mint küzdeni a magunk és mások gondolatainak homályossága ellen.”

Ez a gondolat és definíció az, ami mindenképpen maradandó Pauler életművének legfőbb értékeként. Ez a mondat a Szent Ráció előtti hitvallás [volna] még akkor is, ha jobbról-balról egyaránt felismerték volna. Jobbról nem vettek tudomást róla, hiszen ez lényegében Descartes-féle racionalista alapeszme, amely semmiképpen nem fér össze a keresztény kurzus katolikus orthodoxiájával. Baloldaltól, 1945 után, nyílt volna ajtó a descartes-i gondolat értékelése előtt, de hivatalos marxizmusunk még az alapszemináriumi dogmatizmus sekélyes vizeiben lubickolt, s fogalma sem volt arról, amit Lenin (horribile dictu!) *okos idealizmusnak* nevezett.

Pauler idézett alapmeghatározása és annak Lenin szerinti kritikai elemzése ma már lehetővé teszik, hogy baloldali filozófusok is tanítványainak vallhassák magukat, legalábbis abban, ami jót tőle tanultak. Látni fogjuk, hogy ez nem is kevés, különösen, ha számításba fogjuk venni „tanítványainak” igen jelentős számát Halász Gábortól (!) Szerb Antal, Somló Bódogon, Prohászka Lajoson keresztül egészen Fischer Annie-ig és Tóth Aladárig vagy Faragó Lászlóig. A magyar társadalom a szocializmus építése során ma már elérkezett a gondolatszabadságnak egy olyan fokára, hogy bátorság nélkül vallhatom magam marxista létemre Pauler Ákos tanítványának, a szó legszigorúbb értelmében a tanár és tanítványai viszonyát csak akkor ismerve el igazinak és hitelesnek, ha valaki tanult is valami lényegeset mesterétől és nem csupán beiratkozott hallgatója volt vala-

melyik egyetemen vagy más iskolában. (Nem nevezném pl. József Attilát Pauler-tanítványnak, annak ellenére sem, hogy másfél éven át, a szegedi egyetem „fura urának” ellene irányuló hajszája után, a Pázmány Egyetem Bölcsészkarára iratkozott be, ahol Paulernek és Horváth Jánosnak több főkéllégiumát hallgatta, vagy legalábbis „felvette” indexébe.)

Hogy mi volt a jó és a rossz abban „mit ember alkota”, vagyis mi az, ami egy gondolkodó életművéből, azaz *életéből és művéből* az utókor háláját vagy hálátlanságát valóban megérdemli: arra megfelelni csak akkor lehet a komoly tudomány szintjén, ha a modell személyiségét életéből és művéből maximális hűséggel megismertük. A személyiség megismerése viszont ma különösen azért igényes feladat, mert azok a társadalmi-gazdasági és politikai változások, melyek az 1867 és 1945 között élők korában végbementek: szükségképpen megrázták a XIX. századvég és a XX. századelő minden gondolkodójának a „világnézetét” is, vagyis azt a mindenkori értékrendet, amely szerint él és ítél, különösen akkor, ha ráadásul még a világnézet hivatásos vizsgálója is, vagyis filozófus.

Nehéz terület ez, még akkor is, ha a mai ítélkező rendelkezik is azzal a módszertani képzettséggel és tudományetikai becsületességgel, hogy értékrendi kérdésekről lévén szó, óhatatlanul átkerülünk a ráció és empiria szilárd és ellenőrizhető területéről a szimpátiák és antipátiák, vonzások és taszítások, hitek és tagadások, idegenség és önzonosítás, identitás, gyűlölet és imádat, osztályok, csoportok érzelmekkel és indulatokkal fűtött világába, amely gyakran a normálistól eltérő jelenségeket, inadekvát reakciókat tud létrehozni, melyek nemegyszer már az abnormitás, a deviáció szintjét is eléri.

Mindezt gondosan mérlegelnie kell portréfestés, vagyis értékelő megítélés közben a „ma emberé”-nek is, tudván, a mögöttünk álló évszázad (századvég és századelő) nem csupán társadalmi és történelmi sorsfordulókban volt szokatlanul „gazdag”, hanem ezzel együtt a világnézeti, személyiségbevágó, eszmei harcoknak és zavaroknak is, szakadatlanul súlyos választások és döntések próbáinak téve ki korunk gyermekét.

És mivel ez az egyéni és társadalmi tudatnak az a területe, ahol a ráció mellett a hangulatok, érzések és indulatok is beleszólhatnak egyének és kisebb-nagyobb csoportjaik döntéseibe: nemegyszer előfordul, hogy visszajára fordul ész és érzelem természetes viszonya, és a gondolat kerül indulati, érzelmi vezérlés alá. Ilyenkor megszűnik a tárgyilagos érzékelés, és az indulati vezérlés alá került gondolkodás szinte szükségszerűen vezet a rögeszmék és egyéb téves eszmék, hamis ideálok létrejöttére és terjedésére, és legtöbbször alaposan megzavarja az értékek közötti tájékozódást, és ezzel a személyiség pozitív irányú fejlődését is.

Ebben a vonatkozásban hasztalan fogadjuk el a racionalizmusnak Szókratésztől Descartes-ig klasszikus módon kialakult és Pauler Ákos gondolkodásában is pozitív eszmeként értékelt normáját – hogy ti. filozofálni annyit tesz, mint küzdeni a magunk és mások gondolkodásának homályossága ellen: legott felmerül az ellentétel egy nagy francia író megfogalmazásában.

„Minden ember azt az eszmét tartja *világosnak*, amely a *homályosnak* ugyanazon a fokon áll, mint a saját eszméi.”

Proustnak ezzel az egészséges és mélyen igaz szkepszisével világos és nyílegyenes út nyílik a kérdés társadalomlélektani vonatkozásai felé, az eszméknek az egyéni és csoportos világnézeti, értékválasztási kapcsolatai felé.

A most éppen eltelt 100 esztendő talán az átlagosnál sűrűbben állította érzelmi-indulati választás elé korunk gyermekét, akinek egyik alapbetegségét bátran nevezhetnénk az

értékek zűrzavarának, átkölcsönözve ide Stefan Zweig műszavát (az érzések zűrzavara) kibővítve ezzel azt az egyénlélektan szűkebb vonatkozási köréből a szociálpszichológia általánosabb összefüggései irányába. Győztes és elvesztett háborúk, felbomló és felépülő világbirodalmak, forradalmak és ellenforradalmak: megannyi alkalom és kényszer az értékek közötti választásra, és arra, hogy szeressük a velünk „egy hiten lévőket” és gyűljük a „máshitűeket”. Mert hiába indul el a filozófus, hogy küzdjön a maga és mások eszméinek homálya ellen, legott beleütközik az örök akadályba, amit *Madách* Imre fogalmazott meg: „Az ebnek is eb legfőbb ideálja, S megtisztel, hogyha társaúl fogad!”

Hogy kinek-kinek mi a „legfőbb ideálja” és kiket fogad el társakul: ez a személyiség lényegének is a legfőbb kérdése, és ennek hű és igaz ismerete nélkül rejtve marad előttünk a modell világnézeti helye a korszak nagyobb összefüggéseinek tablóján. És éppen a most elműló 100 év állította gyermekeit szokatlanul gyakori és súlyos választások elé, nagy személyiséglélektani körütekintés szükséges [tehát] annak megfajtéséhez, hogy a hűségnek és árulásnak, hitnek és tagadásnak, elidegenedésnek és azonosulásnak, szeretetnek és gyűlöletnek ebben a százéves kavalkádjában hűsünk meddig tudott eljutni a korban adott értékek egyéni és társadalmi jellegű megválasztásában és megvalósításában.

Békésebb korokban a személyiség és az eszmék „fejlődésének” kérdése sokkal egyszerűbb volt. Azok a szerzők a marxisták közül, akik – Hegelt kissé túlértékelve – nagy szerepet szántak az „emberi lényeg” fogalmának, nem vették észre, hogy az emberi személyiség fejlődésének olyan koncepciójával operálnak, amelyik veszedelmes közelségben áll az arisztotelista skolasztika fejlődésfogalmához, amely szerint a „tökéletesedés nem más, mint a lényeg mennyisége” (*perfectio est essentiae quantitas*). Ezt az önmagában nagyon szép klasszikus koncepciót azonban annál is inkább kerülnünk kell, mert maga a „lényeg” és még inkább az „emberi lényeg” homályos fogalmai maguk is világnézeti, filozófiai problémák, és így őket értékmérőként alkalmazni eléggé megbízhatatlan vállalkozás, nem is szólva a benne rejlő logikai hibáról, az *idem per idem* veszélyéről.

Egyetlen járható út a gondolkodó egész életművét együtt tárgyalni és lemérni, hiszen az alkotások, a „mű” világa gyakran csak az alkotó életéből érthető meg a maga tárgyi mélységében és bonyolult összefüggéseiben. Így pl. évszázadunk művelődéstörténetészei már korábban ráébredtek arra, hogy minden mű értékelő elemzésekor fel kell tennünk a kérdést, hogy az alkotó életének melyik korszakából származik. Elfogadottá vált az „ifjú Hegel” történetéről írni, szemben az érett Hegellel. Vagy a premarxista Lukács György és a marxista Lukács megkülönböztetése. Vagy a *Tractatus* ifjú Wittgensteinjének az *Untersuchungen* „öreg” Wittgensteinjétől való differenciálanalízisének szükségessége.

A századunkban alkotott művek értékelésekor tehát nem elég megneveznünk a szerzőt, hogy pl. Hegel írta! – rögtön azt kell kérdeznünk, hogy melyik Hegel? avagy Lukács György esetében: melyik Lukács György? Vagy – nemzetközi nagyságoknál maradva – Jean-Paul Sartre: a fiatal kommunista Sartre, vagy az öreg szovjetellenes Sartre, mert mindkettő egzisztencialista ugyan, de nem csupán politikai síkon, de immanens filozófiai vonatkozásban is lényeges a különbség a két Sartre között!

Mindezt évszázadunk hozza magával: a gyakran szöges ellentétben mozgó társadalmi-történelmi változások az eszmék, eszmények terén is gyakran állítják gyökeres változtatás, radikális hűtlenség vagy rögeszmeszerű vakhit között való választás alternatívája elé az évszázad gondolkodó gyermekét.

Bármennyire rossz emlékezetű is ez a történeti koncepció akár Kemény Zsigmondnál, akár Szekfü Gyulánál: a Pauler család esetében komoly heurisztikus értéke van az 1848–1917 közötti kor magyar művelődéstörténetének kritikai jellemzéséhez. A család-történetnek – Thomas Manntól kezdve még a realista szépirodalomban is – nagy a szerepe a polgári fejlődés élethű rajzában és „hiteles” magyarázatában, de a tudós családok története bő társadalompszichológiai tényeket tárhat fel a kulturális közélet, a presztízképződés, az értékek világában zajló eszmei harcok társadalmi szerkezetéről is.

*

Az *első generáció* képviselője, *Pauler Tivadar* (1816–1886) zágrábi jogakadémiai tanár, a Pauler-ház megalapítója. Indokolt dolog ebben az időszakban „ház”-ról beszélnünk, hiszen a XIX. század végére felgyorsuló polgári fejlődés nemcsak a pénzvilágban hozza magával a bankházak felvirágzását, hanem a társadalom más területein is létrehozza a maga polgáriasabb intézményeit, melyek már csak részben hordozzák magukon a feudális társadalmi rend hagyományos jegyeit. A várurak helyébe a gyárurak lépnek – írja Jókai, a maga jóságosan megértő stílusában.

A történelemnek különös iróniája, hogy a századfordulónak kétségkívül legkonzervatívabb tudós házát az a Pauler Tivadar alapítja meg, aki mint magyarpárti zágrábi professzor, a forradalom és szabadságharc vezérének, Kossuthnak a meghívására jött fel Pestre és elfoglalta az egyetem büntetőjogi tanszékét. Annak a Virozsil Antalnak a tanszékét, aki még magyarul sem tudott. A baj ott kezdődött, mikor a forradalom veresége után, a Bach-korszakban Paulernak felelnie kellett „forradalmi” múltjáért, és el is ítélték: katedrájától megfosztották. A kormányzat rövid idő múlva felismerte, hogy Pauler az ő embere, és nem Kossuthé, és vissza is helyezték tanszékére. Karrierje 1867, a kiegyezés után ívelt meredeken felfelé, és így lett Kossuth „forradalmárából” Tisza Kálmán kabinetjében közkedvelt kultusz-, majd igazságügy-miniszter, az ókonzervatív, tudatosan jobboldali politika képviselője, aki unokájának, Pauler Ákosnak Naplója szerint „Ferenc Józsefnek is kedvenc minisztere volt”. Jogtudományi munkásságának értékét Szabó Imre székítés szűkkeblűséggel ítéli meg, elhanyagolva az ideológiai kritika kedvéért a történeti bizonyítást. De szerencsére rendelkezünk egy klasszikusnak bizonyult portréval, annak az Eötvös Károlynak a tollából, akinek ítéletében ma is joggal megbízhatunk. És ez az ítélet nem csupán személyiségrajz Pauler Tivadarról, de egyben hiteles bírálat is a századvég társadalmi, politikai és kulturális viszonyairól. Eötvös Károly, az évszázad nagy perének a hőse, a tiszzaeszlári zsidókat vérváddal gyanúsított per üldözötteinek a védelmét vállalta el, és emberfeletti munkával és fölényes jogi szakértelemmel 1883-ban sikerrel fejezte be a „Nagy Pert”, amely siker világszerte ismertté tette a nevét. A per során szembekerült Pauler Tivadarral is, akiről kiderült, hogy Kossuth forradalmának egykori híve már egészen más politikai vizeken evez, és a feudális maradványokat védő konzervatív-katolikus jobboldalra állt át, amit bátran nevezhetnénk az évszázad „Nagy Árulásának”, ami pedig nagy szó a kiegyezés utáni számos árulás közepette.

Eötvös Károly jellemzése szigorú, de hiteles és még tapintatos is, mert még szakmai és emberi mentségeket is hoz fel Pauler javára, bár ezek mit sem változtatnak a miniszter

szakmai tudatlanságán és politikai-erkölcsi jellemtelenségén. Lényeges ez a kérdés azért is, mert akárcsak a francia Dreyfus-per, a tiszaezlári per is a haladó és a reakciós erők hatalmas politikai összecsapása volt, melynek a kimenetele hosszú idők politikai-világnézeti jövőjére is kihatott, mindkét országban.

Eötvös Károly így jellemzi Pauler Tivadart, akiről máig is utca van a Vár oldalában elnevezve. (A mindenkori közélet jellemző értékrendi gyengeségére vall, hogy ez az utca nem a *filozófus* Pauler Ákosról, nem is a *tudós* Gyuláról, hanem a Ház leggyengébb és legkevésbé tiszteletre méltó tagjáról van elnevezve, mert az *miniszter* volt . . .)

„A kormány férfiainál se találhattam pártolást. Az igazságügy-miniszter maga is hitt a vérvádban. Ez *Pauler Tivadar* volt, jogtudor, jeles tudós, a budapesti egyetemen a büntető-jog tanára s tudományos író. De gyakorlati jogász sohasem volt, s elméje, *gondolkodása csak tanszékileg volt erősen kifejlődve*. A jog nemcsak tudomány, hanem élet is. Ő a jogot csak mint tudományt ismerte; – arról mint gyakorlati életről alig volt fogalma. S még ha lett volna is: akkor se avatkozott volna bele az ügybe. S nemcsak azért nem, mert maga is hitt a vérvádban, s a nagy per vádlottainak bűnösségében, hanem sokkal inkább azért nem, mert tökéletes gonddal és figyelemmel tartotta tiszteletben a maga hatáskörét is, a bíróságot is. Az ügy a bíróság kezében van. Abból azt kivenni, vagy annak vezetésébe belekapkodni, lehetetlennek vélte.” (Eötvös Károly: *A nagy per*, 2. kiad., 1905, II. köt. 93. o.)

Szomorú történelmi jellegzetessége a tiszaezlári pernek, hogy húsz évvel megelőzte a Dreyfus-per, a század másik nagy antiszemita perét. Az összefüggés nem egyszerű történetírói analógia, hanem a századvég súlyos társadalmi és eszmei harcainak olyan történelmi-szociológiai „modell”-je, amely nem jöhetett csak úgy „véletlenül” létre Magyarországon 1873-ban és Franciaországban 1894-ben. Itt is, ott is – *mutatis mutandis* – a végveszélybe került feudális társadalmi rend vívja élethalálharcát a polgárosodás nagyobb szabadságot ígérő és kívánó új rendje ellen.

A XIX. sz. vége (nálunk 1867) sorsdöntő választások elé állítja a politikai és kulturális közélet minden gondolkodó főjét, olyan társadalomtörténeti pontra, ahol „az utak elválnak”, ahol választani kell nem csupán a feudalizmus konzervativizmusa és a polgárosodás forradalmisága között, hanem még a választott úton is szembe kell nézni annak konzervatív (jobboldali) és haladó (baloldali) változatával. Ezért értékrendi, világnézeti vízválasztó Tiszaezlár és a Dreyfus-per is, és ezért csapnak oly magasra a politikai és eszmei indulatok lángjai, melyek között olyan igaz barátok kerülnek izzó gyűlölettel egymással szembe, mint Széchenyi és Wesselényi, avagy létrejönnek a gyűlöletnek olyan normálisan túli formái, ahogyan báró Kemény Zsigmond szidalmazza Kossuthot, mert az ő neve jelenti a forradalmat, és ettől retteg az uralkodó osztály minden tagja még nagyon sokáig, messze túl a századfordulón.

Pauler Tivadar tehát rossz csillagzat alatt, illetve a történelem menetének rossz „oldalán”, a konzervatív oldalon alapította a Pauler-házat, és ez a negatív vonás aztán végzetként sújtotta a családot, nem utolsósorban a „harmadik” generáció Pauler Ákosát. Pauler Tivadar szélsőséges konzervativizmusa negatív alapbeállításként – mintha csak léteznek valamiféle világnézeti genetika – öröklődik végig a három generáción, a szellemi élet mindenkori jobboldalán, antidemokratikus, forradalomellenes, antibolsevista és antiszemita törekvések súlyosan terhelő szövedékében. Éppen mert Pauler Tivadarnak ez a bátran aulikusnak és klerikálisnak nevezhető világnézete majdnem végzetessé vált 1871-ben Eötvös József halálakor, mikor rövid időre Pauler Tivadar vette át a kultusz-

miniszteri tárcát. Szerencsére 1872-ben Paulernek az igazságügyi tárcát kellett vállalnia, s így Eötvös legjobb barátja és híve, Trefort Ágoston vette át és birtokolta 1888-ig a kultuszminiszteri tárcát. Ez pedig azt jelentette, hogy ezen a döntő kultúrpolitikai poszton nem a Pauler képviselte konzervatív, forradalomellenes vonal, hanem az Eötvös József által képviselt haladó, demokratikus tartalmú liberalizmus is „versenyben maradt” a 67-et követő végküzdelemben, melyben a liberalizmus polgári, haladó ága és a feudális, antidemokratikus ága (nem egyszer Deák Ferenc tiszteletre méltó alakja mögé elbújva) folytatta az osztályharc súlyos küzdelmeit. Trefortnak ez a megjelenése a századvég kultúrpolitikájában szerencsés fordulatot jelentett a polgári szabadságesszmék további fejlődésének útján. Jelentette azt, hogy a „centralisták” táborán belül nem került végleges és végzetes hatalomra az a Kemény Zsigmond vezette, konzervatív, forradalomellenes jobbszárny, amelynek útja azután egyenesen elvezetett volna (mint ahogy – sajnos – el is vezetett) a Kossuth-gyűlölő forradalomellenességtől az ellenforradalmiságig. A már korábban Deák Körként működő Eötvös–Trefort–Lukács Móric–Szalay László-féle „bal-szárny” tovább tudott működni a klasszikus liberalizmusnak Eötvös által megfogalmazott programja szerint. És az a liberalizmus volt az, amely, szemben Pauler Tivadar vallásos antiszemitizmusával, fényes, európai hírű győzelmet tudott aratni a tiszaezlári perben, Trefort minisztersége alatt is a század végéig még meghosszabbította a haladó, antifeudális gondolkodás lehetőségeit, beleértve ebbe a politikai baloldaliság komoly kezdeményeit, egészen a polgári radikalizmusig és a szabadkőművesség és szabadgondolkodás jövőbemutató szellemi és társadalmi távlataiig.

MÁSODIK GENERÁCIÓ

Pauler Gyula (1841–1903)

A tanár-dinasztiát megalapító Pauler Tivadar eléggé problematikus szellemi és politikai örökséget hagyott utódaira a maga ókonzervatív és Habsburg-párti életművében. A forradalom Kossuth-kormányára hívta meg a pesti egyetemre, de – ezzel szöges ellentétben – végül is Ferenc József „kedvenc minisztereként” végezte életét (amint ezt Naplójegyzeteiben Pauler Ákos híven fel is jegyzi Ferenc József halála alkalmából, 1916-ban: „Nagyatyám a császárnak kedvenc minisztere volt”). Hosszú és enyhén szólva problematikus ez a lelki és politikai életpálya Kossuthtól Ferenc Józsefig.

Szerencsére a második nemzedék tudós történésze nem örökölte ennek a vészes posztfeudális örökségnek ezt a dinasztikus terhét. Nem véletlen, hogy a Trefort által létrehozott új Országos Levéltárnak ő lett első és alapító igazgatója, és az sem véletlen, hogy erre a posztra Horváth Mihály javasolta, aki éppen nem tartozott a szabadelvűek konzervatív, kiváltságokat védő jobbszárnyához.

Pauler Gyulát tudományos tehetsége és nagy történeti felkészültsége óvta meg apja reakciós, klerikális világnézetének követésétől. A magyar történetírás történetében szerencsés határozat volt az Akadémia elnökségének és közgyűlésének az az 1858-ban hozott határozata, mely szerint a magyar történettudomány szintjét fel kell emelni a fejlettebb európai országok történetírásának színvonalára, mind módszerében, mind pedig politikai-világnézeti-eszmei vonatkozásban is. Pauler Gyula nem saját karrierje érdekében, hanem benső, szakmai elhivatottságának tudatában, lelkesen ismerte fel ebben a nagyon is haladó

célkitűzésben a maga saját célkitűzését is, mint modern tudós, aki érti „a kor szavát” akkor is, ha családi, vallási kötöttségek a múlt kutatójának nagyobb adag konzervativizmust engednének is meg, mint a modernebb témák kutatóinak. Így lett – nem minden paradoxia nélkül – a Pauler-dinasztiának ez a tagja haladó, modern tudományos felfogás híve, akit hivatása a hagyományos, múltba néző látásmódra kötelezett volna minden korábbi historiográfiai korszakban (sőt, nemegyszer még későbbiben is!).

Így lett Pauler Gyula a magát pozitívizmusnak nevezett történetírói irányzat első „hivatalos” magyar képviselője, akinek életműve sokkalta jelentősebb, mint azt a szerény tudós, levéltáros mögött az eszmetörténeti köztudat mindmáig ismeri vagy pláne elismeri. Pauler Gyula életét és művét R. Várkonyi Ágnes sokat vállaló nagy munkájából (*A pozitívista történetiszemlélet a magyar történetírásban* I–II., 1973) kitűnően megismerhetjük, mert ez a nagy történetírói felelősséggel és teljességre törekvéssel megírt nagy monográfia sokkal többet tud mondani, mint amennyit szerényen, de pontosan megfogalmazott címe ígér. A mai olvasó kiderítheti e könyvből, hogy bár nálunk „pozitivisták” csupán mint a modern európai történetírás metodológiai programja létezett, ám e módszertanná redukált pozitívizmus mögött sokkalta szélesebb horizontú eszmei áramlat rejlik, amely messze a jövőbe mutat, vagyis minden, csak nem konzervatív. A tényleges és öröndetes eszmetörténeti valóság az, amit sem Várkonyi Ágnes, sem az irodalomtörténészek (azóta sem!) nem mondtak ki: hogy a nálunk felületesen „pozitívizmus”-nak nevezett törekvés nem önálló szellemi-filozófiai irányzat, hanem csak részjelensége egy sokkalta átfogóbb főáramlatnak, annak, amit liberalizmusnak, szabadelvűségnek nevezünk mind a politikai küzdelmekben, mind pedig az uralkodó eszmék terén.

Pauler Gyulát mind saját tehetsége, nand történeti művének jelentősége, valamint a valóban tudományos történetírói módszerének kialakításáért folyó eredményes küzdelme – kiemelik a dualizmus-kori történészek konzervatív, Habsburg-párti és forradalomellenes, jobboldali csoportjából, és megmutatják a „pozitívizmus” jelszava alatt küzdő tudóseyéniség mögött a szélesebb ideológiai távlatot, az Eötvös és Trefort által megfogalmazott és megvalósított klasszikus liberalizmus modern gondolati összefüggéseit. A gondolkodóknak ez a csoportja szélesre tárja kapuit a haladó nyugati polgári eszmék előtt, elősegítve ezzel a feudális társadalmi és tudati rend elleni immár elkerülhetetlen „osztályharcot”, befejezni a Magyarországon még mindig nem befejezett „szekularizációt”. Nem véletlen, hogy a századvég értelmes és művelt gondolkodói a történelemről gondolkodván valamennyien felvetik a haladás, fejlődés, forradalom, elnyomás, szabadság égetően aktuális kérdéseit, és világos, tudományosan helytálló válaszokat keresnek rájuk. Ez a komoly, modern kérdésfeltevés a „pozitivisták történetészeké”, akik merik meghirdetni és megvalósítani a polgári szabadságért folyó küzdelem programját.

Pauler Gyulának kellően még fel nem tárt tudománytörténeti jelentősége abban áll, hogy az Eötvös József-féle klasszikus liberalizmus igazi eszmei és politikai lényegét a modern, tudományos történetírás módszereivel világosan bebizonyította, súlyos csapást mérve ezzel a feudális történelemszemlélet minden dinasztikus, vallásos, nacionalista stb. irányzatosságára, mint illetéktelen beavatkozásra a tudományos vizsgálódásba. Az „igazi Eötvös” szellemi örökségének ilyen feltárására azért van szükség, mert dacára az Eötvösre vonatkozó számos – nem egyszer vaskos monográfiákban megjelenő – irodalmi és történeti publikációnak: még napjainkban is él az Eötvös-ellenes téveszme, amely szerint elméletben az egyenlőség eszméje radikális ellentétben áll a szabadság eszméjével, annak meg-

valósulásával. Ez a filozófiai és történeti vonatkozásban egyaránt téves magyarázat eltorzítja az *Uralkodó Eszmék* szerzőjének tényleges mondanivalóját, és Eötvös alakját (ki tudja miért?) a centralisták balszárnyáról át próbálja terelni a csoportnak Kemény Zsigmond vezette forradalomellenes jobbszárnyába. A tényleges valóság ezzel a csalárd hamisítással szemben az, hogy Eötvös valóban látta és becsületesen meg is fogalmazta az ellentétet szabadság és egyenlőség között, ahogyan ezt abban az időben látnia kellett minden gondolkodó embernek, aki látta az „egyenlőségi eszmék” előnyomulását a XIX. század folyamán, a francia forradalom szentháromságának modernizálódása során. Eötvös koncepciójának eredetisége azonban éppen abban áll, hogy a szabadság és egyenlőség nem egymás ellen feszülő, egymást véglegesen kizáró ellentétek, hanem voltaképpen az egyenlőség nem más, mint alkalmazott szabadságeszme: küzdelem azért, hogy a szabadságot megszerezhessék azok is, akik abból anyagi, származási, nemzeti vagy vallási stb. okokból ki vannak ma még zárva! És ugyanúgy a nemzetiségi eszme is derivált szabadságeszme: a szabadság megszerzése azok számára, akik abból nemzeti hovatartozásuk miatt vannak, vagy voltak kirekesztve.

Íme, a pozitivista programot valló történészcsoport pozitív hatása a századvég eszmei harcainak máig sem eléggé ismert összefüggéseire. Ez a hatás pedig nem egyszerűen abból ered, mintha a Pauler Gyula székfoglaló előadásán megfogalmazott program H. Spencer és A. Comte filozófiáját fogadtatta volna el a divatokra mindig hajlamos értelmiségi rétegekkel. A francia és az angol pozitivista filozófusok valóban divatosak voltak, de a magyar filozófiai életnek még a darwinizmus segítő hatása ellenére sem lettek hosszú életű, szerves befolyásolói.

Ami Pauler Gyula (és az akkori Akadémia) programjában valóban kiemelkedő: az a modern célkitűzés, hogy hazánkban az elmaradt történetírást fel kell emelni a tudomány színvonalára. Tehát nem a *pozitivizmus*, mint filozófiai irányzat, hanem egy szaktudománynak, a történelemnek modernizálási feladata, amelynek a sikere nagyon rövid idő alatt az egész magyar közgondolkodást gyökeresen megváltoztatta: a régimódi, feudális kategóriákban gondolkodó dinasztikus, kiváltságokat védő, haladásellenes, klerikális, sovíniszta stb. történelmi köztudat helyébe olyan új történetírást alapozott és teremtett meg, amely a század végén már valóban megérdemelte a modern és tudományos jelzőt. A „pozitivisták történetírás” számára a történetírás annyi, mint társadalomtörténet, a társadalom élete nem más, mint egymással küzdő osztályok harca stb.: vagyis ezek a szerény, levéltárakban szorgoskodó, de a tudományos igazságot kérlelhetetlen methodikai szigorral megkövetelő kutatók csakugyan a legmodernebb színvonalra emelték fel a magyar történetírást. És ezzel egyidőben addig nem létező, vagy csak feudális fokon művelt diszciplínák szinte automatikusan jöttek létre, megannyi olyan megkésett kutatási program, mint a szociológia, néprajz, művelődéstörténet, szociálpszichológia stb.

Tévedés lenne ezt a nagy jelentőségű tudománytörténeti fordulatot egyedül Pauler Gyula programjának vagy munkásságának tulajdonítani. De nélküle és a „történész-pozitivisták” nélkül a magyar századvég alkotó értelmiségének politikai-társadalmi köztudata nem tudott volna a még mindig ijesztően virulens feudális, haladásellenes erők béklyóiból legalább annyira kibontakozni, hogy a század végén külföldön is elismert legyen: Magyarország is modern állam lett, a polgári fejlődés előrehaladása során létrejött az új társadalmi-gazdasági rend és megindult a tudományos-kulturális életben is a vallási befolyástól való eloldódás, a szellemi elvilágiasodás, a szekularizálódás győztes folyamata.

R. Várkonyi Ágnesnek a magyar történészek pozitivista törekvéseiről írott nagyszabású, úttörő műve nyomán világosan bizonyítható, hogy a századvég Magyarországn Pauler Gyula és társai munkássága nyomán a társadalomtudományok művelése előtt sok feudális korlát leomlott és valóban európai színvonalú harc kezdődött a haladás és a konzervativizmus erői között. Pauler Gyula művei mellett szinte azonnali sikert aratott a modern, „pozitívista” irányzat két fiatal tudósának, Acsády Ignácnak és Thallóczy Lajosnak a műveiben. Ezekről a későbbi, nagyon is szigorú marxista kritika is elismerte, hogy voltaképpen megírták az Árpád-kor osztályharcainak történetét.

Várkonyi Ágnes könyvében azonban nem csupán ilyen fontos eszméi összefüggéseket találhatunk a történész-pozitivisták törekvéseinek századvégi és későbbi utóhatásáról. Várkonyi Ágnes – veszélyeztetve ezzel szövevényes művének benső szerkezetét, kellő áttekinthetőségét – arra is rámutat, a gyors tudományos siker már a magyar liberalizmus korábbi fejlődésében is előkészítést nyert, nevezetesen az Eötvös József képviselte klasszikus baloldali liberalizmusban, amely dicsőséggel vívta meg a maga antifeudális harcát. Nem véletlen egyéni kívánság [?] az, hogy Eötvös József már 1868-ban megküldi John Stuart Millnek, az *On Liberty* világhírű szerzőjének az *Uralkodó Eszmék* egy példányát abból az alkalomból, hogy a Magyar Akadémia tagjai közé választotta John Stuart Millt. Közli, hogy már az „Eszmék” megírásának kezdetén (1850) „sokban ugyanazon irányban haladtam, melyet Önnek nagy tehetsége és ereje most már sokak által elfogadtatott”. (Várkonyi, I. 195. o.)

Eötvös Józsefnek ez a hiteles megnyilatkozása világosan kapcsolja össze a klasszikus liberalizmus magyar „balszárnyát” a magukat pozitivistáknak nevező történészek antifeudális törekvéseivel és eszméivel. Nem vitás, hogy részben innen is ered az a pozitív értékelés, melyet Pauler Gyula és történész társai nyertek nemcsak a liberális „balszárny” híveitől kezdve egészen Jászi Oszkárig, és a haladás legkülönbözőbb csoportjainak köreiben és sajtójában. Ebben a szélesebb látószögben új megvilágításba kerül a centralistáknak Kemény Zsigmond vezette jobbszánya is a maga orthodox és konzervatív forradalomellenességével, ellenforradalmiságával és Kossuth-gyűlöletével. Amint Kemény kedvenc titkára és párthíve, Beksics Gusztáv írja: „a nép szellemének a forradalom szellemétől való elválasztásának nagy művét báró Kemény Zsigmond a maga nagy sikerének tekintetheté...”

Nagyon fontos történelmi fordulópontot jelentett tehát a „pozitívista” történész-csoport fellépése és munkássága a XIX. sz. végének magyar szellemi életében. Pauler Gyulának az ebben játszott szerepe nem volt látványos, de nagyon sikeres és széles körű.

A „Pauler-dinasztia” alapítója, Pauler Tivadar rossz csillagzat alatt képviselte az első generációt: jogi tudásának és politikai tevékenységének egészére rávetül Tiszaeszlár szégyenteljes árnyéka. Fiának, a történész Pauler Gyulának az érdeme, hogy a hanyatlással kezdődő dinasztiából a „tudós család” rangjára tudott felemelkedni. Anélkül, hogy a tehetségek biológista genetikáját túlbecsülnénk: a modern szociálpszichológiának annyit el kell hinnünk, hogy a családi környezetnek deriváló hatása szokott lenni éppen az ifjúságnak abban a szakaszában, amikor az egyénből személyiség válik, vagyis amikor világnézetet, értékrendet választva magának megválasztja egyben a maga hivatását is az értékek igenlésének és tagadásának lehetőségei között. Hogy a Pauler család nagyapjai negatív és apai pozitív környezethatásai miképpen jelennek meg az utód Ákos életmű-

vében, személyiségében, azt a róla alkotandó portré fogja kijelölni a családi tablón és amögött, a kor tágabb látószögű és egészen máig tartó művelődéstörténeti összefüggérendszerében.

A HARMADIK NEMZEDÉK

Pauler Ákos (1876–1933)

A kor, amelyben Pauler Ákos élt és alkotott, a megszokottnál súlyosabb ellentmondásokkal volt teljes, és ez alaposan próbára tette a századvég és a XX. századelő íróinak, művészeinek, gondolkodóinak nem csupán a tehetségét (hiszen ez minden korban egyformán mindenféle alkotás *conditio sine qua non*-ja), hanem az emberi értékek közötti helyes választás képességét is, ami már olyan személyiségformáló erő, amely nélkül sem az alkotónak, sem művének nem lehet igazi, maradandó hatása sem kortársaira, sem a hálás vagy hálátlan utókorra.

Forradalmak és ellenforradalmak, győztes vagy elvesztett háborúk, kulturális felvirágzás és lehanyatlás, vallás és ellenvallás, humanizmus és barbárság, erőszak és tolerancia – és az ellentéteknek megannyi más változata kényszerítette a századforduló gondolkodó emberét, hogy foglaljon állást az ellentétes világnézetek dzsungeljében. Ez pedig nem egyszerűen intellektuális megértés kérdése, hanem egyének és csoportok „szívvel és lélekkel”, szeretettel és gyűlölettel való odafordulása a választott értékek felé.

A kor tehát, amelyben Pauler Ákosnak kellett tudóshoz méltó választ adni a szélső ellentétekben mozgó társadalmi és eszmei harcok éleskérdéseire: a millennium körül súlyos jellempróba elé állította az írástudók személyiségét, hiszen nekik – pláne ha filozófusnak vallják magukat – nem lehet meghúzódni a félrevonulás békés sarkaiban. Tudnivaló, hogy állást nem foglalni ugyanúgy maga is már állásfoglalás, mint a harcos kiállás az egyik vagy másik oldalon. Érthető hát, hogy a korszak eszmetörténete gazdagon kínálja a kételkedő, meghasonlott, csalódott vagy eszelős személyiségek, nemegyszer pszichotikus nagy személyiségek példáját, akik nem bírták épségben elviselni a kényszerű választások paradoxáit.

A miniszter Pauler Tivadar (akinek, ne feledjük, ma is utca hirdeti Budán a „hírnevét”) kétségkívül eszménykép volt unokája, Ákos előtt, amint ez Naplójegyzeteiből hitelesen kiderül. Az is világosan kiderül ma már, hogy ez a családi eszménykép negatív, visszahúzó erejű volt a rajongó fiatal Ákos számára, hiszen gondolkodásmódjának szélsőséges, aulikus konzervativizmusa (Tiszaeszlárral kapcsolatos gyászos szereplésén túl is!) kívül rekeszti őt a magyar társadalom fejlődésének minden lehetséges változatán. Homlok-egyenest ellenkezik ezzel az apa, a tudós Pauler Gyula, mint másik eszménykép, aki a magyar szellemi élet fejlődésének olyan tényezője, aki a polgári liberalizmus széles eszmei és politikai frontjának elismerését (mint ezt láttuk) ki tudta méltán érdemelni.

A Pauler-dinasztiában igen erős volt a családi érzés, az egymáshoz való vonzódás és a „kívülállókkal” szemben való ellenszenv és elzárkózás; Pauler Ákos is jó és hű unoka volt, de ugyancsak hű fiú is: az amúgy is zárkózott, töprengő ifjú számára a két egymással szöges pszichológiai ellentétben álló családi eszményképnek súlyos belső feszültséget kellett okoznia, még akkor is (sőt éppen akkor leginkább!), ha tudatosan Pauler ezt sohasem ismerte fel. Ez a fel nem ismert s ezért soha fel nem oldott benső feszültség az

amúgy is zárkózottságra és elmagányosodásra, szélsőséges introverzióra hajló Pauler személyiségében fokozzák a „split personality”, a „homo duplex” kialakulásának veszélyét. A Pauler család tablóján, a Habsburg-párti, konzervatív nagyapa és a modern tudományosság szintjén alkotó „pozitivist”, vagyis liberális apa után úgy kell megfeszítenünk modellünk, Ákos portréját, hogy életének és művének a történeti valósághoz való viszonyát híven, bizonyítható módon tükrözze. Lévén a portréfestés mindig az emberi értékekkel bajlódó „világnézeti” feladat, ma már nem elégedhetünk meg olyan szimpla alkotáslélektannal, hogy „amilyen ember valaki, olyan a filozófiája is”. Ebből annyi igaz a portréfestő feladatát tekintve, hogy az alkotások, a művek magyarázatához segítségül kell hívnia alkotójuk életrajzát is, és megfordítva is: az alkotói életpálya emelkedése, stagnálása vagy hanyatlása is megérthetetlen a közben alkotott művek valós megértése és elmélyült értékelése, elemzése nélkül. Mert ezen a ponton majdnem visszájára fordul Shakespeare Antoniuszának pesszimista bölcsessége: a jó, mit ember alkota, éli túl őt, és a rossz az, ami sírba száll vele.

A konzervatív, haladásellenes nagyapai mintakép az, ahonnan Pauler Ákos személyiségének negatív oldalait, hibáit kell eredeztetnünk, és az új, európai tudományosságot, a modern, liberális eszméket valló, a feudális történelmi szemlélet ellen sikeresen és nagy hatással küzdő tudós apa példaképe lesz az, amely az igazán rangot adó „igazságot” állítja fia világnézetének alapértékéül oda. Pauler Ákos alkotó élete során egyiket sem tudta végérvényesen választani, az egyik családi determináló erőt sem tudta véglegesen elfogadni, de nem tudott sem a *duplex veritas*, sem a *tertium datur* önmegnyugtató kompromisszumában sem megállapodni önmagával. De hogy életművének — életének és művének — maradandó része, azaz a jó, ami túléli őt — melyik családi mintaképtől ered: az ma már az újabb művelődéstörténeti vizsgálatok összefüggérendszerében és Pauler Naplójegyzeteinek áttanulmányozása után eléggé hiteles módon felismerhető.

Mikor a XIX. század derekán a polgári Pauler *családban*, a Pauler-dinasztiává való átalakulás megkezdődik, az egész folyamat jellegét befolyásolja az alapító Tivadar konzervatív, feudális, vallásos világnézete, a régít, a hagyományosat tisztelő értékrendje, és ez voltaképpen a polgári család visszafordulása a haladás polgári, szerényebb lehetőségeitől a magasabbrendű, bár feudális jellegű arisztokrácia felé. Ha van negatív vonás Pauler Ákos gondolkodásának benső, *pro domo* fejlődésében, akkor ez nem más, mint a tudós gondolkodóhoz egyáltalán nem illő sznobizmus, az arisztokráciához való, szinte megalázkodó (de mindenképpen megalázó) és születésétől haláláig tartó vonzódás. És ez a nagyatyai örökség nem hasonlítható a Marcel Proustnál annyira mélyértelmű sznobizmushoz. Proust ugyanis az „elmúlt idő” nyomába szegődve jut el az (átstilizált) arisztokráciához, mely a múlt jelenvalóságát teszi kézzelfoghatóvá a jelenben. Pauler ezzel szemben nem menekülhet vissza a múltba, még nosztalgiát sem érezhet utána, hiszen mindkét magatartáshoz a jelen és a múlt megkülönböztetése szükségeltetik. Ám Pauler Ákos nem vágyódhat vissza a múltba, mert *benne* él: konzervativizmusa olyan fundamentális, extrém jellegű, hogy abban a változás, újítás, haladás, reform számára nincs meg a pszichológiai megértés lehetősége.

És ezzel máris szembetalálkoztunk Pauler Ákos személyiségének és *oeuvre*-jének legbensőbb ellentmondásával: hogy ti. az örök, változatlan igazságra szegezve szemét, szem elől téveszti a jelenlevő és folyton változó valóságot.

Bármennyire szokatlan és váratlan is Pauler Ákos személyiségét egyetlen jellemvonásnak elemzésén keresztül elkezdni: a portréfestésnek már ezen a fokon szólni kell róla, mert személyiségének egy olyan döntő alapvonása, amely – mint bőven látni fogjuk – mind életét, mind filozófiáját meghatározza.

Személyiségének ez a „titka” csak hiányosan írható le a lélektan, vagy akár az alkotás-lélektan szokványos fogalmainak a segítségével. Talán az egyetlen szociálpszichológia az a diszciplína, amely elfogadhatná azt a fogalmat, amellyel Pauler Ákos élményvilágát és világnézetét ma már jellemeznünk kell és lehet; „alkati”, szinte „veleszületett” konzervativizmus ez, az időérzék történelmi dimenziójának kiesése, a valóságvesztés ritka esete, amely ritkasága ellenére is jól érthető a századforduló szociálpszichológiai próbatételei, válságai közepette.

Nem véletlen, hogy Pauler Ákos életművének eddigi méltatói vagy nem látták meg, vagy nem tették szóvá világnézetének ezt a súlyos benső terhet, az elmúlás elleni harc életreszóló reménytelenségét.

A konzervativizmusnak a sznobizmusban megnyilatkozó szociálpszichológiai összefüggéseinél maradva: elsősorban is módosítanunk kell azt az idillikus és szép képet, amelyet Halasy-Nagy József, Paulernek eddig legjobb és aránylag legtárgyilagosabb portréfestője adott a szakirodalomnak 1933-ban, itt-ott némi kritikát is sejtetve a „metafizika” mibenlétéről.

„Napsütéses déli órákban – írja Halasy-Nagy – a budai bástyán sétálók között szinte mindennap ott lehetett látni egy rendszeresen feketébe öltözött zömök, papos megjelenésű férfiút, aki széles karimájú kalapja alatt nem nézve sem jobbra, sem balra, szemmel láthatóan elgondolkozva, magába merülten sétált a sokaság soraiban . . .”

Ma is egyetérték a kép hangulatával, mert Pauler alakját olyan szeretettel idézi vissza, amelyet rajta kívül sokan éreztek azok közül, akik mesterüknek tekintették.

De hogy ennek ellenére, korrigálnunk kell a kép kontúrjait, arra kötelezi a biográfust az azóta tágult történelmi távlat és magának Paulernek az azóta megismerhetett Naplójegyzetei: megannyi szilárdabb, objektívabb támpont a gondolkodó életművének megértéséhez, érdemeinek felismeréséhez és elismeréséhez.

Ezért tehát nem csupán a (joggal) hálás tanítvány szemével kell (bármily szívesen is) látnunk Pauler alakját a Bástya-sétányon, de látnunk kell magát ezt a „helyszínt” is, ezúttal Márai Sándornak, a kiváló és realista regényírónak a tárgyilagos, objektív szemüvegén át.

„A Várban lakni világnézet” – írja Márai 1961-ben (*Válás Budán*). „A Várban lakni” finom dolog volt azok számára is, akiknek apja száz év előtt nem volt gróf, vagy suszter a Várban; finom s kissé erőszakolt állapot, . . . s ebben a világnézetben végül mind találkoztak, akik a keskeny utcák dohos házait lakták, a grófok, az albréleti szobák duplaelőneves hivatalnokai, az itt rekedt bugarisság s az előkelő, jórészt katolizált zsidóság, amely életformájában zörejtelenül és tökéletesen utánozta le a paloták lakóinak különbségeit. Hősünk ismerte ezt a negyed, minden reggel elsétált a budai várbástyán, ismerte a gesztenyefákat, s lenn a mélyben, a bástyák és paloták alatt feudális hűséggel és szerénységgel meghúzóódó polgári negyed pár képét; ismert sok házat itt a Várban, ismert néhány gyermekarcot a Bástya-sétányon, a nurse-ök batárszerű gyermekkocsikban tolták a fiatal grófokat és grófnőket, s vigyáztak, hogy a Krisztina-negyed feltolakodott proligyerekeivel ne keveredjenek.”

Ez hát a művészi szemmel látott Bástyá-sétány, és ilyen a Várnegyed szociográfiája . . .

Ami Pauler Ákos sétáinak jellegét illeti, azt saját Naplója lényegesen másnak dokumentálja, mint a Halasy-Nagy által hűséggel megrajzolt kép a magányosan gondolataiba mélyedt bölcsről, aki legfeljebb egy-egy tudós kollégával cserélt eszmét. Annyi igaz, hogy pl. Petz Gedeon, a nagynevű indogermanista professzor valóban gyakori sétapartnere volt. Ezt azonban csak a kép teljessége és hűsége miatt kell a ma véletlenül még életben levő ritka szemtanúnak feljegyeznie, mert a két feketébe öltözött férfialak a Sétány jellegzetes, állandó figurája volt: a Wagner hőseire emlékeztető, germán óriásnak tűnő Petz Gedeon és az alacsony, kissé már gömbölyödő Pauler Ákos alakja olyan kettős volt, mint egy akadémikus Don Quijote és Sancho Panza, azzal a különbséggel, hogy a kis kövér volt Don Quijote és a nagy magas Sancho Panza . . .

Pauler Naplójából krónikaszerű pontossággal kiderül, hogy számára a Bástyá egyrészt az Idő múlásával szembeszegülő Tér makacs marandóságát jelentette, amit naponta meg kellett tapasztalnia, de túl ezen jelentette a Várnegyedben még továbbbővülő arisztokráciával való rendszeres találkozás ígéretes lehetőségét is. Kézfogás és néhány szó beszélgetés egy valóságos, még élő Hohenlohe herceggel, Esterházy Mária hercegnővel, gróf Mikes János szombathelyi püspökkel, aki IV. Károly király első visszatérési kísérletének szervezője [volt], akinél öfelsége Szombathelyen megszállt kalandos útjának elején, s néha feltűnt Bethlen István gróf is, ritkábban gróf Teleki Pál is stb. A legrendszerezesebb, egyben a legvégetesebb sétáló azonban gróf Zichy Rafaelné őrgróf Pallavicini Edina volt, Mussolini első magyarra fordítója, egyben a „keresztény kurzus”-nak legártalmasabb kultúrpolitikusa, aki a legkülönbözőbb szövetségekben, szervezetekben, folyóiratokban ájtatos katolicizmussával, kegyes irredentizmusával agitált minden ellen, ami a magyar értelmiség haladó és európai világnézetét képviselte. Ezzel az eszmei fondorlattal élve nem egy valóban kiváló, sőt alkotó egyéniséget, tudóst és író (ha csak ideig-óráig is) sikerült a kultúrpolitika jobboldalára, a *Napkelet* táborába vonnia, olyan rangos elméket is, mint Szekfű Gyula, Horváth János, Németh László.

Ezek közé tartozott Pauler Ákos is. Hogy hová vezetett az út, melyben a Budavári Magyar Asszonyok Szövetsége és a 20-as évek elején gomba módra szaporodó egyéb jobboldali szövetségek, vérszövetségek, ébredő magyarok egyesülete haladott: azt Pauler, a feudális múltban élő, a jelen politikájában teljesen igénytelen és tájékozatlan, naiv tudós nem sejthette. Ez személyiségének egyik nagyon súlyos negatív vonása, és vétenénk a filozófust és történészt egyformán kötelező igazság ellen, ha ezt, személyiségének, egész alakjának vitathatatlan érdemei, tehetsége kedvéért egyszerűen elhallgatnánk. Budavár és a Bástyá-sétány története és egészének megítélése már a történeszek feladata és túlmutat a magyar filozófia történetén. Jelen összefüggésben a fontossága az, hogy a Paulerdinasztia harmadik nemzedékének társadalmi-világnézeti atmoszférája miként determinálja a régi feudális rend világában elzárkózó filozófus életművét.

Pauler Ákos szélsőséges mértékben zárkózott, introvertált személyiségének megértéséhez meg kell ismernünk azt a különleges elhárító mechanizmust, mellyel ő – részben tudva, de főképp öntudatlanul – védekezett az ellen, hogy felépített benső, zárt, imaginárius világát külső zavaró tényezők, a valóságban végbemenő változások megbolygassák. Ez az elhárító mechanizmus nem a változások egy-egy esetének konkrét tagadása volt, hanem – filozófushoz illő módon – általában való megtagadása *minden* változásnak azáltal, hogy magát az *Időt* tagadja meg és csak az időtlent hajlandó (és képes) tudatvilágába befogadni.

Vannak gondolkodók, akik a valóság előtt a remélt szebb világért a jövő még nem létező földjére menekülnek; ezek a jól ismert utópisták. Pauler úgy védekezik eszmei világának változása ellen, hogy magát az Időt, minden változás létrejöttének fizikai és gondolati előfeltételét nem hajlandó „tudomásul venni”, s így teremt meg a maga számára olyan külön világot, melyet az *Utópia* mintájára „U-Khroniá”-nak, Soha-Országnak kellene neveznünk. Az így elképzelt Időtlenység persze nem új vívmány, hiszen a gondolkodás és világnézet történetében eddig is sok változata merült már fel, és ismerik a pszichológusok és pszichiáterek is, akik tudják, hogy az időérzék tartós zavarai nem csupán a mindennapi életben jelentenek kisebb és múló zavarokat (amint azt S. Freud *A mindennapi élet pszichopatológiájában* leírta), hanem mint krónikus időszemléleti tudatállapotok, már a személyiség egészét megváltoztató világnézeti meghatározókként hatnak, különösen, ha írók, gondolkodók vagy filozófusok tudatában lépnek fel, és rajta keresztül válnak a közgondolkodás, a társadalmi tudat továbbható tényezőivé.

A személyiségnek az Idő elvesztésével járó illetően bezárkózó, elhárító mechanizmusa Pauler Ákosnak mind emberi, hétköznapi, mind tudományos pályafutására végig jellemző. Maga jegyzi fel, hogy már kora gyermekora óta nehezen tudott változtatni a jelentéktelen dolgokhoz való viszonyán is: a kapott cukrot pl. nem ette meg azonnal (ahogy a gyermekek ösztönösen teszik), hanem egy részét félretette, hogy „még maradjon”. megszokott kalapjától, ruhadarabjaitól csak nagy nehezen tudott megválni, mint ezt egy rajongó életírója (Szkladányi Mária) feljegyzi róla. Az idő elvesztésében álló ilyen elhárító mechanizmus azután beépül egész tudatvilágába: a minden változástól való illetően félelem alkati személyiségjeggyé rögződik és teszi Paulert úgyszólván „született konzervatívvá”, aki mindenben a megmaradót, az addig voltat, az „időtlen”, az örököt, halhatatlant keresi és vallja. Ennek logikus, jól ismert pszichológiai következménye az, hogy a mindezzel szembenálló értékeket ellenségesnek érzi és tagadja. Mivel pedig a valóságnak egyik *sui generis* adottsága a folytonos *változás*: aki a maga külön világából a változások lehetőségét az Idővel együtt kizárja, ezzel magát a valóságot is kizárja gondolkodásából. Pauler eleve gyanakvással tekint mindenre, ami a változás kategóriájában jön létre, legyen az fizikai vagy eszmei jelenség: újítás (szemben a hagyománnyal), fejlődés, forradalom; mindaz, amit lehetőleg semleges címszóval baloldali, haladó gondolkodásnak, eszmeáramlatnak lehet nevezni. Bár filozófusnál (hivatásos gondolkodónál) ez nem *teljes egészében* negatív jelenség, hiszen a hagyományhoz való ragaszkodás nem mindig retrográd dolog, amint hogy az újítás, reform, forradalom sem mindig és feltétlenül szolgál az embereknek és gondolkodásuknak a javára.

Amint azonban éppen ezekben a végső értékrendi kérdésekben és éppen az igazi filozófustól el kellene várnunk: hogy ne álljon szektás vagy orthodox módon az ellentétek harcának egyik vagy másik oldalára mindaddig, míg az ellenfél minden tényleges érvét meg nem cáfolta (vagy ő, vagy a történelem).

Sajnálatos, hogy Paulert időtudatának alkati zavara arra kényszeríti, hogy gondolkodásában egyértelműen a hagyomány, a változatlanság „pártjára” álljon, s ezzel elzárja magát attól a választási lehetőségtől, amely a konzervatív filozófusnak is, éppen filozófus-léte és gondolkodása alapján, klasszikus módon rendelkezésére áll: az, amit a latin jogi gondolkodás „*audiatur et altera pars*”-ként ír elő, s amit még a skolasztika is elfogad Aquinói Tamásnál, aki a bírókhoz írt *Summájában* ugyanezt fogalmazza meg: *audi et alteram partem*.

Több mint sajnálatos: voltaképpen tragikus tény az, hogy Pauler Ákos ilyen alapos klasszikus és filozófiai műveltsége ellenére sem vette észre azt az aranyhidat, melyet a klasszikus filozófia még középkori formájában is kínál mindazoknak, akik a hagyomány vagy újítás, béke vagy harc, szeretet vagy gyűlölet végzetes alternatívájára humanista megoldást akarnak találni a maguk és koruk értékrendi zűrzavarában.

A változatlan, örökké érvényes értékek világára magát egyre inkább beállító (és korlátozó) Pauler Ákosnak egyre inkább monista és ezért orthodox idealistává kellett válnia, aki mindenben az abszolútumot, a végsőt, az abszolútumot kereste, és gondolkodásán egyre inkább az „időfeletti” dolgok, az örök értékek, az anyagi világ változásaitól mentesülő „szellemi”, eszmei dolgok váltak egyeduralkodóvá.

Mint a logika minden klasszikus és – akkor – modern irodalmát és problematikáját vitathatatlanul jól ismerő és értő „specialistájának” sokszor és elmélyülten kellett szembenéznie a „harmadik út”, a „tertium datur” alapkérdésével, az ellentmondás, az azonosság, a közép kizárásának igen nehéz, paradoxáival fenyegető problémájával. Sajnálatos módon nem vette észre, a *principium exclusi medii vel tertii* logikai vonatkozásain túl, az itt rejlő nem-logikai, hanem etikai, emberi, lélektani összefüggéseket és lehetőségeket, melyek a *tertium datur*-nak igazán etikai és humanista jelentőséget tudnak adni, túl a logika és minden kategorikus orthodoxia Kierkegaard-féle „Vagy–vagy”-án.

A Kierkegaard-féle egzisztencialista filozófiára és hirdetőjére való hivatkozás itt nem csak azért van helyén, mert a minőségnek, személyiségnek, értékrendnek, világnézetnek mérésénél az exakt tudományosság minden szándéka mellett is analógiákra vagyunk utalva, mert minőséget mérhetünk (mérhetünk össze), ha ez egyáltalán lehetséges. A módszertan még akkor is erre kényszeríti a társadalomtudományok minden művelőjét, [ha, ahogyan azt] egy szellemes francia gondolkodó klasszikus módon megfogalmazta, az analógia nem más, mint a logika területére tévedt emberi aljasság! Mind a hasonlóságok, mind a különbségek miatt fontossága van annak, hogy a két vallásos filozófus személyiségét és tanítását egybevessük.

Mind Pauler, mind Kierkegaard a *tertium non datur* álláspontján állnak; a valósághoz való viszonyuk, más-más okokból, bizonytalanra vált; valami szilárd talajt, bizonyosságot keresve mindketten a vallás maradátságában bíznak. Kierkegaard-nak a vallás nem ad megnyugvást. Merev „vagy–vagy” dualizmusa olyan rigorózus, hogy vallási életébe és felfogásába is behatol: a vallás egyik nap felemeli és megnyugvást ad az elidegenült, magánnyal vívódó hívőnek, a következő napon pedig önmaga bűnösségére, halálra-szántságára döbbsenti rá, és még mélyebb aggódásba (Angst), létbizonytalanságba taszítja. Ilyen napokon Kierkegaard az objektív, isteni, szilárd bizonyosság helyett csupasz, magányos önmagára talál, s ezt a kétségbeesést magányt filozófiájába is átvetíti: „az igazság a szubjektivitás”. Ezzel pedig egy csapásra átlép a vallás objektív idealizmusának területéről a vallástalanok szubjektív idealizmusának tiltott területére.

Ezen a ponton válik fontossá a vallásnak a filozófiához való viszonyát összehasonlító módon szóvá tenni: nem holmi pszichológiai „káderezés” céljából, hanem mert a vallás és tudomány viszonya mindenképpen filozófiai alapkérdés, lévén, hogy a társadalmi tudatformák és a személyes világnézet jelenségeinek bonyolult összefüggésrendszerében a kettő egymással igen közeli szomszédságban funkcionál. A filozófia története „duplex veritas” (kettős igazság) néven próbált megküzdeni, ezzel a problémával, több-kevesebb sikerrel, de mindig a gondolkodókra valló jellegzetességgel.

Ebben a vonatkozásban Pauler számára ez a kérdés mindig égető volt, de ezt – mint általában a „kényes kérdéseket” – nem feszegette: számára és szerinte a hitnek abszolút prioritása van a tudomány előtt. Ez volt életének egyik legnagyobb paradoxona, önellentmondása, nem csupán a szónak pszichológiai, de „szakmai”, filozófiai vonatkozásában is. A kérdésnek az ad (külön filozófiatörténeti) fontosságot, hogy egyenest beletorkollik a feudalizmus és kapitalizmus döntő összecsapásának eszmei küzdelmeibe, mint a gondolkodás szekularizációjának, elvilágiasodásának jól ismert és kikerülhetetlen történelmi törvényszerűsége.

Az idő-kategória zavarával kapcsolatban, ennek a hamis történelmi tudatot előidéző hatásnak klasszikus modellje volt Don Quijote is, aki ugyancsak egy megrendítő társadalmi-történelmi korszakváltásnak a szenvedő hőse, aki világának összeomlása ellen azzal próbált védekezni, hogy nem vett tudomást róla. Az Unamuno által elemzett quijotizmusnak a lényege az, hogy valaki, eszmei és eszményi világának összeomlása után is, a többé már nem érvényes eszmények szerint próbál továbbra is élni, sőt harcolni: a ragyogó, felszabadító győzelmét ünneplő reneszánsz, reformáció és humanizmus közepette mint „Európa kóbor lovagja” kíván élni a középkor lovagvilágának – egykor nemes – eszményei szerint.

A Pauler Ákos időzavarából származó konzervativizmus lényege más. Bármennyire is elidegenült a jelenlevő világ újdonsült változásaitól, mégsem vágyik a régi, feudális világba vissza, hiszen változatlanul *benne él*. Hogy mindez csak illúzió árán lehetséges, csak a *jelen* valóság öröknek hitt eszméjéért való aszketikus feláldozása árán: ez Pauler személyiségének sajátos paradoxona.

Sok a hasonlóság Paulernak az ellenséges valósággal szemben kiépített védekező idealizmusa és a vallásosság kóbor lovagjának quijotizmusa között. De Pauler változás-ellenessége oly radikálisan zárja ki minden változás lehetőségét az örökké változatlan, abszolút, végső eszmékkel és igazságokkal szemben, hogy ez a kritikátlan, lelkes hit a változatlanban több ponton túllendíti a filozófust hit és tudomány ősi határvonalán. Nem az a lényeges ezen a ponton, hogy rámutassunk konzervativizmusának negatív tartalmára, annak elméleti és etikai-politikai hibáira – egyes műveinek értékelésénél kell majd figyelembe venni és kritikai szemmel elemezni –, hanem hogy személyiségének ezt az alapvető, életét és alkotásait mindvégig legmélyebben meghatározó érzelmi-indulati-világnézeti benső intim központját tudjuk hiteles adatok és gondolatok alapján meghatározni.

Nem vitás, hogy minden magányos, elidegenült idealista filozófus az illúziók világában kényszerül élni, legalábbis a filozófia eddigi történetének és – a pszichiátriának (!) tanúsága szerint. Aki a maga benső világát oly módon rendezi be, hogy öröknek vélt vagy hitt igazságok, értékek terén minden változás lehetősége (legalábbis elvben!) ki legyen rekesztve: annak saját tekintetét mindenben a legjobb, az optimális, a „tisztta”, az örök dolgokra kell vetnie. Ez a gondolat minden idealizmusnak alapvető követelménye filozófiában, vallásban, értékrendben egyaránt. Az ilyen optimizmus mindig maximalizmus is: olyan személyiség életformája, aki mindenben a legjobbra, a teljesre, a tökéletesre törekszik.

Minden idealizmusnak ez az alapképlete nem a vallásos középkor isteneszményéből ered, hanem annál sokkal régebbi, klasszikusan görög maradvány. Még csak nem is a skolasztika által „megkeresztelt” Arisztotelész filozófiájából, hanem magától Platóntól, az ideák örök világának megalkotójától. Szerinte a világ lényege az örök, változás nélküli

eszmái világ (τόπος ὑπερϋφανιος) világfeletti világ felé való vágyódás és törekvés, végső soron az istenséghez való hasonulás (ὁμοίωσις τῷ θεῷ). Ez a gondolat nem csupán a vallási tanokban megfogalmazott teológiai tételekben él mindmáig tovább, nem csupán a miszticizmusban vagy a szektás hiedelmekben van ma is jelen, de az idealizmusnak minden más változatában megnyilvánul, nem utolsósorban azokban az idealista filozófiákban, amelyek Platón „két világ” elméletétől elkalandoznak az egzisztencializmus vagy más irracionalista filozófiák tájai felé, amelyek szintén ellenségesen tekintenek az időben végbenemő minden változásra, újra, bizonytalanra, haladóra, rendbontóra.

A liberális, polgári Lübeck sok tekintetben távol esik Königsbergtől, de Thomas Mann van annyira német, hogy megvédje a kanti rigorizmus Tér–Idő szemléletét a quijotista anakronizmus vagy utópizmus időbomlasztó hatása ellen: a „tér megköveteli a maga idejét. Régi érzésem, hogy van abban valami bűnös elbizakodottság, ha a tért egészben vagy részben megfosztjuk egy dimenziótól, vagyis a vele természetszerűen kapcsolódó időtől.” (Thomas Mann: „Hajóúton Don Quijotével”, *Válogatott tanulmányok*, 1963, 251–252. o.) Vagy amint Prohászka Lajos (Pauler Ákos legértőbb és legműveltebb tanítványa) idézi magát a quijotizmus névadóját, Miguel Unamunót: „Don Quijote sóvárgása az elérhetetlenért, a kézzelfoghatatlanért, az ő heroikus elszigeteltsége, az ő aszketizmusa . . . él még ma is. . . . a középkori léleknek a nyugati liberális-tudományos kultúrával szemben való makacs, a kétségbeesés erejével és elszántságával vívott küzdelme ez a quijotizmus, vagy ahogy Unamuno egy helyütt mondja: a vallásos érzésnek kóbor lovagsága.” (Prohászka Lajos: *A vándor és a bújdosó*, 1941, 44. o.)

Abban az általánosabb összefüggésben, hogy a századforduló gondolkodásában mennyire égetővé vált a múlt idő, a változás, haladás, hanyatlás problémája: megérdemli a figyelmet az a sajátos, eredeti elhárító-konzerváló mechanizmus, ahogyan Pauler Ákos mind életében, mind műveiben következetesen megkísérli kimenteni a maga világát az ellenséges változások támadásai, betörései ellen. A maga benső világában felépít egy olyan valóságfeletti, fensőbbrendű világot, melynek biztonságára támaszkodva igaznak hiszi azt a lehetőséget, hogy „felülről nézve” ne vegyen tudomást semmiről, ami kellemetlen és ellenséges a maga saját értékrendszeri „örök kategóriáinak” alapjáról nézve.

Fontos ezeknek a pszichológiai (sőt pszichiátriai) részleteknek az elemzése azért, mert filozófus esetében a bonyolult személyiség benső ellentmondásai, rejtőzködő életvitelének irányváltoztatásai, ill. makacs elzárkózása minden változtatástól: messzemenően kihatnak alkotásaik tartalmára, tudományos színvonaluk minőségére is. És mindez lényegesen érinti Pauler életművének helyét abban a szélesebb tablóban, melyet az európai gondolkodás XIX–XX. századi összehasonlító történetének nevezhetnénk, és amely nem mellőzhető rendszerének a magyar fejlődésben betöltött hiteles szerepét illetőleg sem.

A szélsőségesen introvertált, önmagába zárkozó életforma filozófusok körében másként, mégpedig enyhébben ítélandó meg, mint a társadalom és műveltség egyéb képviselőinek esetében. Ez az extrém befelé fordulás Pauler esetében is okkal tekinthető a filozófus „szakmai betegségének”, az ókori szkeptikus bölcsekedés XX. századi példájának. Ez a bölcesség a „Rejtőzve élj!” axiómája (λαθὲ βίωσας), a szemlélődő, quietista, passzív életfilozófia normája; a változás, a változtatás ennek az életformának éppen nem kedvelt tevékenysége. Az a körülmény, hogy a gondolkodó a változó valóság mögött mindig annak változatlan *lényegét* igyekszik megtalálni: mindig magával hordja minden idealizmus alapveszélyét, a valóságtól való elszakadás lehetőségét. Az eszmék, eszmények

keletkezése az absztrakció, a valóságtól való elvonatkoztatás normális, hétköznapi útját járja, és az eszmék éppen ezért mindig is visszavezethetők a valósághoz, melyből a gondolkodó *absztrahálta* őket. A gondolkodási zavar, a téves eszme, rögeszme akkor jó létre, ha a konkrét valóság és az absztrakt „lényeg” egymástól elszakad, és kettős világ jön létre, dualista világkép, mely a valóságban mindig meglevő ellentéteket nem tudja megérteni és feloldani, hanem vagy hordozza sorsszerűként azoknak a terhét, vagy álmegoldások (elfojtás, túlkompenzálás, illuzionizmus stb.) útján próbál velük békésen együtt élni.

Minden idealizmus hajlik a világ megkettőzésére, s adott körülmények között kedvező pszichés táptalaja annak a személyiség-változatnak, melyet az újabb személyiséglélektan „split personality”-nek (hasadt személyiségnek) nevez.

Az a benső világ, amelyet Pauler Ákos magának élete során és műveinek megalkotása közben kialakított: a változatlanság, az „örök értékek”, a legfelsőbb eszmék és eszmények világa, melyhez képest a ténylegesen létező valóság csak alsóbbrendű, hétköznapi, folyton változó, bizonytalan és kaotikus eseményhalmaz. Az idealista világlátásnak ez a szélsőséges változata annyira „bezárójelezi” a külvilágot, hogy sok vonatkozásban már nem is lehetne „objektív” idealizmusnak nevezni, annyira zárva marad előtte az objektív világ, és elgondolója fogva marad önmaga benső korlátainak szubjektív, illuzionista álvalóságában. Paradox lélektani folyamat ez, mely állandóan azzal fenyegeti a maga abszolútumaiban vakon hívó és bizakodó szubjektumot, hogy nem látja többé azt a „relatív” világot, amelyhez képest a maga eszméi tényleg felsőbbrendűek, abszolútumok. Világnézete ekkor menthetetlenül átcsap az objektív idealizmusból a szubjektív idealizmusba, sőt veszélyesen közel kerül annak leginkább védhetetlen, abszolút formájához: a szolipszizmushoz, mely szerint semmi sem létezik, csak egyedül a gondolkodó önmaga (solus ipse), vagy ahogyan Schopenhauer megfogalmazta: a Világ az én képzetem (die Welt ist meine Vorstellung). És ez a filozófiai, világnézeti pozíció igen közel kerül a már megidézett Kierkegaard szélsőséges idealizmusához, mely páros napokon optimista és istenhívő, páratlan napokon pedig istentagadó, pesszimista, a nihilizmus kétségbeejtő magányába zárkózó. Mintha csak a korabeli pszichiátria cirkuláris elmezavar (psychosis maniaco-depressiva) modelljét kívánta volna az elmegyógyászati tankönyvek számára megalkotni.

A maga „külön világa”, ahová Pauler Ákos élete során egyre inkább bezárkózott, nem véletlenül idézi fel Kierkegaard alakját, akinek illuzionizmusa szerint a „szubjektivitás az igazság”, és nem véletlenül analóg a Cervantes-féle quijotizmus illuzionizmusával: „... a létező világ *visszatükrözi* az igazságok örök világát... ... a változó létező világ fölött áll az örök igazságok, vagyis az ideák mozdulatlan örök világa”. (Pauler: *Logika*, 1925, 18. o.)

Pauler Ákos zárt benső világának, az ő „menekülő életének” adequat megértéséhez jól át kell gondolnunk (és át is kell éreznünk) annak a változásnak a méreteit, amelyeken a századforduló minden gondolkodójának át kellett esnie, ha csak nem építette fel önmaga körül a változatlanyságnak egy olyan elhárító mechanizmusát, amely – akár a valóságvesztés árán is – megkíméli alkalmazóját a fájdalmas változások tudomásulvételétől.

Az ösközösség felbomlása óta az emberiség számos, többé vagy kevésbé radikális változáson ment át és ezt mind el kellett viselnie az adott kor gyermekeinek. Nem divatos történetfilozófiai spekuláció az, ha (függetlenül O. Spengler vagy L. Frobenius irracionalista, tudománytalan pesszimizmusától) [azt állítjuk]: az 1900-as századforduló értel-

mes gondolkodóinak, íróinak a számára lényegesen nagyobb változást hozott, mint az egész addigi történelem megannyi válsága, forradalma, krízise. Amíg ugyanis a korábbi korszakváltásokban „csupán” a különböző társadalmi rendszereket (formációkat) váltotta fel egy másik, egy újabb, relatíve szabadabb, jobb társadalmi rend – addig a feudális társadalmi rendnek a XV–XVI. században megkezdődő felbomlása nem csupán a kizsákmányolás feudális rendjének összeomlása volt a kizsákmányolás polgári formájának csapásai alatt, de ez a hatalmas változás kezdettől fogva méhében hordozta a minden kizsákmányolástól mentes, szabad emberi társadalom lehetőségeit és ígértétét is.

A századforduló emberének életében tehát egy addig soha nem látott méretű, radikális változás ment végbe, amikor az európai népek gazdasági rendjében, társadalmi szerkezetében és gondolkodásmódjában mindennek meg kellett változnia, ami addig – a feudalizmus világában – szilárd, biztonságos, szent volt – legalábbis a mindenkori uralkodó osztály számára.

A kapitalista gazdaság talaján rohamosan fejlődő polgárrá válás mindenki számára felteszi a választás kérdését: a változás, a fejlődés, az új eszmék világát teszi a magáévá, azzal érzi-e magát azonosnak, avagy szorosan kötődik a változatlanhoz, a hagyományoshoz, a vallás által is védett feudálishoz?

Nyugat-Európában [. . .]

MÁTRAI LÁSZLÓ TERVEZETT PAULER-TANULMÁNYÁNAK VÁZLATA

1. *Tabló és portré*

Pauler Ákos portréjának helye a századelő magyar filozófiájának tablóján

2. *Három nemzedék*

- a) Pauler Tivadar miniszter
- b) Pauler Gyula történész
- c) Pauler Ákos filozófus

3. *Pauler fil. munkái*

- a) Iskolás, kath. fil. tört.
- b) Természettudományos kezdetek (Bécs, Lipcse, Párizs)
- c) Kantianizmus
- d) „Pozitivizmus” és szociológia
- e) „Az utak elválnak”
- f) Objektívizmuson át az „Abszolútum”-ig (Husserl, Meinong, Russell, Math.)
- g) Szubjektum és objektum a Monarchiában – Osztrák párhuzamok, kath. befolyások itt és ott

4. *Műveinek hatása*

5. *A Pauler-iskola a magyar szellemi életben*

[A „Math.” rövidítés minden bizonnyal a Russell–Whitehead-féle *Principia Mathematica*-ra utal.]

MÁTRAI LÁSZLÓ MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA

1. A naturalista és a realista regény. I–II., Az Erő. . . évf. 1926. 3. sz. 25–26. o., 4. sz. 17–19. o.
2. Robinson, Don Quijote és Gulliver. I–II. rész, Az Erő. X. évf. 1927. 8. sz. 26–27. o., II. rész 9. sz. 26–28. o.
3. Az irodalomtudomány és a mai német filozófia, Minerva. 12. évf. 1930. 279–288. o.
4. Paul Häberlin: Allgemeine Aesthetik. (Recenzió.), Athenaeum. 1931. 17. köt. 121–123. o.
5. A jelenkori esztétika főirányai, Pfeifer F., Bp. 1931. 85, 1 o. (?)
6. Hartmann, Nicolai: Zum Problem der Realitätsgegebenheit, Athenaeum. 1932. 18. köt. 115–117. o.

7. Nicolai Hartmann, Athenaeum. 1932. 18. köt. 242–246. o.
8. Nietzsche jelentősége korunk filozófiai gondolkodásában, klny. Athenaeum. 1933. 1–3. füzet 14. o.
9. Pauler történet szemlélete, Athenaeum. 1933. 19. köt. 340–345. o.
10. A zseni és a kultúra, Athenaeum. 1934. 20. köt. 52–59. o.
11. A filozófia romantikus hagyománya (Dilthey születésének 100. évfordulójára), Apollo. I. évf. 1935. 28–31. o.
12. Humanizmus és romantika, Apollo. I. évf. 1935. 117–118. o.
13. Magyar újromantika, Apollo. I. évf. 1935. 452–455. o.
14. Szellem-történet és egzisztenciális filozófia, Athenaeum. 1935. 21. köt. 57–70. o.
15. Erasmus (Halálának 400. évfordulójára), Athenaeum. 1935. 22. köt. 218–220. o.
16. Erasmus, Magyar Szemle. 1936. 28. köt. 351–360. o.
17. A harmadik Thomas Mann. Adalékok korunk nihil-élményéhez, Protestáns Szemle. 45. évf. 1936. 336–340. o.
18. Társadalmi betegségek. A polgárság krízise, Magyar Szemle. 1937. 3. köt. 345–352. o.
19. Esztétikai kongresszus, Athenaeum. 1937. 23. köt. 287–290. o.
20. Az új idealista világkép akadályai, Napkelet. 16. évf. 1938. 1. sz. 219–227. o.
21. Humanizmus. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. 1938. nov. 8-án, Athenaeum. 1938. 24. köt. 224–235. o.
22. Modern gondolkodás, A Magyar Szemle Társaság, Bp. 1938. 80 o.
23. Babits Mihály: Keresztül-kasul az életemen, Kelet Népe. 1939. 5. sz. 320–321. o.
24. Sorokin történetfilozófiája, Athenaeum. 1939. 25. köt. 333–343. o.
25. Rothacker Erik: A filozófiatörténet és szellem-történet (Fordította: Mátrai László), Egyetemi Ny., Bp. 1939. 22. o., klny. Athenaeum. 1939. 4. füzet.
26. Irodalom – műalkotás, Diárium. 1940. 200–202. o.
27. Élmény és mű, Egyetemi Ny., Bp. 1940. 200 o.
28. A filozófus. In: Babits emlékkönyv, Nyugat Kiadó és Irodalmi R. T. kiadása, Bp. 1941. 26–28. o.
29. A filozófia története. A Magyar Filozófiai Társaság vitája. 1941. május 6-án, Athenaeum. 1941. 27. köt. 423–441. o.
30. „Mi a magyar?” Szekfű Gyula c. mű méltatása, Magyar Szemle. 1941. 38. köt. 122–127. o.
31. Kultúra és pathológia, Pannonia. 6. évf. 1941. 273–286. o.
32. Henri Bergson. 1859–1941, Nyugat. 34. évf. 1941. 41–43. o.
33. Tudomány és irodalom, Magyar Csillag. 2. évf. 1942. 2. sz. 102–105. o.
34. A kolozsvári egyetem és az európai Erdély Magyar Egyeteme, 1942. 187–206. o.
35. Kultúr-filozófia. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. 1942. május 5-én, Athenaeum. 1942. 28. köt. 417–440. o.
36. A klasszicizmus, Ezüstkör. 1943. március (1. sz.), 1–9. o.
37. A tudomány és a magyar jellem szerepe a magyar jövőben, Újság. 1943. jan., 3. sz. 8. o. – Magyar sorskérdések az 1943-as újesztendő alkalmából.
38. Szekfű Gyula: Állam és nemzet. Tanulmányok a nemzetiségi kérdésről, Századok. 1943. 444–445. o.
39. Ferdinándy Mihály: Az istenkeresők, Századok. 1943. 470–471. o.
40. Előszó. Eötvös József báró: Magyarország 1514-ben, Bevezette: Mátrai László, Ardó Kk., Bp. 1943. 5–26. o. (Magyar századok. 9.)
41. Jellemtan (Karakterológia), Orsz. Közokt. Tanács, Bp. 1943. 155. o. mell. [Nemzetnevelők könyvtára.]
42. Vatai László: A szubjektív életérzés filozófiája, Protestáns Szemle. 1943. 152–153. o.
43. Zakariás G. Sándor–Lestyán Sándor: A kétezer éves Budapest, Budapest. 1945. 1. sz. 33. o.
44. Kárpáti Aurél: A nyolcadik pohár. Régi kövek, régi emberek. Egy pesti regény, Budapest. 1945. 2. sz. 75. o.
45. Az író és a város (Karinthy), Budapest. 1945. 3. sz. 124–125. o.
46. Nevelő és tanítvány. In: Demokrácia és köznevelés, Országos Köznevelési Tanács, Bp. 1945. 62–75. o.
47. Huxley új regénye, Magyarok. 1946. 194–196. o.

48. Sötér István: Játék és valóság, Magyarok. 1946. 454–455. o.
49. Cs. Szabó László: Két part, Magyarok. 1946. 632. o.
50. Pesti Kalendárium, Budapest. 1946. 3. sz. 123. o.
51. Karinthy Ferenc: Szellemidézés, Budapest. 1946. 8. sz. 305. o.
52. A mai lélektan, Budapest Székesfőváros Házinyomdája, Bp. 1946. 68–70. o.
53. Harold J. Laski: A gentleman alkonya, Ford. Mátrai László, Egyetemi Ny., Bp. 1946. 21. o.
54. Sartre, J. P.: Az egzisztencializmus humanizmus. Bevezető tanulmány, Studio. Bp. 1947. 5–28. o.
55. Haladás és fejlődés. Filozófiai tanulmányok, Budapest Székesfőváros Irod. Int., Bp. 1947. 111,1 o. [Uj könyvtár. 8.]
56. Krúdy realizmusa, Magyarok. 1948. 22–25. o.
57. Móricz Zsigmond (Tanulmány), Magyarok. 1948. 214–217. o.
58. Hermann Alice: Emberré nevelés, Magyarok 1948. 252–253. o.
59. A tudomány harca a haladás ellenségeivel, Szikra Kk., Bp. 1949. 23. o. [Az MDP kultúrpolitikai akadémiaja. Tudományos előadások. 5.]
60. Filozófiatörténet. XVII–XVIII. század, Bp. 1950. 11 o. Az ELTE Bölcsészettudományi Karának jegyzetei. 9.
61. Adatok a kopernikuszi világkép térhódításáról. MTA Társ. Tört. Tud. Osztály Közleményei. 1952. 2. köt. 2–3. sz. 238–247. o.
62. A sztálini örökség és a könyvtárosok, Könyvtáros. 1953. 5. sz. 1–3. o.
63. Kopernikusz, Csillag. 1953. 7. sz. 1062–1065. o.
64. A kopernikuszi világkép térhódításáról, Természet és Technika. 1953. 7. sz. 385–391. o.
65. A magyar filozófia haladó hagyományainak kérdései a felvilágosodás korában, klny. MTA Osztályközlemények. 13. 5. köt. 1954. 1–4. sz. 285–303. o., ua. Akadémiai Értesítő. 1954. 61. köt. 14. 505. sz. 161–168. o.
66. A magyar felvilágosodás kutatásának néhány filozófiai problémája, klny. MTA Társ. Tört. Tud. Osztály Közleményei. 1954. 4. köt. 3–4. sz. 67–71. o.
67. Haladó filozófiai hagyományaink kutatásáról, Társadalmi Szemle. 1954. 8–9. sz. 125–139. o.
68. Holbach, P. H.: A természet rendszere. A bevezetést írta és a fordítást átdolgozta: Mátrai László, Akadémia K., Kp. 1954. XXXIII–LII. o. 550 o.
69. A magyar filozófia gondolat haladó örökségéről: Bessenyei György és Csokonai Vitéz Mihály filozófiai nézetei, „A filozófia időszerű kérdései” c. előadása keretében, 1954. nov. 23-án. ny. n. Bp. 1954. 20 o.
70. A magyar filozófiai gondolat haladó örökségéről, Bp. 1954. 20 o. Előadás „A filozófia időszerű kérdései” c. előadások keretében.
71. Az És trónfosztása. Lukács György új könyvéről, Csillag. 1955. 3. sz. 655–657. o.
72. Martinovics Ignác (Memoires philosophiques, ou La nature dévoilée), magyar: Filozófiai írások, Nyersfordítás: Mátrai László, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Bp. 1955. 100 o.
73. Jelentés a Magyar Tudományos Akadémia Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának 1954–55. évi munkájáról (Hozzászólások), Akadémiai Ny., Bp. 1955. 333–337. o., klny. az MTA Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának Közleményeiből, 6. köt. 3–4. sz.
74. A görög filozófia története, Propagandaanyag Terjesztő Kísérleti Sokszorosító Uzem, Bp. 1955. 24. o. A József Attila Szabadegyetem filozófiai sorozatának előadásai. 2.
75. A filozófiatörténet fogalma és módszere, Bp. 1955. 11 o. A József Attila Szabadegyetem filozófiatörténeti sorozat. 1.
76. Haladó magyar filozófiai hagyományok, Bp. 1955. 57 o. Előadás a filozófia szak III. és IV. évf. számára. Kézirat. Felsőoktatási Jegyzetellátó.
77. Boetius Dacus: De mundi aeternitate. Recenzió, Filozófiai Évkönyv. Akadémiai Kk., Bp. 1956. 396–399. o.
78. Az egyetemi könyvtárak helyzete és feladatai, Felsőoktatási Szemle. 1956. 6. sz. 291–295. o.
79. Montesquieu, a felvilágosodás filozófusa, MTA Osztályközlemények. 1956. 7. köt. 3. sz. 199–208. o.
80. Martinovics Ignác: Memoires philosophiques, ou La nature dévoilée, magyar: Filozófiai írások, ford. Kolozsvári Grandpierre Emil, a fordítást ellenőrizte, a bevezetést és a jegyzeteket írta Mátrai László. Magvető Kk., Bp. 1956. 168, 1 o., 5–22. o.

81. A patrisztika, a skolasztika és a reneszánsz filozófiája, Bp. 1956. 9. 1 o. A József Attila Szabadegyetem „Filozófia” sorozatának előadásai. 5.
82. Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában. Fejezetek haladó filozófiai hagyományaink történetéből, Bp. 1957. Klny. Századok. 1957. 1–4. sz. 145–162. o.
83. Egy elfelejtett XVI. századi pszichológus és a XVII. századi pseudonym plagizátor: Juan Huarte és Aeschacius Major (Joachim Caesar), Magyar Könyvszemle. 1957. 3. sz. 265–266. o.
84. Néhány filozófiatörténeti adalék Köleséri Sámuel címjegyzékéhez, Magyar Könyvszemle. 1957. 4. sz. 374–375. o.
85. „Hobbes és Gassendi vitája Descartes-tal”, Bp. 1957. 23 o. Nagy viták a filozófia történetéből. József Attila Szabadegyetem. 6.
86. Henricus Regius (Le Roy), a tudományos lélektan úttörője, klny. Pszichológiai Tanulmányok. 1958. 1. köt. 9–19. o. 1. t.
87. A „doktrínerek” a marxizmus első magyarországi ellenfelei, Magyar Filozófiai Szemle. 1958. 3–4. sz. 281–293. o.
88. Francia materialisták vitája az idealizmussal, Bp. 1958. 28 o. Nagy viták a filozófia történetében. 9. József Attila Szabadegyetem.
89. Simon Endre: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény. I. köt., Előszót írta Mátrai László, Tankönyvkiadó, Bp. 1958. 3–17. o.
90. Antiklerikális és ateista propagandairódmunkáról, Társadalmi Szemle. 1959. 1. sz. 90–99. o.
91. Henricus Regius (Le Roy), pionnier de la psychologie scientifique, klny. Acta Historica. 1959. 3–4. n. 239–249. o.
92. Jeszenszky János Savonarola-kiadásáról (RMK. III. 883.), Magyar Könyvszemle. 1959. 2. sz. 296. o.
93. Két ritka Giordano Bruno-kiadásról, Magyar Könyvszemle. 1959. 3. sz. 280–281. o.
94. Világosság (A materialista világnézetéről), Világosság. 1960. 1. sz. 177. o.
95. Jeszenszky János Sigonius-kiadásáról (RMK. III. 878.), Magyar Könyvszemle. 1960. 3. sz. 292–293. o.
96. Az Egyetemi Könyvtár és a tudományos kutatás, Felsőoktatási Szemle. 1960. 4. sz. 3–7. o., klny. A Budapesti Egyetemi Könyvtár kiadványai. 13.
97. Szabadváry Ferenc: Az analitikai kémia módszereinek kialakulása. Előszót írta Mátrai László, Bp. 1960. 399–401. o.
98. Előadások a vallás és az ateizmus történetéről. Kiadja az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Bp. 1960. 143 o. 2. Trencsényi-Waldapfel Imre, Hahn István, Székely György, Mátrai László előadásai.
99. Bako (E): Hungarian Abbreviations: A Selective List. Washington, Library of Congress. 1961. IV. 146. o. Library Review, Winter 1961. 104. No.
100. Gondolat és szabadság, Magvető Kk., Bp. 1961. 342, 5 o.
101. Régi magyar filozófusok. XV–XVII. század, Gondolat Kk., Bp. 1961. XII, 2, 239, 2 o. 10 t. [Nemzeti Könyvrár. Filozófiatörténet.]
102. Ateizmus és érzelmi élet, Világosság. 1962. 1. sz. 1–5. o.
103. Bulla Béla 1906–1962, Magyar Tudomány. 1962. 11. sz. 707–710. o.
104. Montesquieu, Charles de Secondat baron: De l'esprit des lois, magyar: A törvények szelleméről, a bevezető tanulmányokat írták: Hajdú Gyula és Mátrai László, Akadémiai K., Bp. 1962. 33–61. o. Montesquieu a felvilágosodás filozófusa.
105. A Port Royal-tól a Nagyfuvaros utcáig, Kortárs. 1963. 6. sz. 954–955. o.
106. Lobogónk: Kafka?, Kortárs. 1963. 10. sz. 1561–1570. o.
107. Nemzetközi filozófiai kongresszus Mexikóban, Népszabadság. 1963. 258. sz. 7. o.
108. Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy” c. regényében. Opponensi vélemény Halász Előd kandidátusi disszertációjáról, Magyar Filozófiai Szemle. 1963. 5. sz. 969–974. o.
109. A társadalomtudományi alkotómunka új feladatai, Bp. 1963. klny. MTA Osztályközlemények. 13. köt. 3. sz. 251–262. o.

110. Bemerkungen über ideologische Kontrasterscheinungen (Diskussionsbeitrag), Akadémiai K., Bp. 1963. 271–273. o. Klny. La Renaissance et le Reformation en Pologne et en Hongrie. 1450–1650. o.
111. Nincs már „senki földje” az ideológiában. Tudósok – munkájukról, gondjaikról, Élet és Irodalom. 1964. 1. sz. 6. o.
112. Kóhalmi Béla, Könyvszemle. 1964. 4. sz. 289–291. o.
113. Haladás és hanyatlás problémái a kultúrhistóriában. Bp. 1964. 14. o. Klny. MTA Osztályközlemények. 14. köz. 1–2. sz.
114. Az itáliai averroizmus hatása a XVI. századi Magyarországon, Magyar Filozófiai Szemle. 1965. 3. sz. 401–409. o.
115. Tudomány és művelődési forradalom, Magyar Tudomány. 1965. 4. sz. 271–274. o.
116. Probleme des Fortschritts und des Verfalls in der Kulturgeschichte, Acta Hist. 1965. 1–4. sz. 95–111. o.
117. Tudomány és művelődési forradalom, Népszabadság. 1965. 96. sz. 7. o.
118. The Influence of Italian „Averroism” in 16 th Century Eastern Europe. Bp. 1965. Studia Philosophica. 9. sz. 23–35. o.
119. Probleme des Fortschritts und des Verfalls in der Kulturgeschichte, Akadémiai Ny., Bp. 1965. 17. o. Klny. Acta historica Acad. Scient. Hungaricae. 11. vol. 1–4. No.
120. „Doktrinerii” – pervűe protivniki marksizma v Vengrii, Progressz, Moszkva 1965. 190–280. o.
121. Izbrannűe proizvedenije vengerszkijh műszlitatej. Konec XVII – szeredina XIX. veka. Pod obsczej red. László Mátrai i. M. A. Hevesi. Nauka, Moszkva 1965. 310, 2 o. ANSZSZSZR. Insztitut Filozofii.
122. Az olasz renaissance filozófiai hanyatlása a tridenti zsinat után, Világosság. 1966. 3. sz. 433–437. o.
123. Three antagonists of Hegel: Feuerbach, Kierkegaard, Marx. (Rapport présenté aux entretiens de Copenhague (Danemark) sur Kierkegaard et le philosophie moderne, 9–13 Septembre 1966.) [Paris] 1966. Institut Intern. de Philosophie. 6 o. [Fénynyomat.]
124. Gajdenko, P. P.: Az egzisztencializmus és a kultúra. Előszót írta Mátrai László, Kossuth Kk., Bp. 1966. 3–9. o.
125. Filozófia és szaktudományok, Magyar Tudomány. 1967. 5. sz. 283–293. o.
126. A művelődéstörténet néhány módszertani problémája, Századok. 1967. 6. sz. 1236–1242. o.
127. Filozofocké smery v neskorej talianskej renesanci. Humanizmus a renesancia na Slovensku. III. 1967. 189–196. o.
128. A szocialista művelődés-eszmény kialakításáról, MTA Filoz. Tört. Tud. Osztály Közleményei. 1968. 2–3. sz. 303–306. o.
129. Kulturhistorische Folgen der Auflösung der Österreichisch–Ungarischen Monarchie, Acta Hist. Hung. 1968. 3–4. sz. 323–337. o.
130. Hegel on religion and atheism, Bp. 1968. Klny. Az Egyetemi Könyvtár évkönyvei. 4. köt. 319–328. o.
131. Marx Károly és a XX. századi tudomány, Magyar Tudomány. 1968. 7–8. sz. 405–408. o.
132. Munka közben. Beszélgetés . . . Riporter: Erki Edit, Világosság. 1969. 1. sz. 19–22. o.
133. Egységben látni és láttatni a valóságot. Riporter: R. Farkas Klári, Magyar Nemzet. 1969. 15. sz. 8. o.
134. Az egyházi könyvtárak helyzete és feladatai a Magyar Népköztársaság könyvtárpolitikája keretében, Theológiai Szemle. 1969. 12. sz. 234–248. o.
135. Kóhalmi Béla. Könyvszemle. 1970. 1–2. sz. 13–131. o.
136. Ifjúságkutatási szimpozion, Ifjúkommunista. 1970. 7. sz. 16–17. o.
137. Interjú helyett, Valóság. 1970. 11. sz. 37–44. o.
138. Die kulturellen Probleme der Zeit des Ausgleichs von 1867 aus ungarischer Sicht. Wien. Historisches Geschehen im Spiegel der Gegenwart. 1970. 85–99. o.
139. Die kulturhistorische Symptomatik des Verfalls der Österr.–Ung. Monarchie. Wien. Historisches Geschehen im Spiegel der Gegenwart. 1970. 211–226. o.
140. Lenin és a filozófiai tradíció. Magyar Hírlap. 1970. 110. sz. 4. o.

141. Gyakorlat, tudás, tudomány (Az IFLA 1971-es liverpooli kongresszusán elhangzott előadás), Magyar Filozófiai Szemle. 1972. 1. sz. 246–248. o.
142. Filozófus halálára. In memoriam Georgi Lukács, Kortárs. 1971. 8. sz. 1179–1181. o.
143. Einige ideengeschichtliche Probleme der Aufklärung. Les lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale. Actes du Colloque de Mátrafüred 3–5. Novembre 1970. Bp. 1971. 91–93. o.
144. John Locke: Levél a vallási türelemről. Bevezető tanulmány, Akadémiai K., Bp. 1971. 29–39. o.
145. Practice, knowledge and science, Liverpool 1971. 9 o.
146. Hagymány és újítás: olvasás egy változó országban, Könyv és Nevelés. 1972. 6. sz. 8–14. o.
147. Az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlásának kultúrhistóriai következményei, Világosság. 1972. 6. sz. 327–333. o.
148. A tudomány- és technikatörténet helye és jelentősége társadalmunkban, Technikatörténeti Szemle. 1972. VI. köt. 171–174. o.
149. „Kísértetjárás” Magyarországon. Pándi Pál könyvéről, Népszabadság. 1972. október. 8. sz. Vasárnapi melléklet. 7. o.
150. Hagymány és újítás: olvasás egy változó országban, Könyvtáros. 1972. 10. sz. 579–584. o.
151. Gondolatok a könyvtárban. Mátrai László akadémikus nyilatkozik a nemzetközi könyvév végén, Egyetemi Lapok. 1972. dec., 19. sz. 1. o.
152. Practice, knowledge and science, Copenhagen. 1972. Scand. Libr. Center. IFLA – annual. 1971. 119. o.
153. Politzer, Georges: Szemelvényes művek, magyar: A filozófia és a mítoszok. Válogatta: Mátrai László, Kossuth Kk., Bp. 1972. 343, 4 o.
154. A „Nyugat”-ról. Vallomások a Nyugatról, Bp. 1972. 109–116. o.
155. A két világháború közötti időszak esztétikájáról. Előadás, Művészettörténeti Értesítő. 1973. 2. sz. 121–123. o.
156. 500 éves a magyar könyvnyomtatás 1473–1973. Bevezetés, Magyar Könyvszemle. 1973. 3–4. sz. 247–248. o.
157. Moravcsik Gyula, Világosság. 1973. 3. sz. 175. o.
158. Tudományos mítoszok, Világosság. 1973. 4. sz. 193–194. o.
159. Az olvasási „krízis” bölcseletéhez. (A Várnában 1973. szeptember 17–22 közt megtartott XV. filozófiai világgongresszuson elhangzott előadás.), Magyar Hírlap. 1973. szeptember 22.
160. Élmény és mű, 2. kiad. Gondolat Kk., Bp. 1973. 224. o.
161. A köznevelési rendszer távlati fejlesztése. Interjú, Köznevelés. 1973. dec., 14. sz. 13–14. o.
162. Könyvtörténet, tudománytörténet, művelődéstörténet. Előadás a METESZ „A magyarországi tudomány- és technikatörténet” konferenciáján, Budapest, 1973. 15–23. o.
163. Az Egyetemi Könyvtár fejlődése a felszabadulás után, Az Egyetemi Könyvtár évkönyvei, Bp. 1973. 6. köt. 7–11. o.
164. The cultural legacy of the Austro-Hungarian Monarchy, The New Hungarian Quarterly. 1973. 49. sz. 133–142. o.
165. A vallási türelem eszmétörténetéhez, Világosság. 1974. 1. sz. 18–22. o.
166. Az olvasás krízise, MTA Nyelv- és Irod. Tud. Osztály Közleményei, 1974. 1–4. sz. 147–150. o.
167. Az olvasás krízise, MTA I. Oszt. Közleményei, 1974. 29. köt. 1–4. sz. 147–150. o.
168. Az írástudók és olvasók felelőssége, Könyvvilág. 1974. 4. sz. 1 o.
169. A Monarchia – teherterhelés és örökség, Világosság. 1974. 6. sz. 329–332. o.
170. Apáczai helye az európai gondolkodás történetében, Pedagógiai Szemle. 1974. 10. sz. 876–882. o.
171. Szocializmus és kultúra. Aczél György új könyvéről, Világosság. 1974. 10. sz. 642–643. o.
172. A szaktudományok szerepe az ideológiai harcban. Békés egymás mellett élés – ideológiai harc, MSzMP KB Társadalomtud. Int. kiadványában, 1974. 142–149. o.
173. Apáczai, a kultúrpolitikus. ELTE Apáczai Csere János Gyak. Gimn. Évkönyve, 30. 1974–1975. 39–44. o.
174. A könyvtár és a társadalom kapcsolatai a jövőben, A Magyar Könyvtárosok Egyesületének Évkönyve. 1974. 15–20. o.
175. Tömegméretű tudatformálásra van szükség. Interjú Végh Ferencsel. Könyvtáros. 1975. 6. sz. 315–319. o.

176. R. Várkonyi Ágnes: A pozitivisták történetelmélete a magyar történetírásban, *Látóhatár*. 1975. 211–213. o.
177. Problemy postępu i upadku w historii kultury, *Studia Filozoficzne*. 1975. 8. sz. 27–39. o.
178. Aktuelien li Kafka?, *Voproszú Filozofii*. 1975. 9. sz. 131–138. o.
179. A filozófiai tudományok fejlődése a felszabadulás után, *Kritika*. 1975. 9. sz. 14–16. o.
180. A második évszázad elé, Bevezetés, *Magyar Könyvszemle*. 1976. 1–2. sz. 1. o.
181. A filozófiai tudományok fejlődése a felszabadulás után, *MTA Filoz. Tört. Tud. Osztály Közleményei*. 1976. 1. sz. 95–102. o.
182. Alapját vesztett felépítmény, *Magvető Kk., Bp.* 1976. 127 o. [Gyorsuló idő.]
183. Tradition and Innovation: Reading in a Changing Country, Reading in a Changing World. Verl. Dokumentation. München 1976. 40–48. o. IFLA Publications. 5.
184. A személyiség és a műveltség viszonyának néhány pszichológiai kérdése, *MTA Filoz. Tört. Tud. Osztály Közleményei*. 1977. 1–2. sz. 34–43. o.
185. Ateizm i szcial'naja zszn', *Voproszú Filozofii*. 1977. 2. sz. 96–100. o.
186. A kultúra történetisége. Válogatott tanulmányok és cikkek, *Gondolat Kk., Bp.* 1977. 417, 2 o.
187. Műhelyeim története. Lakatosműhely a Józsefváros mélyén, *Kortárs*. 1979. 1. sz. 51–59. o.
188. Műhelyeim története. Nyolc év a Tavaszmező utcában, *Kortárs*. 1979. 2. sz. 202–209. o.
189. Műhelyeim története. Reformpedagógia alulnézetben, *Kortárs*. 1979. 3. sz. 409–416. o.
190. Műhelyeim története. Sárospatak vonzásában (*Curricula vitae*), *Kortárs*. 1979. 4. sz. 530–541. o.
191. Műhelyeim története. Az egyetem Bölcsészkarja, *Kortárs*. 1979. 5. sz. 698–709. o.
192. Műhelyeim története. A Nyugat szerkesztőségi asztala, *Kortárs*. 1979. 6. sz. 847–854. o.
193. Műhelyeim története. Négy év az Eötvös Kollégiumban, *Kortárs*. 1979. 7. sz. 1082–1086. o.
194. Műhelyeim története. A Magyar Szemle és Szekfű Gyula, *Kortárs*. 1979. 8. sz. 1197–1205. o.
195. Műhelyeim története. Az Athenaeum-Lexikon szerkesztősége, *Kortárs*. 1979. 9. sz. 1397–1407. o.
196. Műhelyeim története. Húsz év az Akadémián, *Kortárs*. 1979. 10. sz. 1575–1582. o.
197. Műhelyeim története. 48 esztendő az Egyetemi Könyvtárban, *Kortárs*. 1979. 1721–1730. o.
198. Műhelyeim története. Siker, kudarc, sors. Adalékok a tudományos közélet pszichológiájához, *Kortárs*. 1979. 12. sz. 1874–1882. o.
199. Thomas Hobbes halálának háromszázadik évfordulójára, *Magyar Nemzet*, 1979. 284. sz. 8. o.
200. A magyar és az osztrák kultúrtörténet közös vonásai a századfordulón, *MTA Filoz. Tört. Tud. Osztály Közleményei*. 1979. 1–3. sz. 149–152. o.
201. A Monarchia felbomlásának művelődéstörténeti kísérőjelenségei, *Magyar Hírlap*. 1980. 109. sz. 9. o.
202. Művelődés a 18. századi Magyarországon. Kosáry Domokos könyvéről, *Irodalomtörténet*. 1981. 2. sz. 377–398. o.
203. Németh László útja a szocializmushoz. Beszélgetés. Riporter: Szerdahelyi István, *Kritika*. 1981. 3. sz. 23–25. o.
204. Über eine strukturelle Definition der Kultur, *Ann. Univ. Scient. Bp. R. Eötvös. Nom. Philos. societ.* 1981. 15. sz. 3–5. o.
205. – Lukács József–Papp Zsolt: Filozófia és társadalmi köztudat. Filozófusokkal beszélget Szerdahelyi István. I. *Kritika*. 1982. 2. sz. 21–24. o.
206. Auftakt, Finale und das Strömen der Ideen, *Gemeinsame Züge der österreichischen und ungarischen Kulturgeschichte, Pannonia*. 1982. 2. sz. 13–14. o.
207. Nyolcvan év. huszadik század, *Kortárs*. 1982. 6. sz. 924–927. o.
208. Műhelyeim története. Szépirodalmi Kk., Bp. 1982. 249, 3 o.
209. Az IRO csodája (Válasz a Szovjet Irodalom szerkesztősége körkérdésére), *Szovjet Irodalom*. 1983. 1. sz. 142–156. o.
210. Neve és műve élni fog századokon át. Karl Marxról, *Népszabadság*. 1983. 60. sz. 6–7. o.
211. – Hermann István: Ontológia és ismeretelmélet. Riporter: Szerdahelyi István, *Kritika*. 1983. 6. sz. 18–20. o.
212. A marxizmus első magyarországi fogadtatása a múlt század közepén, *Társadalmi Szemle*. 1983. 3. sz. 47–53. o.
213. Marxizmus és freudizmus, *Új Tükör*. 1983. 11. sz. 18–19. o.

(Összeállította: Pelle József)

MARTINOVICS IGNÁC: FIZIOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK AZ EMBERRŐL BEVEZETÉS A MŰHÖZ

HEKSCH ÁGNES

Martinovics Ignác a magyar jakobinus mozgalom vezéralakjaként él a köztudatban. Éppen ezért hadd szóljunk róla ezúttal előbb mint természettudósról. E képet egészítik ki majd sorsa fordulatainak adatai, közelebb hozva bennünket ahhoz a komplex jelenséghez, melynek neve Martinovics.

A magyar fordításban először megjelenő *Physiologische Bemerkungen über den Menschen*¹ című alkotás az ember élettani és lélektani működésének materialista elemzését adja, szintézisbe hozva a kísérletes gyakorlatot kora leghaladóbb természetfilozófiájával. E mű magyar nyelvű megjelentetése remélhetőleg megadja a Martinovicsról alkotott, meg lehetőségen egyoldalú képünk objektívebbé tételének lehetőségét, s talán kedvet ébreszthet a természettudományok szakembereiben is, hogy munkásságát tudománytörténeti igényrel felmérjék.

Mint a francia materialistáknak, elsősorban Holbachnak alapos ismerője, Martinovics maga is materialistává lesz. A francia felvilágosítók a kartezianizmus és az angol materializmus talaján építkeznek tovább, s eljutnak a kettős szubsztancia tagadásához, csak egy szubsztanciát ismerve el: a végtelen materiális világot. Martinovics hasonlóképpen vallja a világ anyagi, s anyagiságában egységes voltát, a mozgásban az anyag létezési módját. E materializmus kiterjedt természettudományos ismereteken alapul, jellegét azonban magától értetődően meghatározza a szint, melyen az egyes természettudományos diszciplínák e korban állnak. A fizika, a matematika, a mechanika tudományának domináns szerepe mellett éppen csak kialakulóban van mind a kémia, mind az élővilágról szóló tudomány – közte a biológia és a fiziológia is. Emiatt a materializmus jegyében fogant természettudományos szemlélet szükségképp *mechanikussá* válik. E mechanikus szemléletmód velejárója az az értelmezés is, mely a társadalmi mozgásokat a természeti erők működésére redukálja.

Az orvos Leroy² az állatokra alkalmazott karteziánus fölfogást – a szintén orvos La Mettrie-hez hasonlóan – kiterjeszti az emberre is: „a lelket” a test „modus”-ának, az eszméket mechanikai mozgásoknak tartja. Martinovics, mesterei, Holbach és La Mettrie nyomán szintén az *embergépről* beszél, s abból indul ki, hogy *az emberi szervezet a mechanika törvényei szerint működik*. Mégis, a szellemi, lelki tevékenység föltárására

¹ St. Petersburg 1789, 71. o.

² Leroy, Charles-Georges (1723–1789), francia gondolkodó, Helvetius követője. Mestere védelmében írta *L'Examen des critiques du livre intitulé De l'Esprit* (Paris 1760) c. művét. Főműve: *Lettres Philosophiques sur l'Intelligence et la Perfectibilité des Animaux* (Paris 1768), melyet „az összehasonlító lélektan kutatóinak” ajánl.

mélyebb, árnyaltabb magyarázatot keres. Mivel a mechanikai erő működésében nem talál kielégítő magyarázatot a magasabbrendű folyamatok értelmezésére, bevezeti az – egyébként Holbachnál is megtalálható – „életerő” fogalmát. Az „életerő”-ről szóló fejtegetéseiben egyikét ragadhatjuk meg azoknak a ritka alkalmaknak, amikor Martinovics a pusztán mennyiségi változások felsorakoztatása helyett a *minőségi változások* eshetőségeire is épít. Meggyőződése, hogy az ember szervezete fejlettebb az állatokénál, „agyának anyagát valószínűleg sokkal finomabb idegek alkotják, ennek következtében az életerő valamelyest tökéletesebben működik az emberben, mint az állatokban . . .”³ Kétségtelen, hogy az agy materiájának és működésének mibenléte a francia materialistákat éppúgy foglalkoztatja, akárcsak Martinovicsot. Holbach kifejti, hogy érzékszerveken „testünk azon látható szerveit” értjük, „melyeknek segítségével az agy módosul”.⁴ Az inger, az érzet, a fogalom olyan változások, amelyek a „belső szerv”-ben külső hatásokra jönnek létre. A természettudományokban mind elméletileg, mind gyakorlatilag rendkívül jártas Martinovics szintén a magasabbrendű idegtevékenységek testi körülményei után kutat. Az inger továbbítását az agyba az *idegfluidumnak*, a *fluidum nervosum*-nak *tulajdonítja*. A fluidum rezegni kezd, „ezzel megfeszíti az agy legfinomabb idegeit, s ott sokkal finomabb érzetet idéz elő, mint a test más részeiben”.⁵ Ugyanakkor jellemző a kor természettudományos gondolatvilágára, hogy Martinovics felteszi a kérdést, vajon „az agyban az idegfluidum elkülönítését az *állati hő*, vagy pedig a flogiszon idézi-e elő”.⁶

Holbach a fluidum nervosum-ot „elektromos anyag”-nak nevezi és ezzel tudományosságban felülmúlja Martinovics tapogatózásait. Martinovics, a nagy természettudományos kísérletező, könnyen megválaszolhatónak tartja azt a másik kérdést, vajon az agy tömege hasonló-e az idegek tömegéhez. Véleménye szerint az agy idegei feltehetően finomabb összetételűek a többi idegeknél. Ennek így kell lennie még akkor is, ha őket semmilyen mikroszkóp alatt sem sikerült még meglátni. De a szervezet legfontosabb részeinek azonosítása érdekében végzett, önálló kémiai kísérletei során megállapítja: „a kémiai desztillációban feloldott valamennyi állati ideg ugyanolyan részeket mutat, mint aminőket az állati vér, csont stb. analízise által kapunk. Vagyis az idegek semmi olyan elemet nem tartalmaznak, mely különböznék a testeket alkotó kémiai elemektől.”⁷

Materialista válaszkérés jellemzi Martinovicsot a külvilág és az ember kapcsolatának feltárását illetően is. Holbachkal rokonítható módon fejtegeti: „a ható test vagy az emberi gépezet egyes részeihez kapcsolódik, vagy pedig csupán az idegekben okoz sajátos feszültséget”. – Az előbbi hatás forrása a táplálkozás, a belélegzett levegő és az esetleg bevett gyógyszerek. – A másik külső impulzus az érzékszerveknek az idegrendszerre tett hatása,

³ *Filozófiai Írások*, Magvető Kiadó, Bp. 1956, 85. o.

⁴ *A természet rendszere*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1954, 78. o.

⁵ *Filozófiai Írások*, i. k., 80. o. – Az *idegnedv* a descartes-i fiziológiával és reflexológiával összeegyeztethető „matéria”, mellyel a XVIII. századi orvostudomány és élettan igyekszik megmagyarázni az idegek működését. (Lásd *A természet rendszere*, i. k., 88. o., 17. j., valamint *Filozófiai Írások*, i. k., 165. o., 13. jegyzet.)

⁶ *Filozófiai Írások*, 81. o. – A flogiszon = éghető, az a hipotetikus anyag, mely a XVIII. századi természettudósok szerint a szervezetben lehetővé teszi az égést. A flogiszon-elméletet az orvos Stahl állította föl a század elején. (Lásd *Filozófiai Írások*, 163–164. o., 8. jegyzet és *A természet rendszere*, 88. o., 17. jegyzet.)

⁷ *Filozófiai Írások*, 87. o.

azok a benyomások, melyek *érzetekhez, képzetekhez, végül fogalmakhoz* vezetnek. A testi folyamatok lelkiekké alakulásának útján azonban elbizonytalanodik. Kénytelen beismerni: „... nehéz fölfogni, hogy pl. egyes tárgyak, melyek csak a szem, vagy a hallás stb. útján hatnak az emberre”, hogyan hathatnak a tudatra. Kiutat a *karteziánus reflexológia* nyújt Martinovicsnak. Eszerint a környezet *ingerekkel* hat, s az ember – akárcsak az állatok – az ingerekre *reflexekkel válaszol*. „... minden állatban megtalálható a rendkívül finom idegfluidum, mely bármely részén van a testnek, behatol az izmok és a külső dolgok által állandóan ingerelt idegek közé, és ezt a valamely *idegcsomóban jelentkező érzékenységet nevezzük érzetnek*. Az idegfluidum [...] behatolása a külső hatások által ingerelt idegekbe, *hidraulikus törvények* szerint történik, nevezetesen a *hajszálcsövesség törvényei* szerint [...]”,⁸ „Létrejön a fizikai t u d a t, s ehhez nincs szükség valamely szellemi szubsztanciára, [...] a *képelet* és az *emlékezet* nem mások, mint az érzetek *korolláriumai*.”⁹ Martinovics reflex-konceptiója mechanikus: a tudat e felfogás szerint nem más, mint az ingerek nyújtotta információk *visszatükrözése*. Martinovics az ember érzéki és szellemi megnyilvánulásait végső soron *automatizmusoknak* fogja fel: „Ha vettük volna magunknak azt a fáradságot, hogy néhány, az emberi gépezethez részben hasonló *mechaniko-hydrauliko-pyrobolikus* eszközt készítsünk, ha továbbá számításonak vetettük volna alá az ilyen gép egyensúlyi állapotát, akkor az emberi test ilyen jellegű változásainak megmagyarázása nem ütközne oly nagy nehézségekbe, mint most.”¹⁰

A kor materializmusának felfogása szerint az ember szinte kizárólag *természeti* lény. A materialista gondolkodók a *társadalmi, történeti* relációkat is a természeti erők működésének mintájára képzelik el. Környezeten elsősorban természeti környezetet értenek, mely *mechanikusan* hat az emberre, aki e környezet *passzív* terméke. Az ember mégsem marad meg a természettudományos vizsgálódások körén belül: tárgya a *materialista filozófiának* is. A fiziológiai szempont mindenképpen dominál, de a fiziológiai megfigyelésekből – így van ez Martinovicsnál – nemcsak biológiai következtetések vonhatók le, hanem az etika, a politika számos kérdésére adható válaszok is. Ezért tűnnek elébünk a fiziológiai fejtegetésekkel együtt erkölcsi, politikai, államtani megállapítások a barátságról, az emberek közti különbségek okairól, az államhatalomról, az igazságról stb.

Martinovics a *Physiologische Bemerkungen über den Menschen* című munkájában kevés hittel említi a nevelés várható eredményeit. Sokkal inkább vallja, hogy a természeti világtól irányított embert mindenkor testi állapota indítja jó vagy rossz cselekedetekre. Kirívó példája ennek a fölfogásnak a következő gondolat: „Egy uralkodó fejedelem rossz emésztése gyakran előidézhethet benne olyan hangulatot, amely szörnyű háborút, az állam elnéptelenedését és a hátramaradott emberek boldogtalanságát idézi elő.”¹¹

Martinovics természettudományos szemléletében lelhetjük fel antifeudalizmusának legfőbb eszmei gyökereit. Kora leghaladóbb természettudományos diszciplínáinak materialista töltése eleve a feudalizmussal való szembeszegülés hordozója. Ehhez járul még a Martinovics életkörülményeiből eredő klérus-ellenesség.

⁸ Uo. 76. o.

⁹ Uo. 78. o.

¹⁰ *Physiologische Bemerkungen über den Menschen*, 26. o.

¹¹ Uo. 12. o.

Mindebből világos, hogy Martinovicsot nem elsősorban társadalmi, társadalomtudományi, politikai ismeretek indítják el az ellenzéki útján. Éppen ezért igen bonyolult az út, mely elvezet a politikai ellenállás *jakobinus* módjához. A politikai tisztánlátás hiányának azonban Martinovics szellemi alkatán messzire túlmutató okai a legfontosabbak. Magyarországon, mint Közép- és Kelet-Európa nem egy pontján a XVIII. században, a fölvilágosodás az uralkodóház kézjegyét magán viselve *felvilágosult abszolutizmus* formájában jelenik meg. Az *Aufklärung*ot II. Frigyes porosz király teszi szalonképességén túlmenően udvarképessé is. Ez az áramlat jut el *Mária Teréziához* s teljesedik ki II. József *uralkodása alatt* – sőt „a kalapos királyt” túlélve – azzá a *jozefinizmussá*, mely az értelmiség körében is a szabadabb légkör reményét kelti.

A jozefinista uralom elvileg elismeri az ember – minden ember – természetadta jogait, a „természetjogot”, de ugyanakkor gyakorlatilag az egyént, az alattvalót, belebonyolítja az állam és egyházi bürokrácia hatalmas apparátusába. Martinovics ez idő tájt maga is udvari pozícióért, „stallum”-ért küzd.

II. József halála után Martinovics II. Lipót, majd I. Ferenc személyében a jozefinizmus továbbélését reméli, ámde hiába. Illúzióitól csak egyéni kudarca, mellőztetése, majd üldöztetése szabadítja meg. Így válik rebellissé. E pontig valóban nagy utat tesz meg. Eredetileg a monarchikus államforma híve, bár ennek óvatos bírálata már 1788-ban megkezdődik műveiben. „[. . .] a komoly tudományok kifejlődésének híján a népek nem eszmélnek rá, hogy az egy kézben összpontosuló hatalom alatt elveszítik természetes szabadságukat, [. . .] s hogy a társadalom általános érdeke valamely csodálatos átalakulás révén a Bourbon-ház, vagy az osztrák uralkodói ház érdekévé változott.”¹² Ez időben hangoztatja a természetjog elsőbbségét a „polgári társadalom” látszattörvényességével szemben, amikor is a „közérdek” cégére alatt a telhetetlen birtoklási vágy érvényesül.¹³

Martinovics rebellissé válik azon a Magyarországon, ahol nincsenek még meg a polgári forradalom sikeres kivívásához szükséges gazdasági, társadalmi, politikai feltételek. Ezen kívül az országra nehezedő mindennemű elnyomást súlyosbítja a kormányzat erős magyarellenessége. Martinovics forradalmasodása, a jakobinus mozgalom élére állása együtt jár magyarságára ébredésével. De Martinovicsnak el kell buknia, nem kettős játéka miatt, mely végül is forradalmi egyértelműséggé válik, hanem mert a „kor vemhes” ugyan a forradalmi eszméktől, de kihordásukra a magyar viszonyok akkor erőtleneek.

*

Martinovics Ignác 1755-ben született Pesten. Albán származású katona édesapját korán elveszti. Vallásos édesanyja a 16 éves ifjút ferencesrendi szerzetesnek adja. Bécsben, a papi rendházban tanul, ott tesz szerzetesi fogadalmat. Bölcsleleti tanulmányait a bajai rendházban folytatja. Érdeklődésével csakhamar a felvilágosodás eszméihez fordul, s hatásuk alá kerül. 1774-ben, figyelmen kívül hagyva, hogy tervezett lépésével az egyházi gépezetet hívja ki maga ellen – tegyük hozzá, egész életére –, *felmentést kér szerzetesi fogadalmától*. Kérésének visszavonására kényszerül, s ettől fogva „bélyeges” ember lesz, akit az egyház se kezei közül kiengedni, se előrelépésében támogatni nem akar. –

¹² *Filozófiai Írások*, 134. o.

¹³ Uo. 133. o.

1779-ben a budai egyetemen filozófiai és teológiai doktorrá avatják; e minőségében filozófiát és matematikát tanít a rend budai kolostorában. Itt tanulmányt ír *Az egyenletek elmélete* címmel. — 1780-ban három ízben hiába pályázza meg a pesti egyetem egyik tanszékét. Kudarca vezet az a törekvése is, hogy kinevezzék a nagyváradi, ill. a győri akadémiára az egyháztörténet professzorává. — Különböző ürügyekkel a budai rendházból Brodba helyezik, ahol — mivel felettesei figyelmen kívül hagyták lemondási kérelmét — tovább tanít.

1781-ben *természettani értekezést* ad ki, majd megírja *Filozófiai kézikönyvét*, de a mű kiadásának egyházi tilalom állja útját. Ugyanebben az évben szökésszerűen otthagyja rendjét, *tábori lelkész* lesz Bukovinában. Rövidesen megismerkedik *Potoczky Ignác* gróffal, s az ő kíséreként beutazza Itáliát, Franciaországot, Angliát, Svájcot, Hollandiát, Németországot. Majd megtelepedik *Lembergben*, ahol *II. József 1783-ban* kinevezi az egyetem természettani és mechanikai tanszékének tanárává. Most köszönt Martinovicsra életének az a ritka szakasza, midőn a természettudományoknak élhet. Az uralkodó megbecsülését élvezve — mert József értékelte tehetségét — bátorodik rendjéből kilépni, s *világi pappá* lesz. — 1784-ben a császár az egyetem *dékanjává* nevezeti ki. Bizonyára növekvő védettsége sarkallja Martinovicsot arra, hogy belépjen a szabadkőműves páholyba.

Rendkívüli jelentőségű elméleti munkássága mellett igen sok természettudományos *kísérletet* is végez. Ezt az ideális munkástílust kamatoztatja nem utolsósorban a *praktikus találmányokban*, melyeknek elkészítését a császárnak tetszeni akarás, a jozefinista *utilitarizmus* szolgálata sugallja. — 1784-ben *léghajót* konstruál, tudóstársaival együtt *mikrométernek* nevezett műszert készít. Új módszert talál a *légköri magasságok* kiszámítására. Új *vaskohászati* eljárásokon dolgozik. Találmányaival, módszeres újításaival *európai hírhez* juttatja a lengbergi egyetemet. — Fáradhatatlanul végzett kísérletei mellett időt talál a természettudományos oktatás megjavítására is, korának szintjén álló egyetemi tankönyv írásán dolgozik.

Martinovics nyugalma azonban rövid életű. Tehetsége irigységet kelt, s alapos okkal feltehető, hogy professortársaival való érintkezését nem éppen a humánus szeretet és megértés jellemezte. Összeccsengenek ezzel a *Phisiologische Bemerkungen*nek az emberi kapcsolatokról, így a barátságról írott, szinte minden önzetlen érzést tagadó fejtegetései. 1786-ban panaszt tesz az uralkodónál tanártársai magatartása ellen és kéri Budára helyezését. Sem ez, sem a bécsi katedrára vonatkozó, évekig kitartóan ismételt kérése nem teljesül. Így Lembergben marad, ahol folytatja oktatói, kutatói és írói munkásságát. 1786-ban *cséplőgépet*, *dohányvágó* gépet szerkeszt, melyet sikerül *II. Józsefnek* bemutatnia. De éppen a szerkezetek hatékonysága miatt — bevezetése sok embert fosztana meg munkájától — a császár eláll alkalmazásuktól.

1787-ben hagyja el a nyomdát Martinovics *természettani tankönyvének* I. kötete. A II. kötet is elkészül, de ennek kiadását a sok gáncsokkodás megakadályozza.

1788-ban névtelenül megjelenik legjelentősebb műve, a *Mémoires Philosophiques ou la Nature Dévoilée*.

1790-ben, József halálakor felajánlja szolgálatait *II. Lipótnak*, cseppet sem fukarkodva a maga érdemeinek felvázolásával, s „valami jobb állást” kér. Szolgálhatna az új oktatási törvénytervezet elkészítésénél, vagy a nádor *kabinet-titkáraként*. Vagy: a „*legértebb*” politika alapján *dolgozhatna ki minden Magyarországra vonatkozó ügyet*. Ajánlkozik

udvari kémikusnak, felajánlja szolgálatait a magyarországi *bányák szakértőjeként*. Martinovics osztályrésze a teljes visszautasítás, de illúzió is volt azt hinnie, hogy II. József eszmei toleranciája tovább él utódjában. Tévesen hiszi, hogy továbbra is érvényesülnek a fölvilágosodásnak ama — egymástól eltérő — fokozatai, amelyek, bár a társadalomban, a szellemi életben elfoglalt hely színezi őket kinél-kinél, mégis egyesülhetnek az uralkodói állambölcselettel.

Csak így érthető, hogy Martinovics programjával tüzi, hogy II. Lipótnak a kormányzásra vonatkozóan hasznos tanácsokat adjon. 1790-ben az *Oratio ad Proceres et Nobiles Regni Hungariae* című röpiratában a papság uralmának káros voltát taglalja. 1791-ben bizalmas emlékiratot intéz Lipóthoz *A kifinomult monarchizmusról*, melyben a kormányzás művészetére, valamint arra vonatkozó tanácsokat ad, hogyan állíthatja az uralkodó a maga oldalára a népet és a katonaságot.

Amidőn minden közeledése a trón urához eredménytelen marad, kettős játékba kezd. *Besúgó* lesz, s ugyanakkor változatlanul működő tagja a titkos társaságoknak. — 1791 tavaszán Bécsben megismerkedik *Gotthardi* Ferencel, a *titkos rendőrség* vezetőjével, s hozzá juttatja el bizalmas jelentéseit.

Martinovics jellemének torzulásait magyarázhatják ugyan a kudarcok, melyek őt tudományos és közéleti téren érték, de az őt sújtó igazságtalanságok sem szolgálhatnak mentességül. Ha megalapozottan akarunk ítélni Martinovicsról, tekintetbe kell vennünk ama kor sajátosságát is, melyben élt. E kor *felemásságát* emeli ki egyik legelmélyültebb kutatója, Fritz Valjavec. A jozefinizmus, mondja, nem ideológia, mert a „sowohl-als auch” elve ideológia nem lehet. A jozefinizmus „a felvilágosult abszolutizmusnak bürokráciába torkolló formája”¹⁴, de nem idegenek tőle az esetleges reformok sem. E reformok lehetőségében bízva igyekszik Martinovics, most már bebizonyítva „hűség”-ét, megnyerni az uralkodót a maga reformjavaslatai számára mind nyílt memorandumokban, mind névtelen röpiratokban. Közben a maga személyét érintő kérésekkel, javaslatokkal se fukarkodik. „Szolgálatai” ellenére teljesületlen marad vágya, hogy a budai egyetemre kerüljön. Amikor emiatt nyugdíjazását kéri, ehhez II. Lipót még aznap hozzájárul. Pro forma kinevezik ugyan udvari kémikussá, de ez nem egyéb uralkodói gesztusnál.

A II. Lipót halálával 1792 márciusában trónra lépő *I. Ferencet* is változatlanul ostromolja Martinovics. A *Status regni Hungariae* című iratában figyelmezteti az uralkodót a fölvilágosodás várható hatására a polgárság és a parasztság körében. E forradalmasító hatás ellensúlyozására Ferenc sokat tehet a kormányzás demokratikusabbá tételével, a polgárság és a parasztság parlamenti képviselőinek megadásával, a főpapság garázdálkodásainak megszüntetésével. — 1792. márciusi beadványában javasolja az ország alkotmányának átalakítását, népképviselőket és a papi rendnek az ország rendjei sorából való kizárását. Kéri, hogy az uralkodó állítson fel *királyi bizottságot Budán vagy Pesten*. „Mivel [pedig] ezeknek a [bizottsági] tagoknak tevékeny és *felvilágosult* embereknek kell lenniük, és az uralkodónak nehéz ilyeneket találnia, a szerző [Martinovics] magára vállalja, hogy ilyeneket javasoljon.”¹⁵ Martinovics reformjavaslatait nehéz túlbecsülni — a forradalmi átala-

¹⁴ Fritz Valjavec: *Der Josephinismus*, Rohrer Verlag, Brünn–München 1944, 88. o.

¹⁵ *A magyar jakobinusok*, Bibliothéka Kiadó, Bp. 1957, 76. o. Martinovics életéről e kötetben kívül lásd még: Hankiss Ágnes: „Martinovics Ignác. Egy sorskonfliktus szerkezete”, *Valóság*, 1978/10, 31–49. o.

kulásra még körülményeinél fogva nem érett Magyarországon Martinovics követelései a reformok haladó sodrását jelzik. Az uralkodó reagálása az egyértelmű *visszautasítás*, s ez nem meglepő. I. Ferenc Martinovics udvari kémikusi megbízatását is visszavonja, s e kényelmetlen embert a címzetes szászvári apáttá történő kinevezéssel kívánja magától elhárítani. A címzetes Martinovics csekélynek találhatta, mert 1794-ben megpályázza a Helytartó tanács egyik tanácsosi állását. — Ez évben készül el a két *Katé: A reformátorok társaságának káté*-ja, amely a nemesi reformizmus jegyében fogant és a *Szabadság és egyenlőség társaságának káté*-ja, amely a radikális demokratákhoz szól. Az utóbbi a *francia forradalom* bázisán áll, polgári egyenlőséget és népképviseletet követel.

A mozgalmat a titkosrendőrség leleplezi, tagjait letartóztatják. Martinovicsot a rendőrség 1794. július 23-án fogja el. Ez év augusztusában a vádlottak, így Martinovics is, a bécsi udvari vizsgáló bizottság előtt állnak.

Martinovicsot, miután megfosztották papi rangjától, 1795. május 20-án, Budán a Generális réten a mozgalom igazgatóival együtt a hóhér pallosa lefejezi.

FIZIOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK AZ EMBERRŐL

MARTINOVICS IGNÁC

Homo, naturae minister et interpres
tantum facit et intelligit, quantum
de naturae ordine re, vel mente ob-
servauerit; nec amplius scit aut
potest.¹

Baco de Verulami

ELŐSZÓ

Amióta a természettanban pontosabb kísérletekkel sikerült a közönséges levegő természetére és tulajdonságaira vonatkozó nem egy problémának a megoldása, rendkívüli mértékben gyarapodtak az ember fiziológiáját érintő ismeretek is. A lélegzés, az állati hő és hasonló jelenségek, amelyek manapság már könnyen magyarázhatók, ennek mind megannyi bizonyítékai. — Alapjában véve mindegy, hogy a lélegzést pl. Priestley² feltevései,

¹ Az-ember, aki szolgálja és tolmácsa a természetnek, csak annyit tesz és annyit ért meg, amennyit a természet rendjéről megfigyelt — tény avagy meggyőződés által; ennél többet nem tud, ennél többre nem képes.

² *Joseph Priestley* (1773–1804) angol pap és tanár. Felléptekor csak két gáz volt ismeretes: a szénsav és a hidrogén. Felfedezte a 9 legfontosabb gázt, köztük 1774-ben az *oxigént* is, mint kémiai elemet. E gázok magyarázatot adnak az égésre, a légzésre, a kalcinálásra vonatkozóan. Priestley a maga felfedezéseiből mégsem vont le az összes lehető következtetést az oxidáció–redukció adta kémiai összefüggéseket illetően. — Felismeri az oxigént, a nitrogént és a hidrogént, mégsem zárja ki a flogisztont. Szerinte az oxigén: flogisztontmentes levegő; égéskor csökken az oxigén, légzésre mind alkalmatlanabbá válik. Ezt a levegőt nevezi Priestley nitrogénnek — fojtó hatását érzékelteti német neve: „Stickstoff”. — Így elmondhatjuk, hogy bár Priestley előtt sok, a flogisztont elméletének ellentmondó tény világosodott meg, a flogisztont mint az égést feltételező anyagot megtartja spekulációiban, s a flogisztont-elmélet legutolsó híveként hal meg.

A flogisztont-elméletet a XVIII. század elején *Stahl*, a porosz király orvosa dolgozta ki az égés tüneteinek magyarázatára. Szerinte minden test kétféle anyagból áll, amelyek közül az egyik a megadott test anyagi minőségére jellemző, míg a másik minden testben azonos. Ez utóbbi a flogisztont, az „éghető anyag”; németül a „Feuerstoff”, „tűzanyag” névvel is illették. Nézete szerint tehát minden éghető test flogisztonnal van megrakva, a test azért ég, mert a flogisztont kiválik belőle. A flogisztont egyesül az *elemi testnek* tartott levegővel. Stahl az égésnél fellépő *minőségi* változások megfigyelése mellett nem vette figyelembe a *menyiségi* változásokat, nevezetesen, hogy égés után a tárgy súlya nemhogy csökkenne, hanem éppenséggel gyarapszik. A flogisztont-elmélet valamennyi követőjének problémát jelentett, amikor megmérve azt a tárgyat, melyben az égés végbement, a test súlygyarapodásáról kellett számot adniuk. Mivel a levegőt elemnek tartották, számításon kívül hagyták azt a tényt, hogy égéskor a levegő kémiai reakcióba lép, a test oxigént vesz fel és súlygyarapodása ebből ered. Így a flogisztont-elmélet híveinek ahhoz a mesterkélt magyarázathoz kellett folyamodniuk, hogy a flogisztonnak *negatív súlyt* tulajdonítsanak.

Karl Wilhelm Scheele (1742–1786) svéd gyógyszerész. Neki is sikerül oxigént előállítania, a salétrom, a mangán-peroxid, a higany-oxid, az ezüst-oxid égési termékeként. Jellemzést is ad az oxigén

vagy Scheele szerint magyarázzuk-e; mindkét tanítás megalapozott és ha el akarjuk fogadni Lavoisier azon alapelveit is, melyeket vegyészeti munkáiban ismertetett, úgy a fiziológia mindenképpen sokat nyer, mivel mindeme számos kísérlettel igazolt vélemény nyomán módunkban áll, hogy e tudomány legnagyobb problémáit valószínűsítsük és érthetőekké tegyük.

Amióta a vegytant választottam legkedvesebb tárgyamul, gyakran tettem egynéhány fiziológiai megjegyzést az emberről. A lélegzést Scheele feltevése nyomán magyaráztam, mert ez még mindig valószínűbbnek tűnt előttem a tűz alkotórészeire vonatkozó egyéb véleményeknél, s több gondolatot gyűjtöttem egybe, hogy érthetővé tegyem egyrészt az embert érő összes legfőbb változásokat, másrészt pedig az ember szenvedélyeit. — Mind-ezeket a fiatal fiziológussal annál szívesebben közlöm, mivel okom van remélni, hogy általuk közelebbi fogalmat alkothat saját szenvedélyeiről, ami nemcsak orvosi tudományában, hanem emberismeretének gyarapításában is nagy hasznára lehet. S ki ne tudná, hogy ahhoz, hogy az emberek boldogok legyenek, ismerniök kell önmagukat és ember-társaikat?

minden tulajdonságáról. A kémiai törvényszerűségeket azonban nem ismeri fel. Az oxidáció mibenlétének felismerésére vall az a véleménye, hogy égéskor a hő és a fény a flogiszon és az „air de feu” (tűzanyag) hatására jön létre. Legismertebb műve: *Chemische Abhandlungen von der Luft und dem Feuer*.

Antoine Laurent Lavoisier (1743–1794) francia kémikus. Tudományos munkásságához fűződik a flogiszon-elmélet teljes cáfolata. Nagy matematikai műveltségét és áttekinthető képességét még hatékonyabbá tették azok a korabeli természettudományos eredmények, melyek nagy lépésekben vitték előre a fizika tudományát. — Napirenden volt a mozgás alapjainak keresése, s e vizsgálódások során is bebizonyosodott az alapvető fizikai felismerések érintkezése a kémiával. Lavoisier abból indult ki, hogy a kémia minden jelensége az anyag mozgásából ered. Nagy jelentőségű kísérleteket végez a gázok vizsgálata. 1777-ben tisztázza az oxigén szerepét az égésben. Minden kétséget kizáróan bizonyítja — szemben a régi hiedelmekkel —, hogy a levegő nem elem: alapvetően oxigénből és nitrogénből áll. — Eredményesen kutatja a gázok különböző minőségeit, s elkészíti a vegyületek valóságos összetételének kiderítését. A *Traité de la Chimie* (1783) című munkája alkalmas cáfolatát tartalmazza a flogiszon létezésének. Az Académie des Sciences-hoz 1786-ban intézett feliratában kifejti azt a számtalan kísérletével bizonyított tényt, hogy az égés nem más, mint az anyag oxigénnel való egyesülése. Állatkísérletekkel is igazolja a légzés és az égés közti hasonlóságot. Kimondja, hogy égéskor a felszabaduló hőt a vér vízi szét az állati testbe, s oxigén hatására a vénás vér átalakul artériás vérré. Az égés tanulmányozásakor Lavoisier méréseket is végez, megvizsgálja a súlyviszonyokat az égés egyes összetevői között. A nyert adatok azt bizonyítják, hogy égéskor a részek összszúlya, tömege változatlan marad. Így teljessé válik a flogiszon-elmélet cáfolata és annak tudományos igazolása, hogy a természetben végbemenő folyamatok egyikében sincs szükség flogiszonra: nincs hely a flogiszon számára. — Egyidejűleg utalnunk kell azonban arra a tudománytörténetileg nyomon követhető tényre, hogy a flogiszon-elméletnek a XIX. századig maradtak hívei — elég emlékeztetni a fentebb Priestleyről mondottakra. — Álljon itt egy idézet Martinovicstól: „Lavoisier úrnak és követőinek ki kell fáradniuk a Stahl-féle tan üldözésében. Angliában a nagy Priestley, Németországban Westrumb, a híres kémikus másokkal együtt behatóan bizonyították, hogy az ő flogiszon-elmélete megbízhatatlan”. (Idézi Balázs Lóránt: *A kémia története*, Gondolat, Bp. 1974, 205. o.) A flogiszonhoz való „hűségnek” természetesen megvannak a maga okai. A hőelmélet sok kérdést tisztázatlanul hagyott. Nem sikerült kielégítő, tudományos választ adni arra a kérdésre: honnan van a hő? — A XVIII. század természet-tudósai elfogadták, hogy a hő energia. Ám amíg a tudomány nem derített fényt az energia megmaradásának törvényére, a hőanyagelméletet nem sikerült megcáfolni. Az energiamegmaradás törvényének bizonyítása a XIX. század vívmánya volt!

ITT MAGYARÁZATOT TALÁL AZ EMBERI TESTNEK
AZ ÉLETHEZ SZÜKSÉGES FELÉPÍTÉSE

Nagyon is bizonyított tény, hogy az emberi test, ameddig él, érezni is képes. Az emberi testet, akár csak az összes többi állatot, különböző, rá állandó mozgásukkal ható testek veszik körül. Hiába is fáradozna azon, hogy birtokba vegyen egy üres teret, s így a testek hatásától mentes nyugodt életet éljen. Mert az állati élet, amint azt a tapasztalat tanítja, egyedül a szilárd és folyékony testek egy labirintusában biztosíthatja fennmaradását és szaporodását. Tekintsünk csak egy kicsiny, mesterségesen ritkított légtérben lévő állatkát, hová lett nyugodt és zavartalan élete? Ellenkezőleg, az állatka kezdi tapasztalni a tüdejében lévő levegőnek szörnyű, egész szervezete feloldódását előidéző kiterjedését. E levegő tágitja a tüdőt és olyan erősen feszíti az ezzel összeköttetésben álló idegeket, hogy ez utóbbiak elvesztik természetes szövetüket és a vért az erekből különböző utakon a testfelület felé hajtják. — A sajnálatraméltó állatkán ezáltal rángások és szorongó érzések lesznek úrrá, majd elpusztul.

Ezzel kielégíthettük kíváncsiságunkat és nagyon világosan felismertük, hogy egy állat életének alapvető feltétele egyrészt az, hogy az őt körülvevő testek reá hatást gyakorolnak, másrészt pedig e testeknek az a képessége, hogy az állati test felépítését elősegítik. — De az emberre ható testek sokfélesége szerint maga a hatás is igen különböző. A levegő behatol a tüdőbe és itt, új kísérletekkel igazolt, csodálatraméltó ténykedést fejt ki. A levegő a tüdőben a gyúlékony anyagok tömegét találja; legtisztább része igen könnyen egyesül ezekkel és a hőt termeli, amely fokozatosan szétoszlik az egész állati testben, a vérkeringést gyorsítja és az ún. állati hőt adja. — Ezalatt a felesleges, gyúlékony anyaggal fertőzött levegő-maradvány megváltoztatja rugalmasságát, s mivel éppen úgy gyarapodott hőben, mint az egész állati test, e meleg, következképp könnyebb, légzésre alkalmatlan levegőnek fel kell szállnia a tüdőből, s helyette a hidegebb levegőnek kell a légkörből a tüdőbe lépnie, hogy természetének megfelelő feladatát folytassa. — Mily világosan láthatjuk ebből, hogy az állati testben meglévő gyúlékony anyag közreműködése, a tüdő alkata szerint, több-kevesebb állati hőt termel, valamint, hogy a légzést is előidézi: következképp két olyan feltételnek tesz eleget, amely nélkül egyetlen állat sem élhet.

Most tehát az igazi bölcsre bízom, hogy a világi nyüzsgéstől távoli magányában komolyan elmélkedjék e tárgyról. Látom, amint a vígasz és a meggyőződés benső egyezésben közelít hozzá, hogy gondolkodásában székhelyévé legyenek ama nyugodt bizonyosságnak, hogy a természet ilyen egyszerű módon, nevezetesen a tüdővel felruházott állat létéhez szükséges levegő hatásával, sohasem szűnik meg hozzájárulni az élet fenntartásához.

Tévedne azonban a tudós, ha azt hinné, mintha a természet ezzel az egyetlen ténykedésével tenne eleget az élő állatnak, kiváltképpen az embernek. Nem. — A természet azzal az ügyességgel képez minden állatot, mely sajátja: meghatározott arányban és megfelelő mennyiségben összeköti a folyékony részeket a szilárdakkal, s közönséges módon hozza létre magát az embert is.

A természet az embert testének minden részén ellátja a hajlékony és elasztikus idegek sajátos szövédékekével, olyan különleges finom fonalakkal, amelyek rugalmasságát az

állati hő és a többi finom nedv állandóan biztosítja. Az idegek az egész testben megoszlanak, sajátos összetételükkel a *szerveket* képezik és különböző összeköttetések által az agyban gyűlnek egybe. Megfelelően feszesek, és valahányszor a külső tárgyak erővel hatnak rájuk, rugalmasságuk révén mozgásba jönnek. Ez a mozgás az idegek sora által továbbítódik az agyhoz, és létrehozza az állati testben azt a jelenséget, amit mi *érzetnek* nevezünk. Ebből ismételten láthatjuk, mennyire kitűnik a természet jóságával, vagyis törvényeinek nagyszerűségével, kiváltképp az emberi test szerkezetének esetében. — A természet az embert sajátos érzetekre teszi képessé, hogy érezhesse, mi megy végbe testén kívül a természetben. S még figyelemreméltóbb, hogy minden érzet bizonyos lenyomatokat, avagy rajtunk kívüli tárgyakkal megfelelő képeket hív elő az emberben. Nem kívánjuk elemezni az emberi test ezen oly nemes képességét, sem a belőle eredő ítéleteket, logikai következtetéseket, az emlékeztést stb. Szerencsénk van századunkban erről az annyira fontos tárgyról a legkitűnőbb véleményeket olvashatni; sokkal jobban megfelel végső célkitűzéseimnek, hogy tényként elfogadom, hogy az ember érzésre, gondolkodásra, ítéletre és következtetésre rendelt lény, aki azonban éppúgy, mint az összes többi test, alá van vetve mindazon változásoknak, amelyek a természetben végbemennek, s amelyek hol felbomlással fenyegetnek, hol pedig összetevődéssel kecsegtetnek.

2. §

AZ EMBERI TEST ÁLLANDÓAN TARTÓ MOZGÁSNAK VAN ALÁVETVE

Ha az értelmes természetbúvárnak megadatik, hogy lehetőség szerint behatoljon a természet szentélyébe és számtalan, egyes változást szemléljen, mihamarabb biztosíthat majd bennünket arról, hogy az érzéki természet egész tevékenysége célul tűzi ki azt, hogy valamennyi elemet és a belőlük keletkezett testeket állandó mozgásban tartsa. Ezt az igazságot számtalan példával fogja kimutatni és elmondja majd, hogyan mozog a Nap a tengelye körül és az összes többi égitest és üstökös a Nap körül szünet nélkül; hogyan szabadul ki a fény a Napból és más állócsillagokból s terjed el a világegyetem mérhetetlen terében; hogyan idézi elő a Hold az apályt és a dagályt a földtekén, mozgásba hozva mind a vizeket, mind a levegő-tengert. Végül végigvezet majd bennünket az állat-, növény- és ásványbirodalom egész láncolatán és könnyűszerrel bebizonyítja, hogy minden szüntelenül mozgásban van, s hogy a természet ezt az állandó mozgást felbontással és összetevéssel eszközli.

Most a mi természettudásunk — miután megismertetett bennünket a természettel — magunkra hagy és azt tanácsolja nekünk, hogy az észtan szabályait követve metafizikai következtetést vonjunk le. Csak az a metafizika eredményes, amely a maga igazságait nem üres absztrakciókból, hanem az érzéki természet szemléletéből meríti. Ezért szerencséseknak mondhatjuk magunkat, mert módunkban áll a működő természetre vonatkozó megfigyeléseinkből levonni a helyes következtetéseket ebben a fontos tárgyban. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy miután a természetben létező minden test állandó mozgásban van, s ezek a testek az emberre minden kétséget kizáróan hatnak, szilárd és folyékony részeit mozgásba hozzák; az ember, ugyanúgy, mint a többi test, szükségképpen részt vesz az érzéki természet e fontos és nagyszerű tevékenységében.

EZ A MOZGÁS NEM MINDIG UGYANAZ, HANEM
AZ ELŐIDÉZŐ OKOK KÜLÖNFÉLESEGE SZERINT VÁLTOZIK

Habár a természet minden létezőnek kijelölte a maga hatáskörét és így az ember hiába igyekeznék elvégezni azt, ami egy növény, vagy egy érc feladata, mégis megegyeznek a természetben jelenvaló összes testek abban, hogy a felbomlás és összetevődés áldozataivá kell válniuk. Sőt abban is megegyeznek, hogy kényszerűen alkalmazkodniuk kell a természetben végbemenő minden változáshoz. — Szerfelett hiú és fennhéjázó az ember, amikor azt hiszi, hogy a természet — csupán azért, hogy kedvére tegyen — más fordulatot szokott adni az emberre ható okoknak. Mindenkinek, akit a hiúság effajta balgaságba kevert, tanácsolom: figyelje meg azokat a mindennapi jelenségeket, amelyek a különböző testeknek az emberre tett hatásából adódnak, hogy ezzel az ellenkezőjéről győződjék meg annak, amit igazságnak hitt. — E felismerésben büszkesége átalakul igazi önismeretté, minden követ, ércet, növényt és minden állatkát éppoly fontosnak fog látni sajátos hatáskörében, mint amilyen fontos ő a magáiban. Önszeretete visszatér illő keretei közé, minden bölcs elébesiet, kezét nyújtja és igaz embernek ismeri el.

De megalapozott-e ez a meggyőződés? Valóban változik-e az ember különböző fizikai okok hatására különböző időkben? Igen. — Nagyon alaposan meggyőződhetünk e tétel igazságáról: már az ember eredeti összetevődése az anyaméhben is igen sok hatóoktól függ — a melegtől, a vérségtől, a nedvek minéműségétől, a szilárd és folyékony részek arányától, az apa és az anya testi állapotától és kedélybetegségeitől. Mindezek az okok hatnak a születendő emberre, éspedig minden esetben sajátos módon és sajátos viszonylatokban. — Az emberi lény az ismert természeti törvény szerint megéri az anyaméhben, teste kiteljesedik, majd a világ színpadára lép. Az ember azoknak az okoknak a terméke, amelyek őt az érzéki természet általános tömegéből létrehozták. Egyéni külső alakja, nagysága, színe, hangja, temperamentuma stb. kellőképp tanúskodnak arról, hogy minden ember más-más hatások alatt alakul ki.

Alighogy az ember megpillantja a napvilágot, máris sajátos fizikai okok egész áradata hat rá, s ezek nagyrészt meghatározzák élete pályafutását. Az egy bizonyos földövön lévő levegő, e levegő tisztaságának mértéke, a párákörben észlelhető meleg minéműsége, a születési hely fekvése, a többé-kevésbé ártalmas kigőzölgések, a mód, ahogyan a gyenge gyermeket kezdetben kezelik, a táplálék, amelyet neki élvezetül és élete fenntartásához nyújtanak: mindmegannyi ok, melyek szerint a testi egészségnek, a vérmérséklet jellegének, sőt a szellemi képességeknek is alakulniuk kell. Bár ezek az okok külön-külön tekintve nem tűnnek elég erőseknek és fontosaknak ahhoz, hogy az embernek sajátos irányt szabhassanak, mégis, ha tekintetbe vesszük, hogy a gyermek teste nagyon gyenge, hogy testrészei még híján vannak az ellenálláshoz szükséges szilárdságnak, s így az ilyen test szükségképpen felveszi a hatóokok minden lenyomatát — úgy ezeknek az okoknak a látható befolyásáról, bármilyen csekélyek is, könnyen meggyőződhetünk. Egyetlen kis tűzszikra elpusztíthat egy egész várost. Egy uralkodó fejedelem rossz emésztése gyakran előidézhethet benne olyan hangulatot, amely szörnyű háborút, az állam elnéptelenedését és a hátramaradott emberek boldogtalanságát idézi elő. — Kicsiny és kezdetben gyengén ható okok magukban véve alig észrevehetőek, de a tevékeny természet törvénye szerint felbont-

hatatlan sorban kapcsolódnak a nagyobb okokhoz és mindég őket kell a nagy változások főforrásának tekinteni.

Ha azon a napon, amelyen a gyermek született, a levegő a szokottnál tisztább és nehezebb, akkor ez a levegő az első lélegzetvételkor hevesen hatol be a gyermek tüdejébe, amely ezáltal a szokottnál jobban kitágul és megnagyobbodik. Mivel pedig egészen pontos vizsgálatokból tudjuk, hogy két azonos testnagyságú állat közül az rendelkezik nagyobb mértékben az úgynevezett állati hővel, amelyiknek nagyobb a tüdeje, természetes, hogy a fent említett gyermek – amennyiben az említett körülményt más okok ellenhatása nem hiúsítja meg – heves vérmérsékletű lesz; ebből pedig a cselekedeteknek olyan sora következik, amelyekre hidegvérű ember nem képes. Ugyanez a levegő, mivel, mint feltettük, a rendesnél tisztább, sokkal jobban ingerli a gyúlékony anyagot a tüdőben, mint a kevésbé tiszta levegő. Ha a kiválasztószerek erősen visszatartják a gyúlékony anyagot a testben, a belégzett levegő flogisztizálódás nélkül tovább tartózkodhat a tüdőben és a zsenge idegeknek is hamarosan alkalmazkodniuk kell e körülményekhez. Ha ezt az alkalmazkodást egyéb okok nem zavarják, a gyermek – amint mondani szokták – hosszú lélegzetvételű lesz.

Ha ellenben a kiválasztószerek hajlamosak arra, hogy leválasszák az emberi testben a táplálkozás-létrehozta gyúlékony anyagokat, akkor e gyenge és folyékony anyagok tömegesen hatolnak a tüdőbe, hogy itt a levegővel egyesüljenek. Ebben az állapotban a gyúlékony anyagtól megfosztott részek igyekeznek a veszteséget pótolni és hatni kezdenek az éhséget és szomjúságot előidéző részekre, hogy a gyúlékony anyag a táplálkozással pótlódjék. – A tisztább levegő hatására a gyermeki test folyékony és szilárd részei között sajátos kapcsolat létesül, ami a gyermeknél különös étvággal, élénkséggel és több olyan tulajdonsággal jár, amelyek egész életére kihatnak.

E ponthoz érkezve látom már, amint a fiatal és az emberi test működésében még nem eléggé jártas fiziológus türelmetlenül elémbre siet, hogy tőlem az emberi test kiválasztószereire nézve magyarázatot kérjen, hogy megérthesse azt a módot, amelyen a kiválasztás végbemegy. – Bármennyire nehéz is teljesen kielégítő magyarázatot találnunk az emberi test e bonyolult működésére, e folyamat tény, és ezért szükségszerű, hogy meglegyenek természeti okai. – A kiválasztószerek az emberi testben valóságos oldószerek. Így: a víz sókat old fel, a savak lúgsókat, alkáli földfémeket, fémeket stb. Ilyen felbontó anyagok ténylegesen jelen vannak az emberi gépezetben, amely vegyi felbomlását követően különböző alkotórészeiből vizet, zsírsavat, foszforsavat, szénsavat, illékony lúgsókat, illó olajat és mészkövet szolgáltat. – Ezek az anyagok különböző arányban kapcsolódnak egymáshoz és megfelelően oszlanak meg az emberi test egyes részeiben. – Különböző fent említett, az emberre már az anyaméhben ható élettani okok következtében az oldószerek ereje többé-kevésbé megszűnik, következésképpen megváltozik a vegyi rokonságnak minden testre sajátlagosan érvényes törvénye is. Ennek az alaptörvénynek nyomán könnyen belátható, miért lehet eltérő a táplálkozással a gyomorba juttatott tápanyagok kiválasztása, mégha a kiválasztóedények azonosak is, miért megy végbe egyik embernél jobban, a másiknál rosszabbul.

Ezek után az előzetes megjegyzések után igyekszem kielégíteni az én fiatal fiziológusom arra vonatkozó tudásvágyát: miképpen megy végbe általában a kiválasztás. Az emberi test növekedése valóságos vegyi és flogisztikus folyamat, a hozzá szükséges készülék a testi szervezet, amelyet a természet a nemzés útján alakít ki. A tüdő beszívja a

levegőt, ez, amint fent megjegyeztem, az emberi testben jelenlevő flogisztonnal létrehozza az állati hőt. A beszívott levegő hatására a testnek a felbontásban közrejátszó, a gyomorban vagy a gyomor közelében levő részei megszabadulnak a gyúlékony anyagtól, visszanyerik — merthogy előzőleg semlegesítette őket a gyúlékony anyag — felbontóképeségüket és a gyomorban evésre-ivásra serkentő ingert keltenek. A keletkezett meleg pedig ezalatt szétárad az emberi testben; a külső részek a meleget könnyebben veszítik el, mert kapcsolatban vannak a külső levegővel, amely minden flogisztikus folyamatot elősegít. Az emberi gépezet belső részeinek azonban — mivel a levegővel nem érintkeznek közvetlenül — el kell viselniök a meleg igen magas fokát. Nyilván ezért fejlődik a gyomorban is, mint ismeretes, nagy hő.

Amint a szájban szétmorzsolts és a kiválasztott nyállal kevert táplálék a gyomorba kerül, a desztilláció egy fajtája indul meg, amit *emésztésnek* nevezünk. Ennek folyamán a nyál fontos feladatot lát el, megöli ugyanis a gyomorban lévő savak maró erejét és megakadályozza ezáltal, hogy a gyomor és a vele kapcsolatban álló kiválasztóedények megsérüljenek. Végbemegy tehát az emésztés, és mivel a gyomorral kapcsolatos edények sokkal tökéletesebbek a mesterségesen előállított edényeknél — amint azt a bonctan világosan kimutatja —, a kiválasztóedények mesteri berendezése és a feloldóanyagok együttes működése révén sokoldalú kiválasztás jöhet létre és kell is hogy létrejöjjön; a megemésztett táplálék egy része (amint azt mondani szokták) a vérbe kerül, másik része létrehozza az egész testben többé-kevésbé szétáradó nedveket, a zsírosabb részek a húshoz kötődnek stb. A nagyobb kiválasztóedények szorosan kapcsolódnak a kisebb, hajszálerecskékhöz hasonló edényekhez. Ezekbe jut fokozatosan a megtisztított, gyúlékony, finom és folyékony anyag, gyors mozgásával hat rájuk, kitágítja őket, amennyiben még nem elég szilárdak. Ezen a módon elősegíti az emberi test növekedését, sőt, behatol az epidermisz, a köröm, a haj stb. legfinomabb üregeibe is, és ellátja azokat a szükséges étellel. Amint az edények szilárdabbakká válnak, a flogiszton már nem képes kitágítani azokat, és még kevésbé képes behatolni az említett testekbe. Vannak emberek, akiknél a gyúlékony anyag tovaterjedése hamar akadályokba ütközik, s így hajuk tápanyag híján egyrészt elhagyja talaját, másrészt őszülni kezd. — Ugy-e csodálkozik az én fiatal fiziológusom ezen a mesterien végbemenő kiválasztáson és egyúttal azt is megérti, hogy miután annyi ok hat állandóan az emberi testre, ezek az okok azonban a különböző emberek-nél eltérő mértékben juthatnak kifejezésre, az egyik ember erősen különbözhet a másiktól. Azt is megérti, miért is van minden emberi gépezetnek egészen egyéni összetétele. Felhasználom az Ön jogos kábulatát és a magam részéről levonom azt a következtetést, hogy az ember már kora gyermekkorában pusztán a sajátos kiválasztó folyamat révén sajátos tulajdonságokra tesz szert, amelyekhez gyöngye szervezete, idegeinek rugalmassága, többé vagy kevésbé élénk kedélye szükségképpen igazodik.

4. §

Az ember hangulata gyermekkorában tehát nem egyéb, mint az együttesen ható olyan okok következménye, amelyek közül némelyek már az anyaméhben sajátos irányt szabtak számára, mások rögtön születése után vonták hatásuk alá, mindenképpen meg-szabták egyéni szerepét és ezáltal részben meghatározták életének elérhető célját is. Az

ember, aki a hatóokok labirintusába olyan ártatlanul belekerül, ahelyett, hogy helyzetéből kiszabadulhatna, ebbe még jobban belebonyolódik. Elkezdik nevelni, hogy embert faragjanak belőle, akinek majd az emberi társadalom hasznos tagjaként kell boldognak lennie. A nevelés valóban a legfontosabb ok, amely az ember sorsa felől dönt. Az ember bele születik valamilyen vallásba, államrendbe, valamely házba, melyben meghatározott élet folyik. Szülők, dajkák, főléje rendelt személyek egyéni belátásuk, kedvük és tevékenységük szerint irányítják naponta, többé-kevésbé kézi vagy szellemi munkára fogják. Megengedik, hogy olyan fiatalokkal érintkezzék, akiket kellőképpen nem is ismernek, vagy ellenkezőleg, magányra kárhoztatják. Kénytelen lesz naponta látni, amint szülei vagy a nevelésére rendelt más személyek egymás között jól élnek, vagy pedig civakodnak és éppenséggel kölcsönösen gyűlölik egymást. Látnia kell, hogyan ismeri félre és kezeli rab-szolgaként a férj derék feleségét, vagy hogyan akarja rászédni az asszony a jó férjet. — Ugyanakkor a mindennapi élvezetekből sokat, vagy éppen keveset engedélyeznek számára, megismeri a gazdagságot, a középszerűt, vagy a szegénységet. Szülei vagy gondozói részéről becsvágy és természetes önzés helyett elviselhetetlen dölyföt tapasztal, amelytől felfuvalkodva nem tudnak egyébről beszélni, mint előkelő, régi családjukról, leszármazásukról, gyarapodásukról és hanyatlásukról. Megfigyelheti továbbá szülei fanatizmusát vagy könnyű felfogását a vallás dolgaiban, a hazafiságot, az államfő iránti szeretetet vagy ellenszenvet stb. — Itt áll az ifjú, belebonyolódva a hatások tömkelegébe. Mindegyikük kihat gyenge szervezetére, valamennyi harcba száll testének azzal a szerkezetével, amelyre a megelőző két életszakaszában ható fizikai okok révén szert tett, s csak azon múlik minden: melyik hatás mutat nagyobb ellenállást.

Amennyiben a nevelés hatása hasonlíthatatlanul erősebb, az ember teljesen annak a jó, rossz, vagy középszerű nevelésnek terméke lesz, amelyben részesült. Ha azonban a nevelés hatása csak valamivel erősebb, akkor az ember mindég magán viseli az anyaméhben és rögtön születése után nyert szervezeti jelleg észrevehető nyomait. Az ilyen emberről állítható, hogy a jó nevelés kevésbé vált hasznára, vagy hogy a rossz nevelés nemigen ártott meg neki. — Végül, ha az eredeti testi szerveződés, vagyis az ember folyékony és szilárd részeinek az aránya sokkal erősebb, és ugyanakkor ellentmond a nevelési eljárásoknak, a nevelés semmit sem hat rá, az ember hű marad az anyaméhben és a születés után rá ható okokhoz és egyaránt megghiúsítja a jó neveléssel kapcsolatos reményeket és feleslegessé teszi a rossz neveléssel szembeni aggodalmakat. Ez utóbbi eset igen ritka és méltán tekinthető feltűnő jelenségnek, mivel a fiatal emberi test rendszerint gyenge és kész arra, hogy minden észlelhető hatásnak engedjen.

A természet a testek minden fajtája között létrehozott már olykor torzszülöttet is. Az ásványi, a növényi és az állatvilágban igen jól megkülönböztethetők ezek a torzalakzatok. Az emberi nemből pedig, mivel az igaz emberi mivolthoz sok minden kíváncsít, torzszülöttek még gyakrabban fordulnak elő. Ezek kivételt jelentenek az alól az általános, s hosszú tapasztalatok révén kipróbált elv alól, hogy a természet az embert nem alkotta sem jónak, sem rossznak, hanem az ember egyikké is, másikká is a nevelés útján válik. Mindamellett azonban könnyen érthető, hogyan hozhat létre a természet torzalakzatokat, hiszen törvényeinek engedelmeskedve szükségszerűen, s szüntelenül hat, hatása állandó felbomlásból és összetevésből áll, minden olyan szándék nélkül, hogy jót vagy rosszat alkosson; egyazon fáradságába kerül jól vagy rosszul sikerült példányokat életre hívnia.

De elég ebből: tegyük fel, hogy tanácsot kérnek egy hosszú tapasztalatoktól és szilárd elvektől bölcsé vált embertől abban a kérdésben, hogy egy fiatalember a nevelés során melyiket válassza az öt érzékszervre ható annyi eszköz közül. — Ezt a bölcsét sokkal könnyebben lehetne szólásra bírni kabinettitkokról, háborús intézkedésekről, a kereskedelem kiterjesztéséről, új manufaktúrák és gyárak létesítéséről, nehéz matematikai feladatok megoldásáról, mint erről a tárgyról.

Lehetetlen meghatározni a nevelendő ember szervezete jellegének valamennyi okát, amiből pedig látható volna, hogy a nevelés melyik módja lenne rá jó hatással. Az egyik embernél a vallásnak van jó eredménye, a másikinál a filozófiának, a harmadiknál nem hat sem vallás, sem filozófia, végső esetben megmarad jó tollnoknak, aki előírja ugyan a legjobb szabályokat, de alapjában véve a legmegvetendőbb ember. — Az ifjút gyakran egy ballépés segíti hozzá a boldogsághoz, mert a javulás útjára téríti. Ezzel ellentétben egy másiknak az erényből, melyet zsinórmértékül választott, nincs egyéb haszna, mint hogy szegénység és megvetés közepette belső nyugalomával vigasztalódjék, s a valódi bölcsesség trónusáról részvétellel tekintsen le az össze-vissza kuszlódott emberekre.

A nevelési tevékenység olyan új fizikai kísérlethez hasonlítható, amelynek eredménye még ismeretlen előttünk: a nevelésnél különböző eszközökhöz folyamodnak annak biztosítása nélkül, hogy jó hatásúak lesznek-e vagy sem. — Ezért nevetséges a neveléshez általános érvényű előírást adni, még nevetségesebb azonban, ha ilyesmit valamely nevelő intézetbe akarunk bevezetni, vagy végül, ha különböző nemzeteket egy általános törvénykönyv alapján akarunk vezetni.

A természetnek, tekintettel ezekre a szinte leküzdhetetlen nehézségekre, éppen fiatalkorban kellett volna felruháznia az embert a legnagyobb belátással és a legérettebb értelemmel, hogy képes legyen megítélni önnön vérmérsékletét, szervezetét és erejét. Csak ebben az esetben lett volna képes arra, hogy a legjobb nevelési eszközöket vegye igénybe, s hogy gyötrő szenvedélyei áradata elé gátat emeljen. De sajnos, a természet az ember értelmességét szinte fordított arányban mérte testi rátermettségével. A fiatalembernek minden jó érzésre fogékony teste van, de híján van a kipróbált, érett értelemnek, amely megmondaná neki, hogyan gyarapíthatná jó érzései összességét anélkül, hogy önmagának ártana. — Ha az értelem növekszik, a test már gyengülni kezd és minden időváltozást megérez, amikor pedig az értelem megéri, tanácsolja ugyan az embernek, hogy módjával vegye ki részét az élvezetekből, azonban a test már béna és a sír felé tekint.

Az emberrel ugyanúgy áll a helyzet, mint minden más dologgal. Minden változik, növekszik és fogyatkozik. A természet állandóan tevékeny, de csak azt teszi — s ez a mentsége —, amire a benne rejlő erő készteti.

5. §

AZ INGERELHETŐSÉG ÉS MINDEN ÉRZET FORRÁSA: A MOZGÁS

Az emberre az anyaméhben, a gyermekkorban és a nevelés folyamatában ható fizikai okok megfigyeléséből könnyen megállapítható, hogy férfikorában kialakult szerepe nem lehet más, mint amelybe ezek az előzmények beállították. Az ember semmit sem tesz indítóokok nélkül, ezek azonban az életében összegyűjtött fogalmakból adódnak. A fogalmak viszont a tárgyak hatása által kiváltott képzetekből folynak. — Mivel pedig minden

emberre más-más tárgyak hatottak többé vagy kevésbé, ilyen vagy amolyan módon, kézenfekvő, hogy minden embernek szükségképpen más-más képzet-sora, következőkép-pen sajátos gondolkodás- és érzésmódja legyen. Ha két embernél a fogalmak és az érzések forrásai hasonlóak, úgy ezeknek az embereknek a gondolkodás- és érzésmódja rokon. Az ilyen eset, amint a tapasztalat mutatja, nagyon ritka; a teljesen azonos gondolkodás- és érzésmódra pedig egyáltalában nincs példánk. Így nincsenek fegyvereink sem, melyekkel e forrásból megcáfolhatnók a Leibniz úr által annyi alapossággal védelmezett tételt, nevezetesen, hogy nincsenek tökéletesen azonos, vagy egymástól meg nem különböztethető dolgok a természetben.

Ha az ember más testek minden hatása nélkül az lehetne, ami, úgy gépezetének folyékony és szilárd részei nyugalmi állapotba helyeződnének és egyfajta egyensúlyba kerülnének. Ebben az esetben azonban a két ember között fennálló különbségnek semmi nyomát sem érzelnénk. Mert, mivel az érzetek a kívülünk létező testek mozgásának hatásából következnek be, s a mozgás semmiképp sem egyeztethető össze a nyugalmi helyzettel, a mozdulatlanságban minden emberi testnek érzetnélkülinek, következőképp élet nélkülinek kellene lennie. Ekkor végül semmi okunk nem volna azt állítani, hogy e gépezet egyik része fogékonyabb az érzetek iránt vagy ingerelhetőbb, mint a másik. Általában minden érzet és maga az ingerelhetőség feltételezi az emberi test mozgását. Ez a mozgás pedig a kívülünk létező testek állandóan ható mozgásának az eredménye. Minden rajtunk kívülálló testnek közelebbi vagy távolabbi hatása van az emberi gépezetre; egyikük az emberi test felbontásán dolgozik és kellemetlenül ingerli annak egyes részeit, mások segítőleg hatnak rá és elősegítik összetételét. — Az emberi gépezet, ameddig csak képes, erőihez mérten ellenáll az előbb említett ellenségének, az ellenállás közben sokat súrlódik és ezáltal kellemetlen érzéseket tapasztal. — Az összetételét támogató testek ezzel szemben arra törekszenek, hogy minden kellemetlen érzést kellemesekkel semmisítsenek meg. Így küzd az ember egész pályafutása alatt az érzések állandó váltakozása közepette, fokozatosan elfárad, elgyengül, végül alul marad az ellenséggel szemben és felbomlik.

6. §

BEMUTATÁSRA KERÜL A KELLEMES ÉRZÉSEKNEK, A FÉLELEMNEK, REMÉNYSÉGNEK, ÖRÖMNEK, A GYÖNYÖRNEK STB. A FORRÁSA

Ha, amint említettük, az embert az anyaméhben, a gyermekkorában és a neveléskor kapott hatások eredményének tekintjük, s emellett azt is számba vesszük, hogy mindezek az okok egyenlőtlenül hatnak rá, valamint, hogy a testnek ezekhez az egyenlőtlen hatásokhoz kell igazodnia, úgy könnyen beláthatjuk: a ható test minden hatásnál vagy az emberi gépezet egyes részeihez kapcsolódik, vagy pedig csupán az idegekben okoz sajátos feszültséget. — A hatás első fajtájához tartoznak az élelmiszerek, a belélegzett levegő és az időnként használt gyógyszerek. E testek természete szerint nyeri el az ember a hő bizonyos fokát, a vér bizonyos keringését, végül az idegek bizonyos rugalmasságát. Így pl. a víz feloldja az élelmiszerekkel a gyomorba juttatott sókat, amelyek gyakran igen jótékonyan hatnak; a különböző tápanyagokból kiszabaduló szénsavat szerencsére elnyelik az emberi test rothadásra hajlamos részei, s ezáltal sikerül elejét venni a rothadásnak. — Az

egyéb részekből felszabaduló gyúlékony levegő viszont kiszorul az ismert úton és megsza-
badítja az emberi testet a gyúlékony anyag tömegeitől. Végül egyes, a táplálékkal a testbe
került anyagokból, kitermelődik a Scheele-féle tűz, élet- vagy deflogisztizált levegő, amely
fenntartja az emberi testben termelt állati hőt és végrehajtja a deflogisztizációt, vagyis a
test megtisztítását a flogisztontól. — Ezen testek és több más test hatásának követke-
zménye, hogy az emberi test inhomogén tömegei a különböző testrészekben nem érhetnek
el azonos hőfokot, sem az idegek azonos rugalmasságot stb. Következésképp az *ingerlő-
kenység*, ami nem egyéb az idegi részek rugalmasságának fokánál, az emberi test külön-
böző részeiben szükségképpen eltérő.

Az emberi gépezetet érő testi hatások másik fajtájához tartoznak azok a benyomá-
sok, amelyeket az ún. öt érzékszerv sorra befogad. Ámbár nehéz felfogni, hogy pl. egyes
tárgyak, amelyek csak a szem vagy a hallás stb. útján hatnak az emberre, hogyan idézhet-
nek elő benne gyűlöletet, szeretetet, bosszúságot, szomorúságot, kétségbeesést vagy épp
ellenkezőleg, nagyfokú gyönyört. Nehéz megérteni, hogyan eshet az ember ilyen hatás
következtében betegségbe, vagy ellenkezőleg, az életének meghosszabbodásába vetett
reménykedés állapotába. — Ha vettük volna már magunknak a fáradságot, hogy néhány,
az emberi gépezethez részben hasonló mechanikus-hidraulikus-pirobolikus³ eszközt
készítsünk, ha továbbá számításoknak vethettük volna alá az ilyen gép egyensúlyállapotát,
akkor az emberi test ilyen jellegű változásainak megmagyarázása nem ütközne oly nagy
nehézségekbe, mint most.

Az emberi test szilárd részei — hála a tevékeny természet ügyességének — a mechanika
törvényei szerint kapcsolódnak egymáshoz, amint ezt az ostológia tanítja. A folyékony
részek egyéb járatokban hidraulikus szabályok szerint közlekednének, ha ebben az állati
hő meg nem gátolná őket, más, szűkebb járatokban pedig a hajszálerek törvénye szerint
közlekednek. E gépezet mozgató ereje végül az állati hő, amely a folyékony részeket
kiterjeszti és bennük a hidraulika alapelveit nem teljesen fedő mozgást idéz elő. Azt pedig,
hogy az a szellemi létező, amit *lélek*nek neveznek, elősegíti-e ezt a mozgást és miképpen,
csak hadd döntsék el a pszichológus urak. — Annyi azonban mindenesetre bizonyos, hogy
mind az állati hő, mind pedig a lényeges szervek, mint pl. a tüdő, a szív stb., az emberi
gépezet mozgásának előidézői. Mivel egy ennyire összetett gépezetnél nem vagyunk képe-
sek meghatározni: hogyan változhat e gépezet minden, az öt érzéket érintő hatásra, hadd
bogozzák ki ezt a csomót némileg a következő megfontolások. Az ember gyermekkorában
különböző olyan jeleneteket él át, amelyek akként állítják be szervezetét, hogy későbbi,
érett korában azonos, vagy csak hasonló események megtörténtekor kényszerűen ugyan-
abba a hangulatba kerül, mint annak idején, gyermekkorában. Ha pl. az apa a gyerme-
kének kijáró fenyegetést veréssel toldotta meg, úgy a gyermekben természetsszerűleg *kelle-
metlen érzetek*nek kellett támadniuk. Ha a gyermek ezeket a jeleneteket zsenge éveiben
gyakran élte át, úgy a test idegeinek fokozatosan meg kellett szokniuk a feszültség e
fajtáját. Ugyanaz történik vele, ami egy szilárd, rugalmas testtel, amely, miután gyakran
hajlították egy bizonyos irányba, a következőkben is könnyen arra hajlik. Nos tehát,
amennyiben más hatások az idegfeszültség e fajtájának készségét nem semmisítették meg,
ez érett korban is megmarad. Amint tehát bármikor hasonló fenyegetéseket hall, idegei a

³ A mechanika, a hőtán és a víz keringésének törvényei szerint működő.

hallottak nyomán ugyanabba a feszültségbe kerülnek, mint amikor a hallást kellemetlen érzetek követték volt.

A testnek az az állapota nem természetes, s a *félelem* vagy *szorongás* nevet viseli, amit a kellemetlen érzés bevezetőjének, vagy a még nem realizálódott kellemetlenség előérzetének kell tekintenünk. A félelem olyan viszonyban van a tényleges kellemetlenséggel, mint az ingának fonállal akadályozott nehézkedése a szabadeséshez, tehát a nehézkedés tényleges érvényesüléséhez. — Ha továbbá a testet különböző hatások meggyengítették, pl. korán megkezdett kicsapongások, vagy agyának megerőltetése nehéz tudományok elsajátítása során stb., akkor minden fenyegetés észrevehetően hat idegeire. E forrásból fakad a *félősség* és az ún. *érzékenység*. — Ha az idegeknek a fenyegetéssel okozott feszültségét nem követik kellemetlen érzetek, úgy az ember visszanyeri természetes, azaz önfenntartásának megfelelő állapotát, s ezáltal megszabadul a félelemtől. Ez az átmenet jót tesz az embernek és *kellemes érzeteket* vált ki benne.

Ezzel szemben, ha a gyermeket az apa pl. egyes, helyeseknek tartott cselekedeteiért megdicséri, a többi gyermek elé példának állítja és végül megjutalmazza, úgy a gyermek idegei a hallottak következtében bizonyos feszültségi állapotba kerülnek, testén következésképpen bizonyos hangulat lesz úrrá, ami után annak az ehető dolognak az élvezete következik, amelyet apja jutalmul adott neki. A gyermek ezáltal az idegeknek abba a hangulatába kerül, amely nem egyéb, mint a *kellemes érzet*. Ha ez az eset gyakrabban bekövetkezik, a zsenge idegeknek hozzá kell szokniok, hogy abból a hangulattól, amely az emberek dicséretéből fakadt, áthangelődjön egy másikba, amely létrehozza a többi emberrel szembeni kitüntetettség és a jutalom fogalmát. Amennyiben az emberi gépezetnek ezt a tendenciáját más, erősebb hatások nem hiúsították meg, az ilyen emberben érett korában is meglesz a hajlam, hogy testének egymást követő ilyen hangulatait könnyedén kialakíthassa. Az első hangulat a második hangulati állapot elérésére fog törekedni és létrejön az a lelkiállapot, amelyet *reménykedésnek* szoktak nevezni. A reménykedést a második hangulat zárja le. Ha ez bekövetkezik, az ember élvezi reménysége tárgyát, ezáltal kielégülést érez, vagyis az *örömnél* avagy *gyönyörűségnek* állapotába kerül. — Ha azonban ez a második hangulat, vagyis a gyönyörűség nem következik be, akkor a reménység meghiúsul, s az emberre egy másik fizikai oknak kell hatnia, amely képes a reménység hangulatának azonnali vagy fokozatos megszüntetésére. Az első esetben az emberi gépezetnek az az állapota avagy hangulata következik be, amely ellentmondásban áll a remélt gyönyörűséggel, s amelyet *kétségbeesésnek* neveznek, a másodikban pedig, kiváltképpen amikor a reménységnek ellentmondó hatás akkor kezd érvényesülni, amikor a gyönyörűséget kiváltó hatásfolyamat már megindult, a testnek ismét más, sajátos hangulata áll elő, amelyet a *kedély nyugtalanságának* neveznek, s amely a *szomorúságot* okozza.

Az idegek effajta feszültsége addig tart, ameddig a reménykedés állapota fennáll, ameddig tehát megvan az örömről és a gyönyörűségről irányuló törekvés. Ehhez kapcsolódik a vér sajátos, a test életének megfelelő keringése, s az ember azt érzi, amit *ingernek* neveznek. Ezért úgy látom, hogy a reménykedés és az ingerlés az emberi test egyazon állapotában együttesen van jelen. Az ingerlés állapotában hajtja végre az ember mindazokat a cselekedeteket, melyek az ún. *tevékenységet* alkotják és amelyek a végső cél elérésére törekcsenek.

MAGYARÁZATOT NYER AZ EMBER TÖBBI HANGULATA, ÚGYMINT AZ ELÉGEDETTSÉG,
ELÉGEDETLENSÉG, SÉRTŐDÖTTSÉG, HARAG, BOSSZÚ, SZORONGÁS ÉS SZERETET

Azok a kellemes érzetek, amelyekre az emberi gépezet izgalmi felfokozottságában törekszik, vagy a szilárd és folyékony részek természetes állapotának helyreállításához vezetnek, vagy pedig természetellenes és a kellemes érzeteknek ellentmondó testi fordulatokban végződnek. Az első esetben az emberen *megelégedettség*, *tetszés*, a másodikban az *elégedetlenség* vagy a *nemtetszés* lesz úrrá. Ha az inger kiváltotta kellemes érzés valamely embertársunk kárán valósulhat csak meg, úgy *megsértjük* őt, ami rá nézve – kellemetlen érzés lévén – a felbomlás veszélyével jár. Mivel pedig a test a mechanika törvényei szerint küzd a felbomlás ellen, az ember kénytelen – temperamentuma szerint – többé vagy kevésbé törekedni a kellemes érzésekre, bármibe kerüljön is ez embertársainak. – Ha az ellenállás vagy ingerlés e fajtája heves, akkor *haragnak* nevezzük. Mivel azonban az emberi gépezet finom részei ilyen heves feszültséget nem képesek sokáig kibírni, a harag szükségképpen csökken, de a kárpótlás érzésére indító inger hat még és méltán viseli a *bosszú* nevet. Az ember ebben az állapotában képtelen cselekedeteit világos képzetek alapján véghezvinni, mert az idegek ilyenkor szokatlanul feszültek, a vér az erekben rendellenesen kering. Mindazok a képzetek tehát, amelyek az emberben a bosszúézés következtében szükségszerűen létrejönnek, nagyon homályosak. Mivel ezért nem tudja megítélni, milyen mértékben járnak rossz következménnyel azok a kellemes érzetek, amelyekre bosszú révén akar szert tenni, vakon átengedi magát a bosszúnak, s hacsak egyéb motívumok ellentétes hatásai közbe nem lépnek – végrehajtja tervét.

De alighogy a test a bevégzett feladat után kezd rendes egyensúlyi állapotába visszatérni, vagyis a düh és bosszú krízise elülni, a rossz érzések egész áradata kerekedik felül ismét, ezáltal újra rendkívüli lelkiállapotba sodródik. Ez a hangulat a realizált tett jelentősége szerint hol a *félelem*, hol a *szorongás* nevet viseli. – Az elmondottakat jól szemlélteti az a példa, amikor mondjuk egy igen heves vérmérsékletű embert valaki becsületében megsértett.

Ellenkező az eset akkor, ha azt a kellemes érzetet, amelyet az ingernek a már megindult hatásfolyamata irányít, csakis embertársunk segítségével érhetjük el. Az effajta kellemes érzetekre vezető ingerlés a *szeretet*. A szeretet által elérni kívánt érzés vagy a nemzési ösztön kielégítésére, vagy az ember egyéb szükségleteinek kielégítésére irányul. Az első esetben neve: *érzéki gyönyör*, vagyis a tulajdonképpeni szerelem nyújtotta élvezet, a második esetben a *barátság élvezete*.

MEGJEGYZÉSEK A TULAJDONKÉPPENI SZERETETRŐL, A SZERELEMRŐL

Az érzéki gyönyör ösztönének birtokosává – hol korábban, hol későbben – az ember éppoly ártatlanul válik, akárcsak az összes többi állat. Ez az ösztön minden állatban többé-kevésbé heves, mivel a test szervezeti felépítésétől, az állat fajtájától, a vérmérséklet milyenségétől, a tápláléktól, s az embernél a megszokástól, valamint mindennapi foglaltságaitól is függ.

Ismerünk példákat arra, hogy öreg emberek, akiknek teste csontvázhoz volt hasonlatos, pusztán megszokásból voltak rabjai e gyönyörnek, rossz emésztésről és egyéb bajokról panaszkodtak, de közben állandóan tápláló ételeket fogyasztottak, hogy még jobban alátámasszák ártalmas szokásukat. Leginkább azok az emberek hódolnak öregkorukban ennek a szokásnak, akik ifjúságukban nem tanultak meg gondolkodni és értelmüket a tudományokban gyakorolni. Ezek, hűjával a szükséges ismereteknek, nem képesek belátni a szokás káros következményeit, kitartanak mellette, a végsőkéig gyengítik idegrendszerüket, kedélyük már önmaguk számára is elviselhetetlenné válik, és fokozatosan a testnek abba az állapotába kerülnek, amit *hipochondriának* szoktak nevezni. E hangulatban látni őket, amint órák hosszat hallgatnak anélkül, hogy valamire is gondolnának, mindenre csak morognak, minden csekélységtől megijednek, hangulatok szerint alkotnak véleményt, s csak új élmények által derülnek fel. Az effajta emberek szívesen olvasnak újságot, ők azok, akiket minden újdonság érdekel.

A táplálék is elősegíti ezt az ösztönt, növeli az emberi test erőit és a vért a párosodási kedvet minduntalan fölébresztő hullámszába hozza. Az amerikai Antillák szigetének lakóit – Róbertson tanúsága szerint – ez a vágy ritkábban fogja el, mivel táplálékuk csak bizonyos gyökerekből áll. – Ez az ösztön még csak erősödik akkor, ha az ember nem törekszik arra, hogy a jó és zsíros táplálék növelte erőit valamilyen foglalkozással levezesse. – Azok az emberek, akik sem tudományokhoz, sem kétekezi munkához nincsenek hozzászokva, s átadják magukat a semmittevésnek, szintén erősen érzik ezt az ösztönt és ezért kicsapongásokat művelnek.

Ezek és más hasonló megjegyzések elegendőképp bizonyítják előttünk, hogy az érzéki gyönyör ösztöne, akárcsak a többi emberi szenvedély, egyénenként szükségképpen különböző. – Az a tárgy azonban, amelyre ez az ösztön általában irányulni szokott: a női nem. De mivel az érzéki gyönyörre törő ösztön különböző fizikai hatások által előidézett különös foka minden ember esetében különböző fogalmakat vált ki, vagyis a szerelem tárgyáról, amelyek az ösztön hevessége szerint többé vagy kevésbé homályosak, önként következik, hogy minden fejben másképp rajzolódik ki a szerelem tárgya.

A legtöbb ifjú előtt a kép a homályos fogalmak következtében kezdetben tökéletlen és laza. A szép istennő az ifjú eszméletében nagy vagy kicsiny, fiatal vagy érett korú, fehér vagy barna, kővér vagy sovány, nagy vagy kis homloka, szeme, keze, lába van; művelt, vagy csupán a természetes ésszel rendelkezik, komoly vagy gyermeki, érzékeny vagy könnyelmű, szegény vagy gazdag, nemes vagy közrendű stb.

Ha most az ifjú előtt, akiben képzelt szerelméről ilyen homályos fogalmak élnek, megnyílik az alkalom, mindenütt megtalálja szerelmesét, akiben bizonyosan meglesznek kisebb vagy nagyobb számban azok a vonások, amelyek az említett fogalmaknak megfelelnek. Beleszeret, felfedezi benne az összes erényt, minden erejét arra fordítja, hogy birtolhassa őt. Az ellenállás még csak jobban izgatja és ezer esztelen csínyet követ el. Amikor azonban célját elérte, az izgalom fokozatosan megszűnik, s az ember visszatér eredeti hangulatához, elemezni kezdi azokat a homályos fogalmakat, melyeket szerelme tárgyáról alkotott; egybeveti e fogalmakat és felleli bennük az ellentmondást. Majd átgondolja azokat a bolondos csínyeket, melyeket első szerelme idején elkövetett és valamivel okosabb lesz, kevésbé ellentmondó fogalmakat gyűjt egybe és ezekbe belefoglalja szerelmének jövődő tárgyát. Így felvértvezve többször ismétli meg a szerelmes szerepét, de mindég gépezete rovására. Mert a szerelemben előforduló harag, civódás, az idegek erős

megfeszítése, álmatlan éjszakák, gyanakvás, féltékenység, az értékes időnek és vagyonnak elvesztegetése az embert kellemetlen érzések kíséretében felbomlással fenyegetik.

Valóban nehéz eldönteni, mi előnyösebb az ember számára: az-e, hogy szerelmi céljait elérje, vagy hogy azt meghiúsulni lássa. Különböző körülmények hatása következtében mindkettőnek láttuk már jó és rossz következményét. Az egyik embert a szerelem beteljesülése boldoggá teszi, a másikat a legszörnyűbb módon láncolja életfogytiglan a házassághoz. Az egyiket szerelmi kudarcra tevékennyé teszi, fokozatosan kiműveli értelmét, nagy bölcsé, vagy államférfivá lesz, s e helyzetében már nevet sikertelen szerelmén és örül, hogy az kudarcba fulladt. A másik örökké siratja a szeretett nőt, vagy a nő a kedvesét. Az ilyen reményükvesszett lények vonulnak gyakran kolostorba, vagy ki a nagyvilágba, anélkül, hogy tudnák: hová, és örökre boldogtalanok lesznek.

Így gyötri az embert minden esetben ez az egyetlen szenvedély is! – Igazi szerelem nélkül az ember élete unalmas és egyhangú, mégis, jöllehet a szerelemben a kellemes érzések száma növekszik, velük együtt gyarapszanak a kellemetlen érzések is. – A szerelem nélküli kicsapongások pedig nem nyújtanak még mulandó örömet sem, mert az öröm csak igaz szerelemből fakadhat. A kicsapongást követő betegségek és az elerőtlenedés kellőképp bizonyítják, hogy semmi esetre sem ajánlatos ezt választani a szerelem és a szerelem teljes hiánya közti megoldásul.

Általában azok az emberek, akik elméjüket csak kevésbé, vagy egyáltalában nem képezték a filozófiában, boldogabbak a szerelemben, a szerelem tárgyáról csak homályos fogalmaik vannak és ezért ennek hibáit nem is fedezik föl olyan könnyen. A férfi a maga kis békáját Dianának látja, a buta szépasszony pedig kedvence szögletes testén, piros orcáin, a tőle kapott élelmen vagy más kicsiségen elég szeretnivalót talál és elég okot arra is, hogy időnként türelemmel elviselje a felvilágosodottság hiányából fakadó zsarnoki bánásmódot. – Ezért nevetséges, ha egy érzékeny tudós egy ilyen istennőhöz lép, s hogy kegyeit elnyerje, meg akarja tanítani filozófiára és hol Locke-ot, hol Helvetiust, majd Bolingbroke-ot vagy Mirabeau-t olvassa fel neki. – Voltaire-nek sikerült egy Châtelet asszonyt találnia, aki méltán uralkodott szívéen, de nagyon kevés azoknak a tudósoknak a száma, akik egy istenített Elizával dicsekedhetnek, mint Raynal.*⁴ Ha tehát ez más felvilágosult és tisztességes embernek nem sikerül oly egykönnyen, úgy be kell érnie a következő megállapítással: a természet nagyon fukarul osztogatta az emberek között az emberiség nemes vonásait és csak kevésnek adta meg a szerelemben a filozófiának megfelelő ízlést. A legtöbb embernek csak állati ízlést adott, mert a szerelem maga állatias ösztön.

*Raynal erről a hindu nőről igen dicsérőleg beszél *Hist. Phil. & Polit. des deux Indes* c. munkájának második kötetében. „Eliza a barátnőm volt. Ő olvasó, bárki légy is, bocsásd meg nekem ezt az akaratlan érzéskitörtést. Engedd meg, hogy Elizával foglalkozzam. . . A férfiak azt mondták, hogy egy nő sem olyan bájos, mint Eliza. Ezt mondták a nők is. Mindenki dicsérte tisztalelkűségét, mindenki dicsérte nemes lelkét, mindenki arra a megtiszteltetésre törekedett, hogy őt megismerhesse. Irigység nem támadhatta meg ezeket az öntudatlanul gyakorolt erényeket.” (Genf 1780, 113–114. o.) [Martinovics a szöveget franciául idézi – a ford.]

⁴Guillaume Thomas Raynal (1715–1796) francia abbé, történész, a francia felvilágosodás elméletét népszerűsítő munkákat írt. Műveit a maga korában Magyarországon is ismerték.

MEGJEGYZÉSEK A BARÁTSÁGRÓL

Az ember a társadalomban nevelődik, ifjúkorától megtanulja, hogyan érhet el bizonyos kellemes érzéseket más embereken keresztül. Ezek az érzések ínyére vannak, mert nagyban hozzájárulnak fennmaradásához. Evégből gépezete arra törekszik, hogy megragadjon minden eszközt, amely szépszerével hozzásegíti az ilyen kellemes érzésekhez. Azt is látja azonban, hogy a körülményeknek a különböző emberi cselekvések következtében előállott bonyolultsága az ilyen jó érzések élvezetét mások segítségével nélkül lehetetlenné teszi. Ezért az ember természetszerűleg arra állítódik be, hogy lassanként másokhoz forduljon, ezeket minden lehető módon arra igyekszik indítani, hogy kellemes érzései elérésében tehetségük szerint segítsék. — A mások által elérendő kellemes érzések az egyes embereknél nagyon különbözőek. Az egyiknél a célul kitűzött legkellemesebb érzés a gazdagság nyújtotta élvezet, a másodiknál a tiszteletbeli állás, a harmadiknál alapos ismereteinek, jó szívének, nagy okosságának elismertetése, a negyediknél az érzéki gyönyör, az ötödiknél a vallási alapelvek, a hatodiknál a filozófia stb.

A barátság célja tehát minden embernél, amint ezt mondani szokás, a saját *érdek*. Ha ezt más emberek teljesen, vagy részben kielégítik, úgy nemcsak általában a barátság kötődik meg, hanem következtetni lehet ennek fokára is. Mivel azonban az emberek úgy vannak alkotva, hogy semmiben sem akarnak hozzájárulni idegenek jólétéhez, ha ugyanakkor nem érik el saját boldogulásukat is, önként következik, hogy minden embernek — amikor barátsága céljához el akar jutni — úgy kell irányítania cselekedeteit, hogy a barátul választott ember szintén elérnék láthassa a maga célját. A vallásos ember pénzzel, ajánlásokkal stb. segíti ki bajából a másikat, hogy embertársai között életében és halála után emberbarátként váljék ismertté. A bölcs ugyanazt teszi annak bizonyítására, hogy vallási alapelvek nélkül is lehet emberbarát. Az államminiszter a más fiát vagy ügyfelét támogatja, hogy máskor meg ő részesüljön támogatásban. A koros udvarhölgy hálája jeléül a fiatalembernek igen előnyös előléptetést biztosít. Ilyen módon jutottak néha egyesek a királyi koronához, s buta emberek feleségük révén az állam kormányrúdjához stb.

Ha ilyen és hasonló esetekben a barátságra pályázó nemcsak nem veti latba erejét, hogy mindent, amit a jövődő barátok kérnek, megtegyen, hanem a kérést inkább minden lehető módon meghiúsítani igyekszik, úgy keresett barátsága *ellenséges magatartásba* ütközik. Ilyen bánásmódot tapasztalva a fent említett vallásos ember kénytelen lesz segítségét megtagadni a méltatlantól és ezáltal azt szerencsétlenné teszi. A bölcs kezdi megvetni a hálátlan embereket, s már azáltal is árt nekik, hogy elhagyja őket és nem közli velük a boldogságuk szempontjából hasznos ismereteit. Az éltos udvarhölgy megharagszik a támogatott fiatalemberre hűtlensége miatt, üldözi és szerencsétlenségét kovácsolja, s fiatal kedvesét, aki tőle elrabolta, szintén mindenütt üldözi. Így nyeri el gyakran a legkegyetlenebb büntetést a féltékeny férj, aki szerencsáját szép felesége által érte volt el. Minden tervbe vett barátságnál pontosan meg kell figyelnünk a barátságra kiszemelt ember legfőbb szenvedélyeit, azokat összehasonlítva tulajdon szenvedélyeinkkel. Ki kell továbbá fürkésznünk, melyek azok a kellemes érzések, amelyeket az segítségünkkel akar élvezni, azután össze kell hasonlítani ezeket a barátság céljáról alkotott elképzeléseinkkel, hogy lássuk: nincs-e ellentmondásban az egyik a másikkal, vagy nem sokkal

fontosabb-e a másik célja a magunkénál, végül, hogy nem sokkal kellemetlenebbek-e a barátul kiszemelt ember kellemes érzéseit szolgáló cselekedeteink, mint amennyire kellemes számunkra az, amit mi várunk a barátságtól.

Ha az embernek alkalmá volt mindezt taglalni és belátja a barátság lehetőségét, azt tehát, hogy a kiszemelt ember segítségével a barátság célját elérheti és cserébe az annak céljához szükségeset is nyújtani képes, úgy *életbölcsségre* tett szert, amelytől támogatva, barátsága szerencsével kezdődik. Ha a barátság kölcsönös célja nem meríthető ki, s az okos barátok az érintkezésben nem követnek el semmit, ami a céllal ellentétben volna, a barátság örökre fennmarad. Míg ez a barátság fennáll, az okos ember sose kövessen el olyasmit, ami megghiúsíthatná a barátság célját, ellenkezőleg, minden erejével hozzá kell járulnia ahhoz, hogy a másik a maga szándékait elérhesse.

A két barátnak a barátság céljára irányuló tevékenysége ne lépje túl az egyenlőség határait. Következésképp az egyik barát közölje fenntartás nélkül, őszintén a másikkal mindazt, ami a cél érdekében szükséges. De minden más, oda nem tartozó gondolatot és cselekedetet a barátság megsértése nélkül elhallgathat és el is kell hallgasson. Mert ezek közlésével barátja rabszolgájává válik, önmaga ellen fegyvert ad kezébe, amelyet a bármely okból elhidegült barát ellene használhat fel. Az effajta nyíltszívűség az embernek gyakran többet árt némely bűnénél. A barát néha kicsiségek miatt hidegül el, sőt válik a másik haragosává, és olyankor felhasználja elhagyott barátja rábizott titkait, s gyakran egész életre szóló szerencsétlenséget okoz neki. Mennyi, egyébként jóra való és nemes lelkű teremtmény van az emberek között, akik az őszinteség e fajtájáért vezekelnek szerencsétlenségükkel.

Ha továbbá a barátság folyamatos célja mindkét barát számára annyira lényeges, hogy ennek kell tulajdonítani életüket, becsületüket és előrehaladásukat, úgy szükségképpen mindkettejüknek egyformán fontos a barát életének, becsületének és előrehaladásának megmentése és fenntartása. Általában is, a barátsággal járó köteleességek ne legyenek se nagyobbak, se kisebbek a célnál. Abban az esetben, ha az ember nagyobb szolgálatot tesz barátjának, mint amekkorák annak érdemei a célt illetően, úgy többet tett, mint ami kötelessége volt, s barátság dolgában *jó* embernek, vagy *rajongónak* számít. — A barátságban az entuziazmusnak néha jó következményei vannak, ha ugyanis egy jószívű ember látja, hogy barátja többet tett, mint amire a barátság kötelezi, akkor ez őt is hasonló entuziazmusra indítja. Ezáltal a barátság mind őszintébbé válik. — De ha az, akihez a barátság rajongásával közeledünk, könnyelmű vagy rossz ember, úgy gonosz szívében nem talál hálára a nemes cselekedet. Ilyenkor a barátság ugyanolyan sorsra jut, mint az a növény, amely bizonyos levegőfajtában nem képes fejlődni.

Amikor viszont az ember nem tesz olyan mértékben eleget baráti köteletségének, mint amennyivel tartozik, a barátság viszonylatában *gonosz*nak és viselkedését *hálátlanságnak* nevezik. Ez annál érzékenyebben érinti a barátot, mennél őszintébb volt egy ilyen gonosztevőhöz. Innen van az, hogy a hálátlanság, ha nem okoz is ellenségeskedést, mindannyiszor a barátság felbomlását eredményezi, valahányszor a sértett barát a maga céljának feladására egyáltalában képes.

Abban az esetben, ha a barátság célja a barátok számára hasznos, de a többi embernek ártalmas, úgy el lehet ugyan mondani, hogy ezek a barátok, mivel egymás iránti köteleességüket teljesítették, a barátságban helytálltak, mégis valóságos gonosztevők a többi ember

szemében. — Az árulással hűtlenné vált barát viszont a rászédettek előtt gonosznak, a többi ember előtt jónak és az uralkodó előtt fontos bútordarabnak számít.

Ha a barátok kölcsönös tevékenységével beteljesült a cél és a derék embereknek már nem érdeke, hogy erőik egyesítésével tovább együttműködjenek, úgy a barátság elvesztette ugyan létjogosultságát, s mindegyik jóra való barát visszahúzódik önmagába, barátjában azonban a hála érzését hagyja hátra, amit ez szüntelenül, minden alkalommal, megfelelő cselekedetekkel bizonyít. Az így továbbélő hála a barátokat feljogosítja arra, hogy egymást kölcsönösen régi derék cimborának nevezzék és minden összejövetelükön édes és kellemes számukra a régi barátság emléke. Ilyen régi és kipróbált barátok akadálytalanul és biztos léptekkel közelednek az igaz barátság második kísérletéhez, ha felmerül ennek szüksége, mivel egymás becsületességében bízhatnak.

Itt azonban fontos kérdés vetődik fel: milyen esetben lehetséges a sok szenvedély gyötörte emberek között az igaz barátság? Ahhoz, hogy ez a kérdés kielégítő módon megválaszolható legyen, előre kell bocsátanom, hogy a barátságnak csak azt a fajtáját tekinthetjük őszintének, valódinak és igaznak, amelyben az összes fent említett kötelességet teljesítik. Figyelmeztetek arra is, hogy minden barátságban a barátok célja vagy különböző, vagy közös. Az első esetben igazi barátság ritkán lehetséges, mert a barátok mindegyikének tevékenysége főleg saját célja elérésére irányul, hiszen a cél közvetlenül az önszeretetre és önfenntartásra hat. Ez indítja az egyik barátot, hogy a másikat dicsérettel, hízelgő levelekkel és általában olyan cselekedetekkel, amelyek kis fáradságába kerülnek, önnön céljainak megnyerje, ahelyett, hogy azt segítené célja elérésében. Így emez gyakran eléri célját, míg az csalatkozik törekvéseiben. Meg kell jegyezni továbbá, hogy ha A barát célja B-étől különbözik, akkor a két cél nem lehet azonos fontosságú, mert az emberek különböző végső céljaiknak különböző értéket is tulajdonítanak. Ilyenkor, ha B barát látja, hogy A célja fontosabb az övénél, azt is látja, hogy ha kezére adná e cél elérésének összes eszközeit, boldogabbá tenné amaszt, mint amilyenné saját magát tehetné. A dolgoknak ez az alakulása most ellentmondásba kerül önszeretetével, irigységet kelt benne és arra indítja, hogy a barátság kötelességét megsértse. Ugyanígy jár el A barát B baráttal szemben, ha az utóbbi célja a fontosabb.

Mindenesetre vannak, ha rendkívül ritkán is, olyan emberek, akik egyéb igen nemes lelki adottságok miatt nem hajlamosak az irigységre és akik, noha a barátság céljai nem egyformán fontosak, a barátsággal járó kötelességeket szentül betartják.

Végül meg kell említeni, hogy a barátokra nézve idővel terhessé és kellemetlenné válik az eltérő célokra irányuló kölcsönös tevékenység, ami csökkenti egymás iránti vonzalmukat, következésképp a baráti kötelességek pontos teljesítésének ösztönét is. Amikor két egyébként jóra való ember két különböző céllal köt barátságot, előfordul, hogy az egyik pl. fel akarja tární a másik előtt a maga alapos, kiterjedt ismeretek útján szerzett képességeit, hogy az őt minden más ember elé helyezze, s mindenütt mint kiválót ajánlja, a másik pedig arra törekszik, hogy e bölcs előtt ismeretessé tegye a nagy haditudományát, hogy most meg ennek legyen oka értékeinek méltánylására. Ha most ez a két barát összekerül és mindkettejük feltett szándéka szerint kezd cselekedni, úgy a bölcs kénytelen lesz a csömörig hallani ostromról, bombákról, ütegekről, futóárkokról, farkasvermekről, aknákról, az arcvonalak áttöréseiről, rohamozásokról, vagdalkozásokról, lefejezésről, a jó

lovasságról, Laudonnak Lascyval szembeni elsőbbségéről.⁵ E helyzetben a bölcs szerénységből hallgatni fog, s a hadfinak már ezzel is tudtul adja kedvetlenségét. A harcos viszont rákényszerül arra, hogy a bölcstől jól megalapozott észrevételeket halljon a hívságos kapzsiságról, az emberiségre annyira ártalmas háborúzási szenvedélyről, a nyugalomban élő nemzetek vagy családok boldogságáról. E megjegyzések a harcosnak ellenszenvesek, mert őt szenvedélyei az ellenkezőjére csábítják, s mivel sohasem volt meg a képessége vagy alkalmja ahhoz, hogy harci szenvedélyét összehasonlítsa a valódi filozófiával. Ahelyett tehát, hogy tetszését fejezné ki a bölcsnek, azt inkább olyan embernek tekinti, akinek nincs jártassága a világi dolgokban és aki a maga hatáskörét Diogenes hordójára korlátozza; nem is mulasztja el majd, hogy őt minden alkalommal így is jellemezze. Ekképpen mindketten elhibázzák a barátság célját és gyakran ellenségeskedésbe keverednek. — Az efféle ellentmondó tulajdonságok kölcsönös eltérése — mivel a teljesen megemésztett filozófiának és nagyon higgadt vérmérsékletnek eredménye — legalábbis a harcos részéről nem következhet be. — De nagyon kevés azoknak a bölcseknek a száma is, akik az ember összes, az övéikkel ellentétes cselekedeteit a kedély változatlan nyugalomával volnának képesek szemlélni és akik éppoly kevésbé haragudnának meg az emberi torzszülöttekre, mint a torzszülöttek növény- és ásványvilágban előforduló változataira. — Ezért a különböző célra törekvő igaz barátság szinte lehetetlen.

Ellenkezőleg, ha a barátság célja több embernél azonos, a vállalt barátság mindaddig őszinte maradhat és tovább tarthat, míg a cél egyiküknél vagy másikuknál más szenvedélyek vagy szükségletek következtében meg nem hiúsul. Mert a barátság azonos céljai csak azonos szenvedélyekből fakadhatnak, hasonló vagy azonos szenvedélyek pedig az emberi gépezet hasonló beállítottságának következményei. Az az ember tehát, aki természetes önszeretetből ragaszkodik a maga adott testi beállítottságához, kell, hogy ezt másnál is tiszteletben tartsa.

Ha e lényeges körülmény két embernél kölcsönösen fennáll, úgy minden erőltettség nélkül készek a barátságra. Azonos fáradtsággal és fizikai erők egyforma megfeszítésével minden eszközt megragadnak közös céljuk elérésére, mivel ezt önnön boldogságuk eszközének tekintik. — Néha látni olyan embereket is, akik korábban gyűlölték és üldözték egymást, amikor pedig a helyzet sajátos alakulásával érdekeik közöseké váltak, ellenséges érzületük gyengéd barátsággá változott, s ezt az érzést azután tovább ápolják is addig, míg a közös érdek ki nem merül. Annál őszintébbé válhat azután a barátság, ha a kapcsolatot kereső emberek legtöbb, vagy legalábbis számos célja megegyezik; mert az ilyen embereknek azonos vagy hasonló szenvedélyeik vannak, hasonló elveik, érzelmeik. Ebből következik, hogy testi hangolódásuk is harmóniában van, amit *szimpátiának* szoktak nevezni. Az ilyen barátok kölcsönösen szinte minden fenntartás nélkül fejtik ki tevékenységüket és mégis képesek teljesíteni a barátság kötelességeit, mivel nem kényszerültek arra, hogy barátságukat egyetlenegy közös cél elérésére korlátozzák. Amit az egyik barát beszél, tesz és akar, az a másikinál mind helyeslésre és tetszésre talál. Ha az ilyen barátok egyformán tehetségesek, fölvilágosodottságuk megalapozott és valódi okosság van bennük, úgy barátságuknak nem árthat semmi ármánykodás. Az ilyen barát nem hagyja el a másikat, hacsak

⁵ Baron Gideon Ernst *Laudon* (1717–1760) osztrák tábornagy, hadügyminiszter. — Graf Franz Moritz *Lascy* (1725–1801) osztrák tábornagy, hadügyminiszter. II. József kegyeltje, haditanácsadója.

annak hűtlenségéről nem állnak rendelkezésére hiteles bizonyítékok, s amikor pontos vizsgálódás után felfedi barátja ártatlanságát, a barátság még őszintébbé, s az elszakadás szinte lehetetlenné válik.

A barátságnak ez a fajtája valóban nagy ajándéka a természetnek és a természet irányította sorsnak, mert elfeledteti az emberrel a fizikai és az ún. erkölcsi nyomort, megvédi őt az embergyűlölet minden rohamától és kellemessé teszi életét. Az emberek közt több példa adódik arra, hogy a boldogtalan szerelmes, vagy a kabinet ármánykodásai által szerencsétlenül járt államférfi jó barátainak vígasza révén menekült meg az öngyilkosságtól és a jóindulatú emberek körében visszanyerte korábbi rugalmasságát. Igaz élvezet, ha az ember ilyen barátságot mondhat magáénak, de ez nagyon ritkán fordul elő.

Gyakran tapasztal árulást egy összeesküvő és a legszörnyűbb célokban legbelsősegebben összeforrott társaság is, amint egyik tagjának biztos, vagy akár csak valószínű kilátást adnak arra, hogy gonosz cimboráinak céljaitól eltérő, számára fontosabb célokat elérjen. Ekképpen bomlik fel és semmisül meg a becsületes és jó szándékú barátok szövetsége is. Visszas esetekben tanúsított állhatatosságot valóban csak azok közt a gyakorlati bölcsök között találni, akik különböző veszélyekben már kölcsönösen bizonyítékát adták rendíthetetlenségüknek. Az ilyen barátságot egyébként legtöbbször az olyan regények ábrázolják, amelyeknek hősei inkább a fantázia, semmint a természet szülöttei.

Buta és okos emberek keresik az őszinte barátságot, mert mind egyikük, mind másikuk a másik ember segítségével igyekszik kielégíteni szükségleteit. Az okos és bölcs ember nehezen találja meg a barátságot, mert nem engedi magát olyan könnyen meggyőzni arról, hogy embertársának minden tette és beszéde olyan, amilyennek látszik; a kiküzdött barátság azonban annál szilárdabb lesz. A balga vagy könnyelmű ember viszont nem sokat kísérletezik, barátságában mégis gyakran szerencsés. — A természet az emberek e két csoportja között körülbelül egyenlő arányban osztotta szét a barátság nehézségeit és előnyeit. A buta ember nagy akadályok nélkül éri el hamarosan a barátság sok és különböző fajtáját, de ezek a valóság szempontjából annál jelentéktelenebbek. Az okos és bölcs férfi ritkábban köt barátságot, de ennek magasrendűsége kárpótolja a barátságok tarka sokaságának hiányáért. — Mindez világos példa arra, hogy a természet nemcsak az okos és bölcs embereket, hanem a butákat, sőt a csöcseléket is igaz gyermekének tekinti.

A fentiekben tett megjegyzésekből végezetül igen könnyen megállapítható, hogy az igaz barátsághoz a vérmérséklet és gondolkodásmód rokon szenvedélyeket kiváltó hasonlósága szükséges. Azoknak az embereknek, akiknek igen kevés vagy semmi közös szenvedélye sincs a többi emberrel, barátai sem lehetnek. Öntsünk csak egy csepp olajat a tengerbe! Annyi millió vízcsepp között egyet sem találunk, amely képes volna az olajjal egyesülni. Körülbelül ez történik azzal az emberrel, aki szenvedélyei, tettei és gondolkodása révén különckedik számít. Senki sem állhatja, vagy legalábbis csak kevesen. A nagy gonosztevő csak a többi bűnözőnél talál védelmet, az egyik ájtatos hívő dicséri a másikat, az istentagadó hozzá hasonlót keres, röviden: ebből a forrásból keletkezett a vallási, nemzetiségi és szektárius gyűlölet az emberek között, ami csak az alapos felvilágosodással csökkenthető bizonyos mértékig. — Különösnek tűnik mindenesetre, hogy mind a legnagyobb gonosztevő, mind pedig az, aki a valódi erényt egyesítette kiváló képességeivel, egyaránt alkalmatlan a barátságra. Bár az utóbbi esetet sohasem szeretik elvileg leszögezni, a mindennapi tapasztalat annál világosabban igazolja. Az emberek nagy többsége valahol középpütt van a nagyon gonosz, és a nagyon jó s egyszersmind nagy tehetséggel megáldott

emberek között. Sem ezekkel, sem amazokkal nem egyívású a szenvedélyekben, gondolkodásmódban és tettekben. Ebbe a közbülső kategóriába oltja be tehát az önszeretet azt a tendenciát, hogy saját szenvedélyeit részesítse előnyben és ezt az állapotot mindenáron fenntartani igyekezzék, még a két másik kategória rovására is.

A leleplezett gonosztevőnek – hogy egy időre nyugalmat leljen – vagy jó útra kell témie, vagy olyan helyre kell távoznia, ahol ismeretlen. – A minden tekintetben nagy ember pedig, mivel nemes tulajdonságait a többi ember részben irigyli, részben pedig nem akarja elismerni, sőt különböző bűnöket varr a nyakába – hogy nyugodtan élhessen –, gyakran el kell temetnie nagy képességeit és el kell rejtenei erényeit, azonkívül igyekeznie kell, amennyire lehet, távoltartani magát a világ sürgésétől-forgásától. A történelem arra tanít bennünket, hogy az ilyen embereket az emberiség érdekében tett szolgálataikért cserébe félreismerték, megvetették és üldözték, csak az utókor tudja őket haláluk után értékelni. Igényt tarthat-e a bölcs férfi nagy erőfeszítéseinek nagyobb jutalmára, igényt tarthat-e mások nagyobb vonzalmára, barátságára? Nem! Sorsa azonban mégis jobb, mert megvívásztalja az elégedettség, amely gazdag ismereteiből és veseszületett erényességének tudatából fakad.

10. §

AZ ALVÁS ÁLLAPOTÁRÓL, AZ ÁLOM ÉS AZ ÉBRENLET ALATT ÖSSZEGYŰJTÖTT FOGALMAK KÜLÖNBÖZŐSÉGÉRŐL

Annakutána, hogy eddig az embert vizsgáltam és szenvedélyei azon forrásai után kutattam, amelyek őt másokkal bizonyos kapcsolatba hozzák, indítatva érzem magam, hogy ifjú fiziológusomnak megmagyarázzam azt a jelenséget, amely az emberben naponta végbemegy és amelyet *alvás*nak neveznek.

Amint az ember világra jön, a következő jelenségek figyelhetők meg rajta. Ha a gyermek egészséges, kezdetben csak szopni és aludni látni, mennél idősebb, annál szabályozottabb lesz alvása, egyáltalán, az alvás tartama az ember kora szerint alakul, ha más okok ezt meg nem akadályozzák. Az ember addig alszik a legjobban, amíg teste növekszik, alvása azután az érett korban szabályozottan periodikussá válik, a későbbi években pedig különböző szerekkel kell már elősegítenie. Az emberi test növekedése idején a kipárolgás és a lélegzet nem annyira flogisztikus; egy csapat gyermek nem tudja úgy elrontani a levegőt, mint amennyire néhány öreg ember képes azt valósággal ártalmassá tenni. Azért lopózhatott be az az előítélet a tudatlanok közé, hogy a gyermekek fiatal levegője (ahogy azt a tömeg nevezte) igen egészséges az öreg emberek számára. Annyi azonban bizonyos, hogy az élelmiszerekkel a testbe juttatott gyúlékony anyagokból a gyermeki szervezet többet tart vissza, mint az idősebb, ezek a test különböző részeihez kapcsolódnak, tágitják és fokozatosan növesztik őket. Amikor a növekedés éveit elmúltak, látjuk, hogy az egészséges emberi test egy ideig változatlan súlyú, ami azt bizonyítja, hogy ugyanannyit veszít kipárolgásokkal és más utakon, mint amennyit a táplálékkal felvesz, a kipárolgások pedig már flogisztikusabbak. Élete utolsó szakaszában végül az emberi test veszt súlyából és kipárolgásai tisztátalanabbak, mint valaha.

Nem ok nélkül tehető fel mindezen jelenségek alapján, hogy miután az alvás ugyanabban az arányban csökken az embernél, mint amekkorában a kipárolgás, vagy a gyúlé-

kony anyag elválasztása megnövekszik, az alvás valóban éppen a flogiszton bizonyos tömegétől származik. Ha egy már kifejlett embernél akár az epidermisz vastagsága, akár más okok miatt a kipárolgás nem mehet végbe a megszokott módon, a flogiszton kénytelen a test különböző részein a szénsavval vegyülni, s így a testben nagy tömeg zsír rakódik le és amint a zsír gyarapszik, megnövekszik az alvás ingere. Ezért láthatjuk, hogy a nagyon kövér emberek a nap nagy részét szundikálással és alvással töltik. Azok az emberek, akik erősebb mozgás által a kipárolgotatást meggyorsították, szintén erősebb ingert éreznek az alvásra; mert az effajta mozgás következtében a testben jelentős hőmennyiség termelődik, ez megnyitja a pórusokat és kihajtja a folyékony részeket, amelyek párává alakulnak. Végül, a mozgás befejeztével a pórusok összehúzódnak, a hő arányosan szétterjed az egész testben és már nem érzékelhető olyan mértékben, mint a mozgás alatt. A hő minden edényt észrevehetően kitágít és az összes idegekben szinte azonos feszültséget idéz elő, ami könnyebben következik be akkor, ha az ember lepihen és minden, az idegek egyenetlen feszültségét előidéző mozgástól mentesül. Mennél több, az egyenletes feszültséget gátló mozgást végez az ember, annál egyenetlenebb lesz a feszültség, annál kevésbé lehet szó alvásról. A járó ember nem képes egykönnyen elaludni, egy ülve dolgozó sem, sokkal könnyebben alszik el azonban a fekvő ember.

Ez az összes edényben és idegben egyformán szétoszlott hő avagy gyúlékony anyag előidézte egyenletes feszültség okozza, hogy a test nem képes észlelni az érzékekre ható benyomásokat – hacsak ezek nem nagyon erősek. Az emberi testnek ezt az állapotát nevezik *alvás*nak. Az alvás – feltéve, hogy erősebb hatás nem akadályozza – addig tart, ameddig a gyúlékony anyag az idegek, s különösképp az agy üregeiből kipárolgás következtében részben el nem távozik. Amint ez megtörténik, ismét beáll az idegek egyenetlen feszültsége, kezdetét veszi kisebb-nagyobb mértékű, különféle összehúzódnásuk. Így minden érzékszerv tapasztalja az érzéki tárgyak behatását, az ember így felébred, az egyenlőtlen feszültségtől kifáradt gépezete felfrissült, az emésztés és kipárolgás lezajlott, frissnek és a szükséges tennivalók elvégzésére késznek érzi magát.

Ha az ember táplálékkal túlterhelte magát, akkor az emésztés az alvás alatt nem mehet olyan könnyen végbe, következésképp a gyúlékony anyag sem oszolhat meg mindenütt egyenletesen, hogy fenntartsa a már beállott egyenletes idegfeszültséget, ezért az ember nem folytathatja alvását sokáig. Ha viszont folyadékot fogyaszt, ami sok gyúlékony anyagot tartalmaz és könnyen emészthető, akkor a folyadék a gyomorhó segítségével továbbítja a maga nagy tömegű gyúlékony anyagát az egész testbe, így az agyszövetekbe is, s végül egyenletes idegfeszültséget idéz elő, amivel létrehozza az alvást. Innen van az, hogy ittas emberek könnyen alszanak el.

Könnyen belátható továbbá, hogy az emberi testben az alvás közben végbemenő különböző funkciók hatnak az idegekre és a testben előidézett mozgás ugyanúgy továbbíthat az agyszövetekhez, mintha egy rajtunk kívül álló tárgy hatott volna érzékeinkre. Ilyen jelenségek: a táplálék gyorsultabb vagy akadályozott emésztése, a vér sajátos kerिंगése, amely gyakran ered a lefekvés megszokott formájától való eltérésből stb. Ezek az okok az alvás alatt is képesek mozgásba hozni az idegeket, s így képesek bizonyos érzeteket is kiváltani. Ezeket követi a fogalmak egész sora, melyek nem egyebek az *álom*nál. Mennél erősebb lesz az idegek mozgását előidéző ok, annál nagyobb lesz az idegfeszültség, annál élénkebb az álom; néha az idegek feszültsége alvás közben olyan erős, hogy teljesen vagy részben megszünteti az alvás eredeti okát. Az első esetben az ember felébred, befeje-

zetlenül hagyva álmát, a második esetben az ember csak félig ébred fel és zavarosan beszél. Néha jár-kel anélkül, hogy alvás után emlékezne erre a viselkedésére.

Az alvás, vagy az egyenletesen szétterjedt gyúlékony anyagnak köszönhető egyenletes idegfeszültség okát mindég megzavarja valamennyire az álom oka. Ezért sohasem alhat mélyen az az ember, aki álmodik, amint azt mondani szokták. Mivel, végül, az emberi test idegei hajlamosabbak azokra az idegfeszültségekre, amelyeket gyakrabban tapasztaltak, vagy amelyek nemrég mentek végbe, az álom szükségképpen olyan fogalmakból áll, amelyek az ébrenlét állapotában a legfontosabb szerepet töltötték be az ember életében. Az inséges pénzről álmodik, a nyugtalan szerelmes kedveséről, a kereskedő nyereségről és pénzügyeiről, a miniszter a kihallgatásról, az uralkodó kegyéről vagy tervezete elfogadásáról, a hiú hölgy cifrázkodásról, a kacér nő hódításokról, a koros asszony az ifjúkor szerelmi játékaikról, a fanatikus égről, angyalokról, ördögökről, szentekről, a buzgó jezsuita és egykori amerikai misszionárius a vállalkozásban vitt tiszta szerepéről, a szabadkőművesség rajongója egyiptomi piramisokról, Salamon templomáról, hieroglifákról, a vérbeli hadfi csatákról és győzelmekről, a szerzetes és a kanonok jó ételekről, a kapzsi fejedelem hatalmának növeléséről stb.

Mivel azonban az álom okai nem teljesen egyenlők azokkal, amelyek az ébrenlétben váltottak ki effajta érzelmeket, az álom más elrendezésű lesz, vagyis a fogalmak zűrzavarát tartalmazza. Ezért álmaink legtöbbször kuszák, mert nélkülözik a fogalmak ama szükséges összefüggését, amelyet kora ifjúságunktól kezdve többé-kevésbé megszoktunk már. Az álom okai tehát gátolják az embert abban, hogy álmában képes legyen az emberek közt ismert és látszólagos igazságokat pontosan meghatározni, és érzékeink megbizonyosodott gyengesége vagy tökéletlensége örökös akadály a természetben levő igazság felfedezésében. Érzékszerveink nem egyebek egy olyan fátyolnál, melyen keresztül a mögötte rejlő igazságot nézni kényszerülünk. És mivel az igazságot a magunk bilincseiben sohasem láthatjuk meg teljes tisztaságában, kénytelenek vagyunk a természet e szentélyéről ébren is álmodni. — A tudás csúcsa az a pontos tapasztalás, megfigyelés és hosszas elmélkedés nyomán szerzett meggyőződés, hogy a rejtőző igazságot nem lehet elérni. Ez a belátás már valószínű testvére az igazságnak, már-már fellebbenti az emberek előtt a titkok fátylát. Azonban e felismerés, amelyben a bölcs otthonos, amelynek tudatában feladatát szerencsésen betölti, csak kevesek sajátja. A bölcs éppúgy jár a természet áthatolhatatlan igazságával, mint a matematikus azzal a háromszöggel, amelynek csak három szögét ismeri, s bár ezekből a trigonometria szabályai szerint bizonyossággal következtethet az ismeretlen oldalak különbségeire, ezek tényleges nagyságát sohasem képes meghatározni.

11. §

MEGJEGYZÉSEK AZ EMBEREK KÖZTI KÜLÖNBSEGRŐL

Egy állatfajtnál sem tapasztalhatunk annyi szenvedélyt és változást, mint az emberi nemnél. E szenvedélyek forrásaira fentebb már rámutattam, sőt arra is utaltam: mi is voltaképpen az ember álmában. Így ifjú fiziológus barátomnak nem lesz nehéz megértenie: mi az emberek közt tapasztalt különbözőség forrása. A történelem és pontosabb útleírások arra tanítanak bennünket, hogy különböző földrészekben élő emberek az ismert

szenvedélyek, a külső alak és szellemi képességek különböző fokán állnak, hogy továbbá azonos földterületen, de különböző korszakokban született emberek közt is fennáll ez az eltérés. Manapság az egyiptomiak nem olyanok, mint amilyenek Cheops uralkodása alatt voltak, aki minden templomot bezáratott és két utódjával együtt vallás nélkül uralkodott. Most az egyiptomiak bizonyára fellázadnának, ha feltámadna Ptolemaiosz Philadelphosz és halálbüntetés terhe alatt megparancsolná, hogy teljesen száműzzék a lélek halhatatlanságáról szóló tanítást, amint azt uralkodása idején tette. A görögök közt most nincsenek Leukipposzok, Démokritoszok, Anaxagoraszok, Epikuroszok, Timaiosok, Lokroszok, Homéroszok, Arisztotelészek, Hippokratészek, Szókratészek, Platónok és Szextosz Empeirikuszok. A rómaiaknak nincsen Plautusok, Vergiliusok, Ovidiusok, Horatiusok, Lucretiusok, Cicerójuk stb.⁶ – Franciaország a múlt században nem tudott felmutatni egy Voltaire-t, Rousseau-t, Bossuet-t, De la Caille-t, Clérout-t, Lalande-ot, Helvetiust stb.⁷ – Locke, Bacon, Bolingbrocke kora óta a valóban filozófiai írások igénye szinte teljesen elveszett, a belopakodott szűklátókörűség megváltoztatta az ízlést, kezdetben több országban a szomorú jezsuita és szerzetesi metafizikával, majd amikor ezt száműzték, akkor meg elkezdtek azon buzgólkodni, hogy a filozófiát inkább helyesírás, stílus dolgában jól, semmint alapossággal írják. – A bírálók, akiknek társaságába igen könnyen kerülnek többnyire tudatlan fiatal emberek, elvetik a legalaposabb írásokat is, ha ki tudnak halászni belőlük néhány, a nyelvi szabályok alapján kétségkívül nem egészen helyesen fabrikált kifejezést. – Az ilyen munkát manapság ízetlen, *száraz* műveknek nevezik, pedig éppen ezek volnának hivatva egész nemzeteket kivezetni a vakságból a lehető boldogság állapotába.

Az emberek gyakran inkább olvasnak vagy írnak regényeket, vagy rágalmozó iratokat, semmint valami tanulságosat. Az ifjúságot az ilyen írások elrontják; nagyfokú merészségre tesznek szert abban, hogy mindenről beszéljenek, mindenben döntsenek, s ha a törvénykezés ilyenek kezébe kerül, úgy az állam sorsa épp olyanná válik, mint amilyen pigmeusok⁸ ezek az emberek. – Még a kevesek is, akik a tudományokban alapos munkára szándékoztak vállalkozni, eltévesztették a helyes utat, s az esetleges, ill. szükségszerű létezővel kapcsolatos fejtegetésekbe bonyolódtak bele. Anélkül, hogy tudták volna, mire tanít a tevékeny természet pontos megfigyelése, a metafizika minden alapelvében pusztán és egyedül agyrémeikre bízta magukat, s amit így kitermeltek, *absztrakciónak* nevezték. Az absztrakcióval, bár ébren és fáradtságosan, az igazságok helyett álmokból építettek fel egy rendszert.

⁶ Ptolemaiosz II. Philadelphosz (i. e. 285–247) makedon származású egyiptomi uralkodó. – Leukipposz (i. e. V. század) görög filozófus, az atomelmélet megalapítója. Timaios, vagy Lokriszi Timaios (i. e. V. század) pitagoreus görög filozófus, aki Platónnal megismertette Püthagorasz tanait. (Holbach A természet rendszere című művében (Akadémiai Kiadó, Bp. 1954; 195. o.) hivatkozik T. tanítására, mely szerint a túlvilági büntetés csak a köznépnek szánt kohlomány, a művelteknek nem szabad benne hinniük. Az idézett gondolat azonban nem tulajdonítható T.-nak, mivel az későbből, az újplatonistáktól származik.) Sextosz Empeirikosz (i. sz. III. sz.) görög filozófus, orvos. Az antik szkepticizmus egyik főalakja.

⁷ Nicolas Louis de Lacaille (1713–1764) francia asztronómus és geodéta. A déli félteke konstellációját, csillagképének mappáját készítette el.

⁸ Pigmeusok: az átlagnál kisebb növéssű, sötét bőrű népcsoportok összefoglaló elnevezése. Itt a kifejezést Martinovics a szellemi alsóbbrendűség jelölésére használja.

Az emberek valószínűleg sohasem ismerték úgy a természetet, mint ma. Newton, Halley, Torricelli, De la Caille, Maskelyne, Carine, Leibniz, Lalande, Linné, Kronsted, Maquer, Magnol, Marggraf, Bergmann, Priestley, Franklin, Cavendish, Scheele, Crell pompás felfedezései nagy fényt derítettek mind a természetre, mind a nagyságok kiszámítására.⁹ S mégis, csak kevesen használtak fel ilyen felfedezéseket metafizikai alapelvekül. A nagy Newton, ahelyett, hogy nagyszerű felfedezéseiből megalapozott következtetéseket vont volna le a természet működésére vonatkozóan, az égi szférák fölé emelkedett és megírta fejtegetéseit az Apokalipsziszról. Ahhoz már nem volt bátorsága, hogy mélyreható elméjével megvizsgálja a hulló csillagok és a bolygócsillagok mozgatóerejének igazi eredetét. A természettudomány és a matematika területén mester maradt, a filozófiában azonban gyermek. — Leibniz matematikai gondolataival halhatatlanná vált, de az eleve megállapított harmónia (harmonia praestabilita) és más tantételei kevés kivétellel inkább hasonlítanak metafizikai regényhez vagy kusza álomhoz, mint az igazságnak megfelelő tanításhoz. — Linné lovag a természettanban korszakot alkotott, amikor azonban a tesztekre vonatkozó megfigyelésekből következtetést kellett levonnia, akkor a Dávid-zsoltárokból kölcsönzött szöveghez folyamodik.

Mindezeket a nagy szellemeket tehát, akik kezükben tartották az igazság templomának kulcsát, túlságosan elkápráztatták nagyszerű felfedezéseik. A nagy öröm, mely őket eltöltötte, egyben következtetésre renyhévé tette őket, éppúgy beérték eredményeik örömeivel, mint ahogy egykor Hannibál feleslegesen vesztegelt Róma kapui előtt, a rómaiak feletti teljes győzelemre készülve. Lehet, hogy rugalmasságukat a gondolkodásban, az összehasonlításban és a következtetésben már meggyöngítette a nagy felfedezések munkája, s így nem voltak képesek arra, hogy végigjárják az igaz bölcs jól megkezdett útját.

Csak kevés embert tudunk felmutatni, akikben kellő elhatározás volt arra, hogy szemléljék a természetet és hatásmódjáról következtetéseket is vonjanak le. — Más emberek, ellenkezőleg, bölcsekedésre éreztek hajlamot és arra, hogy filozófiában terjesszék az igazi világosságot, anélkül, hogy a legcsekélyebb fogalmuk lett volna a természetről és annak tulajdonságairól. Ezen az embertípuson túlságosan uralkodott az idegeknek az a játéka, amely az emberben a gondolkodást absztrakciók alkotására bírja, látnia kellett, hogy egy gyakran önkényesen felállított tételből, vagy félreismert tényből sikerül egy sor alapelveket levezetnie, ez tetszett neki, hamarosan beképzeltté vált és megfigyelésre méltatlannak tartotta a tevékeny természet jelenségeit, mindazt, ami üres absztrakcióival nem volt összeegyeztethető, a *materializmus* névvel bélyegezte meg és végül felépített egy szörnyű kimerákból álló filozófiát. Mit alkothatott volna egyedül a nagy Mendelssohn is, ha nem csatlakozik az effajta emberek csoportjához! Vajon a nagy szellemek szemében érdemei

⁹ Neville *Masqueline* (1732–1811) angol királyi asztronómus, a hajózás gyakorlati kérdéseivel foglalkozik. — Pierre *Magnol* (1638–1717) francia orvosprofesszor, a botanikus kert igazgatója. Felvázolta a növényrendszereket, családokba osztotta a növényeket. Linné róla nevezi el a magnóliát. — Andreas Sigismund *Marggraf* (1709–1782) német vegyész. Neki köszönhető a cukorrépa honosítása. Orvostudománnyal, ásványtannal is foglalkozott. — Olaf Torbern *Bergemann* (1735–1784) svéd kémikus és természettudós. Bevezette a kémiai analízis sok kísérletét. Előrevitte a mineralógiát, a geológiai kémiát és a kristálytant. — Henry *Cavendish* (1731–1810) angol kémikus és fizikus. A gázok tanulmányozásának úttörője. — Nicolaus *Krell*-Crell (1550–1601) szászországi jogász. Mint Melancthon hívét lefejezik.

nem lettek volna-e jelentősebbek, ha Maimonides¹⁰ olvasása helyett és ahelyett, hogy a kicsinyeskedő, rajongó, teológus Lavaterrel levelezzen a zsidóság kiválóságáról, nagy szellemével a természetet és annak törvényeit saját kísérleteivel vizsgálja? Így van ez minden emberrel és minden helyzetben: a szenvedélyek, a nevelés és egyéb körülmények cselekvésre indítják az embereket, de az emberek mindég csak azt tehetik, amit ezek az okok sugalmaznak.

Mohamed egymaga vakká és zsarnokivá tette Ázsiát és Afrikát, e két világrész népei nem vállalkoznak egyébre, mint arra, amit ennek az egy embernek istenített törvényei megengednek. Mindazok a tehetségek, melyeket e földrészen a természet létrehozott, elsikkadnak és egy uralomra vágyó ember áldozataivá lesznek. Milyen könnyen sikerült ennek a törvényhozónak, hogy a vallás eszközeivel nagy kereskedővárossá fejlessze *Mekkát*, vagy a jezsuitáknak az, hogy mérgeiket kiterjesszék az emberiség többi részére! Vajon engedték volna-e a hinduk, hogy területükre az európaiak a maguk számára annyira előnyös kereskedelmi társaságokat csempésszenek be, ha jobb fogalmaik lettek volna a kereskedelemről általában, valamint országuk termékeiről? A felvilágosult nemzetek minden időben hasznot húztak a többi nemzet butaságából. Európa a mohamedánok tudatlanságának köszönheti a maga minden vonatkozásban virágzó állapotát. Az amerikai államok egyedül elnökeik belátásának és az európai hatalmak összeütközéseinek köszönhetik aranyzsabadságukat. A porosz állam nagysága is egy nagy, szinte utánozhatatlan II. Frigyes érdeme. Ez értett ahhoz, hogy uralkodása kezdetén minden idegen kabinetügyet saját célja szerint alakítson a legteljesebb sikerrel bizonyítva, hogyan irányíthatja a maga tudományával az alapos filozófiát az államvezetéssel és a haditudománnyal összekötni tudó ember az összes többi, gyenge és tudatlan embert.

Minden egyes embert rá lehet venni az elképzelhető összes lépésre, ha sikerül összekötni legfőbb szenvedélyüket a kitűzött céllal. Ezen az úton az okos embernek sikerülni fog a legfelvilágosultabb fejedelmet, a leghiűbb minisztert, a legelmésebb hölgyet, a száraz és egyebekben megrendíthetetlen bölcsét, a buta és bigott embert saját szándéka szerint vezetni. Mert minden ember azt teszi, amit önnön szervezete parancsol, mivel csak az tűnik előtte jónak. Ebből következik, hogy minden ember másképpen szeret, gyűlöl, él és foglalkozkodik. Az emberek ilyen forrásból eredő cselekedetei mindég kereszteznek egymást, ellentmondásba kerülnek, a gyengébbek eltűnnek és a fennmaradottak új utat építenek, amelyet az emberiség azután észrevétlenül továbbépíteni és a művet befejezni kényszerül.

12. §

AZ EMBEREK LEHETŐ BOLDOGSÁGÁRÓL

Ezzel tehát röviden jellemeztem az én ifjú fiziológusom előtt az embert, aki az összes állat között első szerepet visz a földgolyón, aki a maga gőgjével, álnokságával és telhetetlen kapzsiságával az összes állatot részben elűzte, részben megöli vagy rabszolgaként tartja. Időt és alkalmat adok e fiziológusnak, hogy ezeket az észrevételeket elemezze, s

¹⁰ Moses ben Maimon, *Maimonides* (1135–1204) Cordobában született zsidó filozófus, fizikus, valláskutató.

azután a lehető legjobb pályafutást válassza embertársai között. Milyen nagyszerű és irigyléseméltó lesz ez a pálya, ha, miután a természet jó adományokkal és kedvező körülményekkel ajándékozta meg, mindent száműz, ami nem okozhat igaz örömet, és csak olyan cél elérésén fáradozik, mely valódi örömet nyújt! De már látom türelmetlenségét, amelyet az a vágy kelt, hogy az igaz örömet meghatározó fogalmakat megismerje. Arcvonásai elárulják mélyreható elmélkedését annak módjáról: hogyan élvezheti az ember a lehető legkülönb boldogságot. — A fiatal fiziológusnak éppen ez az állapota tanúsítja, hogy már természettől arra rendeltetett, hogy igazi bölcs, következőképp igaz ember legyen, s annál szívesebben elgítem ki a következő megjegyzésekkel az igazságot kutató elméjét.

Az igazi öröm szemben áll a látszólagos örömmel; mindkettő kellemes érzés, tehát egyaránt az emberi gépezet kedvező beállítottságának számít, mégis, az utóbbi a következő ismertető jegyekben különbözik az elsőtől: a látszólagos öröm olyan kellemes érzés, amelynek homályos fogalmai, ha elemezzük őket, megszüntetik magát az érzést. Viszont, ha az igazi öröm homályos fogalmait elemezzük, az öröm még csak növekszik. Továbbá, mivel a látszólagos öröm fogalmainak minden vizsgálata megrendíti az örömet, szükségszerű, hogy az effajta öröm keletkezésekor az idegek kellemes feszültsége egészen erős és kusza legyen. Mert az emberi testnek csak ilyen állapota hívhat elő ennyire homályos fogalmakat. Ez a heves feszültség azonban nem sokáig tarthat a finom idegekben, így a látszólagos öröm nem is tarthat sokáig. Az igazi öröm ellenben, mivel nem áll ilyen tűnékeny fogalmakból, az idegek mérsékelt és szabályos feszültségétől kap tápot és megőrzi azt a tartósságot, ami teljesen pótolja azt, ami hevesességben vagy a kellemesség fokát tekintve hiányzik belőle. Végül, mivel a látszólagos öröm fogalmának minden elemzése ennek teljes megszűnéséhez, vagy legalábbis csökkenéséhez vezet és mivel továbbá az öröm nem szűnhet meg s nem is csökkenhet, ha előbb el nem tűnik az inger maga, az örömmel ez a természetes táptalaja, következőképp a látszólagos öröm tárgyára irányuló ingernek a beteljesedés után fokozatosan el kell tűnnie. Az igazi örömmel azonban éppen az ellenkezőnek kell történnie. Az igazi örömmel egyébként is az a rendeltetése, hogy ellenszere legyen minden, az emberi életben adódó kellemetlen érzésnek.

Ezzel az én fiziológusomnak kulcsot adtam a lehető boldogságról való elmélkedéshez, röviden vázoltam előtte a látszólagos és az igazi örömet, hogy világosan lássa, hogy a lehető boldogság csak az igazi öröm árán érhető el. Ezzel rábízom őt saját elméjére, azt tanácsolom azonban neki, hogy következtetéseikor fogadja el azokat a tényeket, amelyeket az egész természet és annak hatásai nyújtanak, ehhez semmit hozzá ne tegyen, s embertársait is akként szemlélje, amint őket naponta cselekedni látja és ahogy őket a nagy emberismerők jellemezték. Ekképp kellően felkészülve a lehető boldogság felkutatására, könnyen belátja majd, hogy az ember természetében nincs egyéb, ami boldoggá teheti, egyedül az értelem kiművelése és az igazi tudományok ápolása. — A polgári társadalom nyújtotta élvezet már rövid elemzés után is nagyobbára elveszti kellemességét. A felvilágosult ember hamarosan belátja, hogy igen nagy árat kell fizetnie életének azért a biztonságáért, amelyről a polgári társadalom kezeskedik.

Az emberek különbözősége lehetetlenné teszi a tökéletes és a társadalom minden tagjára nézve kielégítő berendezkedést. A paraszt az elnyomást panaszolja föl, a kereskedő a rossz pénzügyekre panaszkodik, a bíró a gyalázatos igazságügyi berendezkedésre, egyik

miniszter a másikat vádolja, mert mindegyik uralkodni akar. Az egyik uralkodó nyugtalanítja a másikat, mert mindegyik hatalma kiterjesztésére és nagysága tündöklésére törekszik. Az emberek egymás között állandóan súrlódnak. Egyesek számára a sors elviselhetetlenné válik és ezek megölik magukat, hogy véget vessenek minden szenvedésüknek. Mások az emberi társadalomból fakadó bajokat a természetben uralkodó nagy rend lényeges velejárójának tekintik és belőle egy mindenható lény létezésére következtetnek, de vannak, akik ugyanebből a forrásból éppen ellentétes következtetéseket vonnak le. Akadnak olyanok is, akik arról vannak meggyőződve, hogy az emberek társadalomná szerveződéséből származik minden baj, s olykor irigylik a sivatár vidéken élő és megfelelő nyugalmat élvező állat sorsát. A vallások is különböző kötelességeket rónak az emberre, amelyeket csak úgy teljesíthet, ha szenvedélyein erőszakot tesz. A vallásban élő emberek állandó harcban állnak szenvedélyeikkel. Minden kellemetlenséget türelemmel kell elviselniük, s végül azért a vigasztaló – de mégis bizonyos félelemmel járó – reménységért, hogy haláluk után boldogok lesznek, igen sokat kell elszenvedniük. A hittudós urak maguk állítják minden alkalommal, hogy az ember e világon vallása révén nem sok jót élvezhet, hanem, hogy az igazi nyugalom, öröm stb. csak a halál után következik el. Ezek és más hasonló tárgyak elemzése, mint amilyen pl. a gazdagság, a rang, a kereskedés, a házasság, a szerelem stb. azt mutatja, hogy az ezekkel járó kellemesség sok kellemetlen érzéssel szövődik össze.

Az igaz embernek, hogy a lehető boldogságot élvezhesse, nem marad más hátra, mint értelmének fokozatos kiművelése és a valódi tudományok ápolása. A műveletlen ember – saját alapelvei híján – cselekedeteiben szükségképpen mások alapelveihez igazodik, lassanként idegen véleményeket szív magába, s ezek, anélkül, hogy értené őket, második természetévé válnak. Így megmarad olyan embernek, akinek a természet megadta ugyan a gondolkodás képességét, de megfosztotta annak használatától, megmutatva azt a nagy művészetét így, hogy képes azonos alakban gondolkodó és nem-gondolkodó emberpéldányokat alkotni. A műveletlen ember tulajdonképpen átmeneti lény az igazi ember és az állat között. Gyakran látni, hogy egy állat a szervezetéhez mért tevékenységeket jobban végrehajtja, mint egy faragatlan ember. Az ilyen ember időnként nyugtalanságot érez és nem látja be, hogy ez tudatlanságából fakad. – A félművelt ember pedig igazságok helyett hamis fogalmakat gyűjtött össze, ezért a természetet hamis fényben látja, s mivel naponta tárulnak fel előtte a helytelen gondolkodásmódjára rációzó jelenségek, kénytelen ezeket összeegyeztetni a maga zavaros fogalmaival, egyszersmind haragra gerjed mindenki iránt, aki mindezeknek az ellenkezőjét állítja. Az embereknek ez a csoportja sokkal szerencsétlenebb és a kevés számú igazi emberekre ártalmasabb a műveletleneknél, főleg ha az ilyen téves fogalmakhoz rossz természet is járul.

Hogy az ember ne kerüljön ebbe a csoportba és azért is, hogy boldogságát lehetőleg élvezhesse, ifjúkorában sajátítsa el legalább a matematika alapelemeit, hogy elméjét hozzászoktassa a bizonyításhoz. Ha pedig ennek a tudománynak a művelésére nincsen alkalma, ajánlom, olvassa mind a történelmet, mind a görög és latin klasszikusokat, mivel bennük kétségkívül megtalálja a természetben rejtőzködő igazságra vonatkozó összes nézet egész kincsesládát. Összehasonlítva ezeket az alapelveket azokkal, amelyek csak később terjedtek el az emberek között, hamarosan függetleníteni fogja magát a feljebbvalójától előzőleg átvett megalapozatlan véleményektől. Egyszersmind az a törekvés támad benne, hogy a továbbiakban csak olyasmit állítson, ami a lehető legjobb bizonyíté-

kokkal támasztható alá, képességei tehát egyenrangúak lesznek a matematikát tanult emberével. Az értelem kiművelését sem az egyiknek, sem a másiknak nem szabad elhanyagolnia! Vannak emberek, akik az égitestek minden távolságát, a Föld alakját és a hegyek magasságát meg tudják határozni a matematika segítségével, olyanok is vannak, akik klasszikus remekműveket hiánytalanul elmondanak könyv nélkül, és mégsem közeledtek még a rejtett igazsághoz. Az ilyen előkészületek után be kell tehát merészkedni a természet szentélyébe és akkor vagy önállóan kutatni a természetet alkotó testek hatásának törvényei után, vagy jó és világhírű művekből elsajátítani mindezt.

Vizsgáljuk meg ugyanezzel a bátorsággal az emberre ható természeti törvényeket is, vessük egybe az emberi társadalomban fennálló viszonylatokat, hogy igazi világismeretre tehesünk szert.

Amint az ember idáig eljutott, kellemes testi érzés fogja el és sohasem hagyja el többé, mert az öröm tárgya, vagyis a természet ismerete, nem merülhet ki. Minden újabb megfigyelés növeli benne a közelebbi szemlélődés vágyát és minden, a természet tevékenységéről gyűjtött fogalom csak megerősíti a már leszögezett alapelveit. Még a be nem fejezett megfigyeléskor, vagy a befejezetlen felfedezéskor fellépő türelmetlenséget is – mivel közeledést jelent az igazsághoz – édessé teszi a remény.

Ahogy a tudós a maga kutatásait mind tovább folytatja, úgy távolodik a köd az igazság színe elől, a fátyol vékonyabb és átlátszóbb lesz. Az ilyen ember sohasem fog visszaélni jó sorsával, s enyhülést talál a balsorsban alapelvei segítségével. Vágyait és szenvedélyeit helyesen irányítja, derűs arccal tűri embertársait, akiket majd, ha földi rendeltetése betelt, félelem nélkül hagy el. Félelem nélkül, mert derék tetteivel használt az emberiségnek.

Az emberiség számára valóságos boldogság, ha a fejedelem vagy több miniszter is részese ennek a boldogságnak, mert akkor alattvalóikat is boldoggá teszik. De vajon hány embert képesít a természet vagy a körülmények erre a boldogságra? – kérdi ifjú fiziológus barátom.

Válaszom egybehangzik azzal a tapasztalattal, hogy bizony csak kevesen vannak, akikre ráillik Vergilius *Georgicon*-jának pompás mondása:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subiecit pedibus, strepitumque Acherontis avari. ¹¹

¹¹ Mily boldog, ki a dolgok okát ismerni tanulta
És a könyörtelen elmúlás minden riadalmát
Sarka alá veti, sőt a falánk Acheron özönét is!

Georgica II. 490–492.
Lakatos István fordítása

LENGYEL FOLYÓIRATOK MARX-SZÁMAIRÓL

K A L M Á R Z S U Z S A

Tematikus számokkal tisztelegnek halálának 100. évfordulóján Karl Marx emléke előtt a lengyel filozófiai folyóiratok, a *Studia Filozoficzne* és a *Człowiek i Światopogląd*. A gazdag marxi életmű több oldalát fölillantó összeállításokban túlsúlyban van a társadalmi kérdések elemzése: szó esik az elidegenedésről, a cselekvés és a determináció viszonyáról a történelmi folyamatokban, a kommunizmus marxi elképzeléséről, a történelmi materializmus interpretációs lehetőségeiről, az ázsiai termelési módról, a társadalmi struktúrák és a társadalmi fejlődés viszonyáról és etikai, vallási kérdésekről is. A társadalomelméleti kérdések túlsúlyát indokolják a lengyel társadalom életének az utóbbi másfél évtizedben egymást követő megrázkódtatásai, s az emiatt a társadalmi kérdések felé forduló fokozott érdeklődés, mely a gondolkodókat a marxi társadalomelmélet újbóli átgondolására készíti: arra, hogy a gazdag örökséghez visszanyúlva találják meg a mai társadalmi problémák magyarázatát, s hogy a marxi eszmék ösztönző erejének segítségével leljenek új problémákra új megoldást. Adam Schaff így ír erről: „Marx halálának 100. évfordulóját ünnepeelve, ezt nemcsak eszméi élő voltának tudatában tesszük – melyek alapján ez idő alatt hatalmas változások mentek végbe –, hanem annak teljes tudatában is, hogy a marxizmus régi tartalmaiban új felfedezéseket téve, ma újraírjuk a marxizmus történetét. [...] Életképességének és termékenységének az a legjobb bizonyítéka, hogy az új helyzetek arra kényszerítenek bennünket, hogy egyre újabb alkotórészeit tárjuk fel...” (*Studia Filozoficzne*, 1983/3. 12. o.)

A tanulmányok többsége valóban utal az aktuális társadalmi problémákra, így többek között az elidegenedés szocializmusbeli fölszámolásának lehetőségére, a történelmi materializmus sztálini értelmezéséből fakadó – s a tágabb értelemben vett filozófiai kultúrában eléggé meggyökeresedett – elferdítésének kiküszöbölésére, a valláskritika mai szerepére stb. Az élő Marx bemutatásának tudatos szándékára utal az is, hogy a tanulmányok egy része a „Karl Marx jelenléte a XX. század kultúrájában” c. kutatási téma keretében az elmúlt évben rendezett konferencia előadásainak szövege.

A *Studia Filozoficzne* különszáma Adam Schaff „A marxizmus ma. A marxi elidegenedéskonceptió jelentősége” c. cikkével indít, ami – azon túl, hogy közismert, kiváló szerző kitűnő cikkét olvashatjuk – még azért is a szerkesztést dicséri, mert éppen az elidegenedés az a kategória, amely az összeállítás más témájú cikkeiben is egyre-másra fölbukkan. Schaff cikkének első része, azokat az okokat keresve, melyek a marxi elidegenedésemélet kései fölfedezéséhez vezettek, s bizonyos mértékig máig is akadályozták elterjedését, egyrészt a témára vonatkozó Marx-művek, s különösen az *Alapvonalak* kései publikálását és kései fordításait említi (lengyelre még a mai napig sem fordították

le!), másrészt a korábbi dogmatikus fölfogás makacs ellenállását és ellenvetéseit, mely utóbbiak leküzdéséhez még azt is bizonyítani kellett, hogy valóban marxi elméletről van szó, s hogy nemcsak a fiatal, hanem az érett Marx elméletéről is. Az erre vonatkozó érvelés után a szerző rekonstruálja – főként a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, *A német ideológia* és az *Alapvonalak* alapján – az elmélet valódi tartalmát, főbb kategóriáit. Az elidegenedés fogalmát meghatározva különbséget tesz objektív és szubjektív elidegenedés (önelidegenedés) között, és – a francia egzisztencialistákkal polemizálva – az előbbi elsődleges jelentőségére hívja föl a figyelmet. A cikk második részében a szerző, hangsúlyozva, hogy a marxi elidegenedéskonceptió valódi értelmét az elidegenedés visszavételének elmélete adja, megállapítja, hogy nem lehet az elidegenedést *általában* legyőzni – konkrét formái ellen konkrétan lehet csupán harcolni. Az egyik konkrét forma legyőzése után a többi még fennmarad, s egy új társadalmi mechanizmus működése új konkrét formákat is szülhet. Így az elidegenülés legyőzése csak folyamatként képzelhető el. A fentebbiek értelmében – a termelési eszközök magántulajdonának fölszámolása ellenére – a szocializmusban is megmarad az elidegenedésnek majdnem minden jelensége, s így elemzésükkel nagyon is foglalkozni kell. A szocialista forradalom elidegenedési problémáit Engelsnek az eltervezett és megcsinált forradalom közti különbségre vonatkozó gondolatából kiindulva (Levél Vera Zaszulicshoz, 1885. IV. 25. MEM 36. köt. 307–308. o.) elemzi Schaff. Végül a létező szocializmusnak e témakörbe vágó problémáira utal.

Michał *Hempoliński* „A filozófia és a proletariátus. Marx elképzelése a kommunizmusról” c. cikkében (a cikk a *Kommunista Kiáltvány* 130. éves évfordulóján, 1978-ban rendezett ünnepségeken a szerző által tartott előadás szövege) Marxnak a kommunizmusra vonatkozó megállapításait rendszerbe foglalva fest képet a jövő osztály nélküli társadalmáról. Az emberiségnek a boldog, igazságos társadalomra vonatkozó évezredek álmai megvalósulását a marxi elmélet hozza történelmi perspektívába – állapítja meg a szerző; majd a marxi kommunizmus-kép egyes elemeit írja le. Szól a munka elidegenülésének fölszámolásáról, a szükségyszerűség birodalmának helyébe lépő szabadságról, értelmezi a tényleges egyenlőség fogalmát, beszél a megvalósult szabadságról, az ember emancipációjáról. Gondolatmenetét egy – a címet is magyarázó – Marx-idézettel zárja: „Ennek az emancipációnak agya a filozófia, szíve a proletariátus. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül”. (Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. MEM 1. köt. 390–391. o.)

Marek *Fritzhand* „A marxi etika és a marxista etika” c. cikkében a marxista etika különböző verziói között próbál meg – nem túl nagy sikerrel – rendet teremteni. Megkülönbözteti egymástól a marxi etikát és a marxista etikát, s azután fölteszi a kérdést: létezik-e *marxi* etika? Igenlően válaszol, mert úgy véli, hogy bár Marx sohasem írt etikát, történetfilozófiai, közgazdasági és antropológiai elméletében találunk olyan általános etikai elveket, melyek alapul szolgálhatnak egy marxista etika kidolgozásához. Az újabb kérdésre, hogy létezik-e marxista etika, formai és tartalmi indokolás után ugyancsak igenlően válaszol, megjegyezve azonban, hogy eme utóbbi – a marxi etikával szemben – nem egységes, egymástól megkülönböztethető, némely vonatkozásban egymással szemben álló irányzatokra bomlik. Ezek osztályozását az etika tárgyáról vallott nézetek szerint végzi el, majd különbséget tesz még történeti és humanista megalapozottságú etika között. Végül fölteszi a kérdést: melyik az „autentikus” a marxista etika különböző

irányzatai közül? Mielőtt válaszolna, azt próbálja tisztázni, hogy milyen kritériumok alapján nevezhetünk egy etikát marxistának. S itt nehéz helyzetbe hozza az első kérdésre adott válasza: végül azt a (nehezen kontrollálható) kritériumot állítja föl ugyanis, hogy az az etika nevezhető marxistának, amelyik elfogadja a marxi elidegenedés- és emancipáció-elméletben implicite vagy explicite benne foglalt alapvető etikai tételeket. Autentikus marxista etikát konkrétan végül nem jelöl meg, mondván, hogy épp az irányzatok egymás mellett élése teszi a marxista etikát gazdagabbá.

Stanisław Rainko „Cselekvés és determináció” címmel a történelem két marxista fölfogásáról ad logikus, frappáns elemzést, kiindulva Marxnak a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájában* adott meghatározásából: „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem magukválasztotta, hanem közvetlenül készentalált, adott és örökölt körülmények között csinálják” (MEM 8. köt. 105. o.). Fölsorolva mind az emberi cselekvés, mind az objektív determináció síkján szemlélt történelem alkotóelemeit, megállapítja, hogy ez a két világ ontológiájában eltér egymástól: ugyanis a történelmi folyamatban a cselekvés síkján célok és emberi alanyok vannak jelen, míg a determináció síkján a történelem cél és alanyok nélküli folyamatként jelenik meg. A két sík összecserélése ebben az aspektusban a történelem fatalista fölfogásához vezet. Ellentétesek a két aspektus megvalósulási irányai is: a cselekvésnél a tudat a kiindulópont, míg a determináció síkján a gazdasági tényező, a társadalmi lét. A két sík keveréséből adódik itt K. Popper félreértése, aki számon kéri, hogy a szocializmusban először miért a politikai viszonyok, s miért nem a termelőerők alakultak át. A két sík közül a determináció az elsődleges, mivel a cselekvés determináltságát jelenti. Végül Rainko megemlíti a történelmi materializmus értelmezésében leggyakrabban előforduló hibatípust: a cselekvés dimenziójának redukálását a determináció javára ill. megfordítva. Az első hiba, véli, a marxizmus első nemzedékét jellemezte, míg napjainkra a szocialista országokban a második került túlsúlyba. Ez részben a korábbi voluntarizmusra adott válasz, részben viszont annak a folyamán, hogy a determináció rejtettebb sík, mely csak válságok idején tudat magáról; egyébként ugyanis – az emberi tevékenység előtt valóban komoly perspektívát megnyitó – szocializmus a szabad cselekvés birodalmának tűnik.

Dariusz Aleksandrowicz „Marx és Hegel metafizikája” c. rövid cikke bevezetésében megállapítja, hogy már Marx korai munkáiban megfigyelhető a hegeli szellemi programmal szembeni kritikus viszony, majd a Marx-Hegel viszonyt *A tőkében* és *A német ideológiában* követi nyomon, polemizálva eközben Lukácsal és a frankfurti iskolával. A cikk második része a hegeli metafizikának a marxi tudományelméletbe beépült elemeiről ad képet.

Érdekes kísérletnek vagyunk tanúi *J. A. Stuchliński* cikkének („Tudomány és hiposztázis. Kísérlet a történelmi materializmus nominalista felfogására”) olvastán. A szerző a történelmi materializmus marxi és sztálini fölfogását veti össze, s *tertium comparationis*-ként Tadeusz Kotarbiński (alább leírandó) ún. szomatikus reizmusát használja fel, mivel, mint mondja, a történelmi materializmus e két – nyelvi szempontból csak hangzás tekintetében egyező, a jelentés síkján egymástól eltérő, sőt egymással ellentétes – változatát csak így tudja közös nyelvre lefordítani és összevetni. A kísérletet a következőképpen végzi el: Leírja Kotarbiński modernizált nominalista elméletének hiposztázis-fogalmát, s ezután Sztálin történelmi materializmus interpretációjának egyes tételein bemutatja, hogy mire használható föl egy biologizált, hiposztázisokon alapuló „marxista dialektikus mód-

szer”. Végül a marxi társadalomelmélet egyes fogalmainak nominalisztikus voltát igyekszik igazolni. Okfejtése a következő:

1. Tadeusz Kotarbiński nominalista materializmusának lényege abban a meggyőződésében foglalható össze, hogy csak a testek, vagyis a konkrét személyek és tárgyak léteznek. Ezt az álláspontot nevezi maga Kotarbiński szomatikus reizmusnak, pánszomatizmusnak vagy konkretizmusnak. A nominalizmus viszont nála – minthogy ontológiájának elveit a természetes nyelv szemantikájára alkalmazza – a köznapi nyelvnek szomatikus reizmuson alapuló szemantikai elméletében fejeződik ki, melynek lényeges eleme a hiposztázisok leleplezése. A hiposztázisok egyik forrásának az onomatoidok (puszta nevek) konkrét dolgok neveivel való azonos – hibás – használatát tartja. A másik forrás az, hogy az ideális általános tárgyak („univerzáliák”) nevének *sui generis* deszignátumot tulajdonítunk.

2. Sztálin Marx történetfilozófiájának fogalmi kategóriáit hiposztázálta, vagyis a megismerés kategóriáiból kiindulva tételezte a konkrét embereken és dolgokon kívül más, absztrakt létezők *de facto* létezését, s ezekhez az absztrakt létezőkhöz az emberek társadalmi-történeti létét determináló tényezők funkcióját rendelte hozzá, továbbá az általa naturalizált, hiposztázisokon alapuló dialektikát közvetlenül – a történelmi materializmus közvetítése nélkül – alkalmazva a gyakorlati politikai tevékenységre, igazolta politikájának négy alapvető tételét. Lássuk ezek közül az egyiket. Az evolúció dialektikus elvét általánosított biológiai elméletként fölfogva Sztálin így alkalmazta a társadalomra: „Ha a világ szakadatlan mozgásban és fejlődésben van, ha a régi elhalása és az új gyarapodása a fejlődés törvénye, akkor világos, hogy nincsenek többé „megingathatatlan” társadalmi rendszerek, hogy a magántulajdon és a kizsákmányolás nem „örök princípiumok”, hogy a földesurak uralma a parasztok fölött nem „örök eszme.” (Sztálin: *A dialektikus és a történelmi materializmusról*, Szikra, Bp. 1948, 10. o.) Itt a főmondatban szereplő biológiai törvényszerűséget a mellékmondat politikai kategóriákban ismétli meg, s így a „társadalmi rendszerek”, a „magántulajdon” stb. válnak „elhaló” és „gyarapodó” szervezetekké. S ebből a megállapításból kiindulva alapozza meg ideológiailag Sztálin a bár „túlnyomó erőt” képviselő, de „már nem fejlődő” parasztság elleni akcióit. A sztálini ún. „marxista dialektikus módszer” kritikája a cikk legérdekesebb része; gondolatmenete arra emlékeztet, ahogyan Lukács az *Ontológiában* a hegeli egyneműsítő dialektikát támadja.

3. Marx társadalomelméletének elemzésére áttérve a szerző kiemeli Marx ideológiakritikáját és a társadalmi tudatról szóló koncepcióját, s a bizonyítás következő menetét vázolja föl: „Ha az ideológiakritika és a társadalmi tudat koncepciója nominalisztikus, és összhangban van a történelmi materializmus egészével, akkor a történelmi materializmus is nominalisztikus, és tételei mentesek a hiposztázistól és az abból eredő hibáktól” (*Studia Filozoficzne* 1983/3, 78. o.). Hely hiányában csak az első lépést végzi el, rámutatva, hogy Marx ideológiakritikájában bírálta a konkrét anyagi létezők „szubsztancializálását”, s hogy a marxi „szubsztancializálás” fogalom megfelel Kotarbiński hiposztázis-fogalmának. A szerző továbbá a társadalmi tudat összefüggésében a nominalizmus tömör képletének nevezve „az eszme nem más, mint az ember fejében áttett és lefordított anyagi” (MEM 23. köt. 20. o.) marxi meghatározást, arra a végkövetkeztetésre jut, hogy Marxban és Kotarbińskiban az a közös, hogy a konkrétira irányítják a figyelmet, s így *ilyen értelemben* mindketten nominalisták, s hogy a nominalista logikai kritika – mint az emberi szabadság védelmének eszköze – kiegészíti a történelmi materializmust.

Érdekes kérdést boncolgat cikkében Ryszard *Panasiuk* („Marx emberkonceptiója és az archeológiai adatok megfejtésének problémája”): példákon elemzi, hogyan használhatók fel Marx antropológiai tételei az archeológiai adatok megfejtésére, s a másik oldalról azt a meggyőződését fejezi ki, hogy Marx koncepciójának továbbfejlesztésében viszont jól használhatóak a modern archeológia eredményei.

In *Ożarowski* („M. Heidegger radikális antikonstrukcionalizmusa és az „aktív oldal” marxi elmélete”) vizsgálódásai a megismerés „aktív oldalának” a materialista és idealista filozófiákban játszott szerepéből kiindulva ahhoz a megállapításhoz vezetnek, hogy e ponton áll a legközelebb egymáshoz Heidegger és Marx filozófiája. Kár, hogy a szerző – a téma csábításának engedve – túl bonyolultan és nehézkesen fogalmaz, s így gondolatmenete nehezen érthető.

Janina *Szatkowska* „Az ázsiai termelési mód elméletének metodológiai jelentősége” c. írásában az ázsiai termelési mód fölfogásának interpretációs lehetőségeit vizsgálva, a lehetőségek közötti választást a következő két kérdés megválaszolásától teszi függővé: 1. A társadalmi fejlődés marxi elméletéből unilineáris vagy multilineáris fejlődésre következtethetünk? 2. Hogyan fogjuk föl a marxi történelemperiodizációt? E kérdéseket pedig aszerint lehet megválaszolni, következtet a szerző, hogy a termelőerők – társadalmi szervezet összefüggés melyik oldalának tulajdonítunk nagyobb jelentőséget az egymást követő gazdasági-társadalmi formációk fejlődésében.

Jacek *Tittenbrun* („A struktúraelmélet a történelmi materializmus fényében”) a struktúra dialektikus koncepciójának kidolgozására tesz kísérletet, majd a történelmi materializmust mint a társadalom fejlődésének s egyszersmind struktúrájának elméletét határozza meg, eloszlatni igyekezhén cikkének második részében a struktúraelmélet és a fejlődéselmélet, a társadalmi makro- és mikrostruktúrák elmélete, a struktúraelmélet és antropológia közötti ellentétre vonatkozó tévhiteket.

Kazimierz *Ochocki* („Karl Marx és a marxológia”) az egyes marxológiai irányzatok kritikáját adja, elsősorban a fiatal Marx és az érett Marx, ill. Marx, Engels és Lenin szembeállítását bírálva.

Jerzy *Waserman* „A társadalmi emancipáció marxi koncepciója az elméletben és a gyakorlatban” c. írása a társadalmi emancipáció megvalósulásának általános marxi föltételeit vizsgálva, különbséget tesz az egyetemes emberi és az annak föltételéül szolgáló politikai emancipáció között. Az egyetemes emberi emancipáció felé vezető úton az első lépést jelentő politikai emancipáció a szocializmus építésének első szakaszát jellemzi. Megvalósításához szükséges a valóságos állam, „egy olyan politikai szervezet, mely a nép pontosan és tudományosan meghatározott akarátának megfelelően jön létre, és azzal összhangban változik” (*Studia Filozoficzne* 1983/3, 162. o.). Szükség van az egyén állammal szembeni izoláltságának az állam oldaláról kezdeményezett fölszámolására. Csak a szocializmus fejlődésének második szakaszában válik lehetségessé a „politikai burok” elvetése, az egyetemes emberi emancipáció megvalósítása. A marxi elméletből kiemelt megállapításokat a szocialista Lengyelország fejlődésének elemzésére alkalmazva Waserman megállapítja, hogy az újjáépítés szakaszában sikerült is a marxi értelemben vett „valóságos államot” létrehozni, de a negyvenes évek végétől növekedett az állam izoláltsága egyes dolgozó rétegekkel, még a munkásosztállyal szemben is. Marxnak a XIX. századi mindenható francia államra vonatkozó megállapítását („minden közös érdeket azonnal leválasztottak a társadalomról, mint magasabb, *általános* érdeket szembeállították

vele, kiragadták a társadalom tagjainak öntevékenységből és a kormányzati tevékenység tárgyává tették — egy falunak a hídjától, iskolaépületétől és községi vagyonától kezdve egészen Franciaországnak a vasútjaiig, nemzeti vagyonáig és országos egyeteméig” (vö. *Louis Bonaparte brumaire tizenhatalmadikája*, MEM 8. köt. 185. o.) értelmezi a mai lengyel társadalomra, s végül a legsürgősebb teendőt a szocializmus marxi elmélete és a lengyel szocializmus építése közötti szakadék áthidalásában jelöli meg.

Végül Bogusław Ponikowski „Marx-stúdiók a mai olasz marxizmusban” az olasz marxizmus egyes korszakait, a mai Marx-kutatások főbb problémaköreit ismerteti.

*

A „*Człowiek i Światopogląd*” c. folyóirat összeállítása azt — a folyóirat profiljának megfelelő — szerkesztői szándékot tükrözi, hogy a marxi életműről népszerű tudományos ismereteket juttasson el szélesebb olvasótáborához. Így élén a főszerkesztő, T. M. Jaroszewski „Hogyan vált Marx Marxszá” c. cikke áll, mely a fiatal Marx pályáját, nézeteinek alakulását kíséri végig 1848-ig, s végkövetkeztetésként kétségbe vonja a „fiatal Marx — érett Marx” szembeállítás létjogosultságát.

Józef Krakowiak tanulmánya („Az öntudat filozófiája. K. Marx doktori disszertációjának margójára”) kiemelkedik az összeállítás egészéből, Marx doktori disszertációjának színvonalas tudományos elemzését adja, megállapítva, hogy — ellentétben a filozófiai irodalomban szinte általánosan elfogadott nézettel, mely a marxi elidegenedésfogalom genezisést az 1844-es *gazdasági-filozófiai kéziratokhoz* fűzi — az elidegenedés elmélete már Marx doktori disszertációjában is jelen van. Elemzésében azt kívánja bizonyítani, hogy nem helytálló, vagy csak részben helytálló az a megállapítás, hogy a marxi elidegenedéskonceptió kiindulópontja — Feuerbach elméletéhez hasonlóan — a vallási elidegenedés elméletében van. Krakowiak szerint ez az elképzelés onnan veszi eredetét, hogy az előszóban Marx azt mondja, hogy a filozófiát a vallással szándékozik szembeállítani, s ebből vonják le a következtetést: mivel a vallás foglalja magában az elidegenedés elméletét, így a filozófia elmélete éppen a vallási elidegenedés visszavételének elmélete. Marx szerint viszont — mondja a szerző — a vallás elvetése még nem az igazi (és nemcsak képzelt) szabadság megvalósítása, hanem csupán a negatív szabadság elérése, nem cél, hanem az elidegenedés fölszámolásának eszköze, eleme. A disszertáció elemzéséből a szerző az alábbi következtetéseket vonja le:

a) Az öntudat és a mindennapi élet szembeállítása látszólagos, csak a Heggelle folytatott polémia indokolja. Marx szerint az öntudat fejlődése a valóság filozófiaivá tételéhez vezet, az így átalakított valóság viszont gazdagítja az öntudatot. Az öntudat a gondolkodás és a cselekvés egysége.

b) A vallás és a filozófia nem ellentétei egymásnak, mivel a vallás az irracionális területéhez tartozik, de nem meríti ki azt, ami világossá válik abból, hogy a vallás megszüntetése még nem az emberi szabadság pozitív magvalósítása.

c) A vallás és a szabadság sem ellentéte egymásnak, mivel a vallás a szabadság elvesztésének csak egyik formája. Epikurosz ezt a hamis ellentétet igaznak ismeri el, ebből következik hibás, az elidegenedés megszüntetését kimondó ataraxia-konceptiója, mely az atomizmus és a társadalmi passzivitás apoteózisa.

d) A szabadság Epikurosnál mindig „szabadság valamitől” és nem „szabadság valamiben”, s a „szabadság valamitől” Marx szerint nem igazi szabadság, mert csak a gondolkodásban és nem a cselekvésben manifesztálódik.

e) Az elidegenedés kategóriájának Marxnál kezdettől fogva társadalmi-szociológiai tartalma van, bár kezdetben idealista színezettel.

A szerző végül, bevonva gondolatkörébe Marx későbbi megállapításait az állam és az elidegenedés kapcsolatáról, utal az újjáéledt mai lengyel vallásosság forrásaira.

Danuta Kulakowska cikkében („A marxi valláskritika és az ateizmus „pozitív meghaladása”) az antifeudális és korai szocialista mozgalmak valláskritikájának rövid leírása után, azt a megállapítást teszi, hogy Marx valláskritikája folytatása és tagadása, dialektikus meghaladása (*Aufhebung*) a reneszánsz és a fölvilágosodás által megindított valláskritikának. Folytatása abban, hogy szükségesnek tartja az ember vallási elidegenülésének fölszámolását. Ellentétben azonban a hagyományos ateizmussal, mely a vallásos hiedelmeket a szellemi sötétségből, babonából és a klérus álmításából eredeztette, s így ellenük a fölvilágosítás eszközeivel vélt harcolni, a marxizmus a vallást társadalmi tudatformának tekinti, a társadalmi viszonyok összefüggésében elemzi, s e viszonyok átalakításában látja a vallásos elidegenedettség fölszámolásának lehetőségét. A szerző rámutat a hagyományos ateizmus absztrakt, filozófiai jellegére, kiemeli a marxista ateizmus gyakorlati jellegét s egyszersmind elméleti jelentőségét. A cikk végén Kulakowska áttekinti, milyen az állam és egyház, a párt és vallás viszonya a szocialista országokban.

A magyar olvasók között komoly érdeklődésre tarthatna számot *Seweryn Dziamski* cikke (A marxizmus recepciója Lengyelországban), mivel kevésbé ismert területre vezet bennünket. A referált szerzők, művek és elméletek halmazában ugyan (valamelyes időrendiségen túl) nehéz rendező elvet találni, leglényegesebb adataink ismertetését mégis megkíséreljük.

A marxizmus lengyelországi elterjedésében jelentős szerepe volt az oroszországi egyetemek hallgatóinak, a lengyel nemesi forradalmi-demokrata és utópista-szocialista hagyománynak. A XIX. század 70-es, 80-as éveiben indult meg a szocialista újságírás, mely 1882 után az első munkáspárt tevékenységéhez kapcsolódott. 1884-ben jelenik meg lengyel nyelven *A tőke*. A kor gondolkodói elsősorban a „történelmi materializmust” fogadják el, a marxizmust szociológiai és közgazdasági elméletnek tartják. Ennek oka a generáció fogyatékos filozófiai tudásában és a lengyel szociológiai hagyományokban rejlik. A századfordulón e fölfogást kiegészíti még a módszertani és megismerő-ideológiai jelleg hangsúlyozása (L. Krzywicki, J. Marchlewski, K. Kelles-Krauz).

A XX. század első évtizedében megjelenik, a pozitivista és szcientista irányok ellentétéként, a „modernista” irányzat, melyet az aktivitás hangsúlyozása, az antropológiai problémakör kiemelése jellemez. A „hamis tudat” fogalmát a termelő szférától elszakított kultúrával kapcsolják össze, s így a szocializmust elsősorban kulturális mozgalomnak tartják. (St. Brzozowski). A szocialista társadalmi átalakulás alapvető föltételét az ember erkölcsi tökéletesedésében, szellemi érettségében látják (J. Hempel). Célul tűzik ki a munka fölszabadítását, elidegenedett jellegének fölszámolását (J. Marchlewski). A modern dialektikus materializmus elvei alapján kidolgozott egységes materialista világnézetet tesz meg a filozófia legáltalánosabb tárgyának (S. Rudnianski). Az októberi forradalom győzelme és a nemzeti függetlenség elnyerése után a középpontba a dialektikus materializmus és történelmi materializmus egységének védelme kerül, az ausztromarxistákkal és a

neokantiánusokkal folytatott vitákban. A korszak legjelentősebb marxista filozófusa, Wł. Spasowski továbbra is hangsúlyozza a tudományos világnézet jelentős szerepét, s így a filozófia legjelentősebb, sőt egyetlen fejezetének a megismerés elméletét tartja; *Az ember felszabadítása* (Wyzwolenie człowieka) c. munkája nagy szerepet játszik a marxizmus népszerűsítésében. A harmincas évekre a marxista filozófia már a lengyel szellemi kultúra integráns részévé válik.

Végül Władysław Lesny tanulmánya („K. Marx és a történelmi materializmus felfedezése”) a strukturalista filozófiák „szinkrónia” és „diakrónia” fogalmai és a marxi „egyetemesítés” illetve „folyamat”, „társadalmi folyamat” kategóriái között keres megfelelést. Arra következtet, hogy e kategóriákat a dialektikus materializmus alapján újra kell fogalmazni ahhoz, hogy a marxista elméletben fölhasználhatóak legyenek.

BENEDETTO CROCE.
A FILOZÓFUS, AZ ETIKA ÉS A POLITIKA*

ADRIANO BAUSOLA

Több oldalról is elmarasztalták Crocét amiatt, hogy az etikai vagy etikai-politikai ideálok, illetve a gazdasági-politikai ideológiákhoz kapcsolódó eszmények meghatározásában tagadja a filozófia szerepét. Ez a kritika – egy az etika és filozófia, a politika és filozófia közti absztrakt dualizmusra, illetve arisztokratikus kultúrafelfogásra vonatkozó szemrehányással párosulva – mindenekelőtt balról érte Crocét (marxista részről és a második világháború utolsó, majd közvetlenül rákövetkező éveiben liberális-szocialista részről is); és gyakran egy olyan vád formájában fogalmazódott meg, mely szerint itt egy többé-kevésbé (ám inkább kevésbé) rejtett konzervativizmusról van szó, amely igencsak jó szemmel nézi a kultúra emberének, s kivált a filozófusnak a társadalmi-politikai megújulás konkrét problémáitól való távolmaradását. Az erő-autoritás elszakíthatatlan kapcsolatát illető nevezetes crocei tanban némelyek egyenesen a konzervatív tekintélyelvűség alátámasztását vélték megpillantani (mintha Croce így érvelne, illetve ilyen érveket adna mások szájába: bárhol, ahol van erő és hatalom, ott van szabadság és konszenzus is, így hát mindig engedelmeskedni kell a tekintélynek s nem lázadozni, mivel ezzel továbbra is biztosítjuk szabadságunkat).

Ám a politikai tematika tekintetében Croce ellen fölhozott legfontosabb vád akörül forog, hogy Croce nem ruház a filozófiára semmilyen irányító funkciót az – etikai és politikai – cselekvésben.

Így például Einaudi azt a crocei tanítást bírálta, mely szerint a liberalizmus (Croce számára az egyetlen filozófiailag kinyilvánítható érték) önmagában összeegyeztethető volna bármilyen gazdasági és politikai rendszerrel, és a legjobb rendszerre vonatkozó döntést gyakorlatilag kellene időről időre meghozni. E tétel ellen Einaudi azt hozta föl, hogy a crocei felfogás olyan magatartás alátámasztásához vezet, melynek értelmében bizonyos esetekben legföljebb csekély számú remete láthatja biztosítottnak konkrét és teljes szabadságát.¹

Ha azt mondjuk – érvelt Einaudi –, hogy csupán a morális szabadság számít (ami viszont feltehetően minden esetben megvan), majd hozzáfűzzük, hogy nem lényegi, hanem pusztán másodlagos és további probléma, hogy a szabadság milyen konkrét poli-

*A B. Croce halálának 30. évfordulójára 1983. február 2–5 között Nápolyban rendezett nemzetközi konferencián elhangzott előadás szövege.

¹ Luigi Einaudi: „Tema per gli storici dell'economia: dell'anacoretismo economico”. Ez a tanulmány 1937 júniusában jelent meg a *Rivista di storia economica*-ban, majd pedig később abban a kötetben, amely az ezekről a témákról Croce és Einaudi között folyó teljes vitát tartalmazza: *Liberismo e liberalismo* (szerk. Paolo Solari), Napoli 1957, 134–150. o.

तिकai formákat ölt – akkor ez az érvelés csak igen kevés filozófust és más, emelkedettebb gondolkodású, egy türannikus rendszerben is gazdag és szabad belső életet élni képes embert elégíthet ki, ám aligha pártolja a széles tömegek tényleges szabadságát, amelyek csak annyiban lehetnek szabadok, amennyiben bizonyos fajta (Einaudi számára gazdasági téren a liberális) s nem másmilyen rend van érvényben.

Marxista részről azután azt vetették Croce szemére, hogy elszakítja a filozófiát a politikától és az ökonomiától, megfosztva ezzel a társadalmi-politikai fejlődést a szellem irányításától, s így következőképpen belenyugszik a dolgoknak abba a menetébe, ami már különben is megvalósulófélben van; ez pedig a konzervativizmus egy formája. A crocei antifasizmus gyakorlati bizonytalanságának, a filozófus programnélküliségének és agnoszticizmusának okát különösképpen Michele Abbate² hozta kapcsolatba ama elmélettel, mely szerint kategoriális, vagyis abszolút státussal csak az individuum bír (ezért van az, fejtette ki, hogy a társadalom, az individuumok közti viszonyok problémái Crocénál elvesztik filozófiai jellegüket, s pusztán kontingens, változó, racionálisan nem föloldható arculatot nyernek); ám – s ez jelen pillanatban fontosabb – Abbate azután úgy véli, a filozófia konkrét gyakorlati földatvállalásai Croce általi elutasításának mélyén az húzódik meg, hogy Croce „egy olyan történelmi erő alkotó folyamatának csúcsán helyezkedik el, amely képtelen immár magasabbat létrehozni, s a civilizáció és a bölcsesség meghaladhatatlan mércéjeként önmaga üres formáját vetíti ki a jövőbe”³ – ahol is, magától értetődően, e történelmi erő a polgárság volna, amely Croce személyében abszolút értéknek adja ki azt a szabadságot, amely valójában nem más, mint a szabadság *ama* típusa, amelyet a polgárság tudott megteremteni, ám korántsem esik egybe az abszolút szabadsággal.⁴ Ezen polemikus állásfoglalások megvitatása közelebb visz témánk tárgyalásához.

Ami Einaudi ellenvetését illeti, hangsúlyozni kell, hogy az részben érvényes a „szabadságvallás” korszakát megelőző Croce gondolkodására.

Kétségtelen, hogy ama korszak Crocéja, midőn a szabadságot egy mindig valóságos, mert a Szellemnek a maga különböző és ellentétes megnyilvánulásaiban történő sokoldalú kibontakoztatásával egybeeső értékként tételezi, hozzáfűzve, hogy a szabadság a konfliktuson és az erőn keresztül is (vagyis egy adott csoportnak egy másik csoport feletti diktatórikus úton történő felülkerekedése által is) megnyilvánítja magát – akkor végső soron megelégedett azzal az alapjában véve igen általános szabadsággal, amely bizonynal mindig megvan, ám amely alkalmasint a rabszolga szabadsága is lehet, hiszen végül is a rabszolga *saját maga* részesíti előnyben az engedelemességet a halálnál . . . (nem elhanyagolható az a tény, hogy Croce a XX. század első negyedében minden különösebb etikai méltóság fölruházása nélkül tekintette a politikai liberalizmust az összes pártok közül a párt eszményének). A helyzet azonban más lesz az antifasiszta korszak Crocéja, a szabadságvallás Crocéja számára. Ebben az időszakban a filozófus nem azt mondja, hogy a

² M. Abbate: *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Torino 1953, 15. sk. o.

³ Uo. 18. o.

⁴ Uo. 19. o. Szeretnék emlékeztetni azonban arra, hogy a konzervativizmus vádját más szemszögből s már jóval korábban is fölhozták Croce ellen: elégséges – mint arra Garin, Gramsci kapcsán, utal (vö. E. Garin: *Cronache di filosofia italiana*, Firenze 1955, 48. o.) – Soffici *Giornale di Bordó*jára gondolnunk (valamint Renato Serra türelmetlen hangvételű kritikájára, melyet Abbate idéz föl az id. mű 152. oldalán).

konkrétan felfogott politikai szabadság nem egyéb pusztán individuális opciónál, amely mellett lehetségesek más, vele ellentétes választások is; a liberalizmusnak a liberizmusra, szocializmusra stb. vonatkoztatott indifferenciáját illető tana most csupán annyit jelent, hogy a liberalizmus időről időre együtt élhet egyik vagy másik irányzattal, ám időről időre konkrétan meg kell vizsgálni, hogy a különböző lehetséges gazdasági és politikai megoldások közül az adott esetben melyiket kell előnyben részesíteni.

Croce csupán ama tézis mellett kíván sikraszállni, mely szerint – a történelmi szituációk változékonyságát figyelembe véve – lehetetlen egyszer s mindenkorra eldönteni, melyik a legjobb gazdasági-politikai rend; egyáltalán nem állítja azonban, hogy minden rend minden szituációra nézve jó. Önmagára és minden olyan emberre vonatkozóan, aki méltó akar lenni e névre, e másik korszak Crocéja bizonyonnyal nem értene egyet Settembrinivel, amikor ez utóbbi a nápolyiakkal kapcsolatban ezt mondotta: „A nápolyi ember azért nem talált sohasem politikai szabadságra, mert egy a politikainál fensőbbrendű szabadságot élvezett: testét és javait annak hagyva, aki őt vezetni és kínozni óhajtotta, az intellektus tágas és szabad birodalmába húzódott vissza; itt azután nem enged egy tapodtat sem, ellenáll a betolakodónak, itt ember.”⁵

Ami Aubate kritikáját illeti, arra kell felhívunk a figyelmet, hogy az általa fölmutatott, társadalomtól elzárkózó individualizmus és az individuum abszolutizálása nem jelentik azt a végpontot, ahol befejezettnek lehetne tekinteni egy azon okokra irányuló vizsgálódást, amelyek miatt Croce visszautasítja a filozófiának a konkrét politikai tematikára vonatkozó relevanciáját.

Egy az egyének metaindividuális kötelességeire, abszolút értékeket képviselő etikai-politikai lényegekre vagy ideálokra vonatkozó filozófiai jellegű gondolatrendszer elutasításának végső gyökere abban rejlik, hogy Croce a közvetítés logikáját a Szellem transzcendentális formáinak szintjére korlátozza, s tagadja e logikának ezen szintet meghaladó érvényességét.

Croce számára sem új realitásokat, sem valamilyen „távoli Sollent”, sem pedig meghatározott kötelességeket nem lehet olyan racionális demonstráció révén kimutatni, amely individuális realitásokból (is) indulna ki.

A terminusok egymás közötti implikációs viszonya pusztán a transzcendentáliák (kategóriák) szintjén áll fenn, s nem terjed ki a nem-transzcendentális elemekre. E tézis – jelen sorok szerzőjének megítélése szerint – bizonyonnyal téves, s mivel a tévedés általában a gyakorlatból fakad, mindenképpen jogos e genezist annak az osztálysztuációjában is keresni, aki a hibát elkövette. Egy ilyen irányú vizsgálódás azonban, amennyiben a szóban forgó hiba egy eminensen logikai kérdés vonatkozásában áll fenn, pusztán egyike a lehetséges vizsgálódásoknak, s korántsem olyan döntő irány, amelyennek kellene tartani, ha a vizsgálódásnak (amint az Abbaténál történik) Croce elzárkózó individualizmusának rögzítésével kellene lezárulnia.

Kétségtelen: ha úgy vélekedünk, hogy a filozófiának – illetve, széles értelemben, az általánosító gondolkodásnak – az a funkciója, hogy az időről időre a történelem élén járó osztály gyakorlati-társadalmi kísérleteit és vélekedéseit összegezze, és tegye koherens egésszé; hogy továbbá a gondolkodás föladata megtervezni és új kísérletekre vezetni ezt az osztályt; ha tehát úgy véljük, hogy a gondolkodás ugyanannak tudatosítása kell hogy

⁵Idézi Abbate, Omodeo nyomán (i. m. 37. o.).

legyen, aminek értéként való tételezése mellett az emberek akarata már döntött, ám csak annyiban, amennyiben az osztályt alkotó emberek akaratának egységesítéséről van szó, eme akarások komplexusát koherensebbé és szervezettebbé teendő – nos, ezen (számos marxista által osztott) feltevések mellett⁶ a crocei szemléletmód, melynek számára a filozófia feladata csupán az, hogy a praxist a maga szükségszerű formáiban gondolja, s hogy ezt a megismerést közvetítse az individuum számára (a filozófia funkcióját tehát a történelem megvilágításának e feladatára korlátozva), a crocei szemlélet akkor kétségtelenül statikusnak és konzervatívnak volna ítélni. Hiszen Croce például, midőn kifejti, hogy a történelmi materializmus csupán annak rögzítéséhez juthat el, hogy egy adott történelmi pillanatban (mely éppenséggel egybeesett azzal, amikor Croce e gondolatokat megfogalmazta), adott erőviszonyok mellett, az egyetlen lehetséges megoldást a szocializmus kínálja, ebből nem azt a következtetést vonja le, hogy tehát a szocializmus megvalósításán kell fáradoznunk, hanem azt mondja: az fog a szocializmusért tevékenykedni, aki a szocialista értékeket választja. Mármint: mindezt csak az tekintheti konzervatív attitűd jelének, aki ilyesfajta érvelésbe bocsátkozik: az értékeket a történelem szabja meg, abban az értelemben, hogy időről időre a leghatékonyabb, a technikai, tudományos stb. eredményeket tekintve legfejlettebb osztály az, amelyik egyúttal a gyakorlati-társadalmi valóság legkomplexebb és legszélesebb ismeretével bír, s így képes – szabad döntéssel – a többi osztállynál fejlettebb értékeket célul kitűzni; aki tehát, a konkrét esetről maradva, úgy látja, hogy saját korára nézve a társadalmi problémák megoldását a szocializmus jelenti, azért jut e belátás birtokába, mivel az új értékeket teremtő osztályhoz tartozik (ellenkező esetben nyilván nem látná be, hogy az adott pillanatban a szocializmus jelentené a társadalom problémáinak megoldását). Croce viszont azt mondja, hogy e felismerés még nem elegendő a gyakorlati cselekvés előmozdítására, s így a fent hivatkozott általános praxeológiai-marxista megfontolások fényénél valóban premarxistának, kontemplatív és absztrakt állásponton levőnek mutatkozhat: számára ugyanis a kultúra még nem ama értékek koherens rendszerezése, s mindenekelőtt felismerése, melyeket a kollektív osztálytudat hoz létre. Az értékek Croce számára persze az akarat termékei, ám egy individualisztikus, történetileg izolált akaraté, mely nem kapcsolódik az osztályakaratához olyan kultúra révén, amely épp eme akarat értelmezőjévé tette és teszi magát.

Természetesen, aki nem osztja a tudásnak az osztályakarat irányítására, de mindenekelőtt tükrözésére vonatkozó redukcióját, aki a filozófiát nem strukturálisan a praxisra intencionálnak tekinti, az a filozófiákat nem aszerint fogja konzervatívnak vagy haladónak ítélni, hogy a föltörekvő osztály funkciójaként irányítják-e vagy sem a praxist, s nem fog ilyen ítéletet megfogalmazni Croce kultúrafölfogásával kapcsolatban sem.

Hogy Croce bizonyos konzervatív politikai és gazdasági álláspontok hívéül szegődhetett, oly kérdés, ami konkrét gyakorlati döntéseire tartozik, nem pedig filozófiájára, mely utóbbi önmagában véve nem vont maga után sem konzervativizmust, sem forradalmiságot.

Az eddig kifejtett gondolatmenet nem azt óhajtja sugallni, hogy Croce helyesen járt el, amikor nem dolgozott ki egy meghatározott racionális etikai rendszert; csupán azt állítja, hogy a crocei filozófiai pozíció nem írható le önmagában konzervatívként.

*

⁶Croce és a marxizmus viszonyát illetően mindenekelőtt E. Agazzira emlékeztetek az *Il giovane Croce e il marxismo* című kötetben (Torino 1962, különösen 222–225. o.).

Egy racionálisan kifejtett etika crocei cáfolata legösszefüggőbb, rendszerezettebb megfogalmazásban a *Filosofia della pratica*-ban található, ahol Croce a *generalia*, s nem az *universalia* birodalmába utalta az összes előírást és gyakorlati szabályt, kivéve – mint univerzális elvet – az univerzális akarásának etikai elvét. Minden más előírás és szabály, írta Croce, hasonló szituációkból származó hasonló viselkedésmódok klasszifikációjának gyümölcse, mely viselkedésmódokat a múltban az univerzális etikai (vagy ökonomiai) akarat individuációjára irányuló szabad akarat révén fogadtak el. E viselkedésmódok alapja pszeudo-fogalmakban, nem pedig fogalmakban rejlik.⁷ A törvényeknek szentelt részben (továbbra is a *Filosofia della pratica*-ban) Croce ezzel összefüggésben azt a tézist hangoztatta, mely szerint csupán a gyakorlati elv abszolút, míg az összes törvény menthetetlenül történelmi szituációhoz kötött, s nincs abszolút és univerzális hordereje: a törvények nem mások mint akarati aktusok, melyek által az egyedek szubjektív, többé-kevésbé átfogó, ám sohasem univerzális cselekvési kritériumokat tételeznek.

A természetjog kizárását hangsúlyozza többek között a G. Platon *Pour le droit naturel* (Párizs 1911) című könyvéről írott recenziója, ahol szükségesnek tartotta a jognak a történelemmel és a tényekkel való közvetítését, ám oly módon, hogy ne pusztán a „germanizálást” (a jognak a történelmi korszakokra való determinisztikus redukcióját) kerülje el, hanem a „gallizálást” (a természetjog visszahozását) is.⁸

Ezek a kijelentések a crocei morálfelfogást kiábrándító színben, teljesen hasznavehetetlenként tüntethetik fel az előtt, akinek egy olyan etikai gondolatrendszer fekszik a szívéen, mely képes objektív, konkrétan meghatározott magatartási kritériumokat megfogalmazni.

A válasz, amit Croce az etikai tudat által fölvetett sokfajta problémára filozófiailag nyújt – pl. a háború jogossága, a javak magántulajdona, szabadság és tekintély, demokrácia és arisztokrácia, iskolarendszer és állami iskoláztatás stb. – kétségkívül kiábrándítónak tűnik.

Croce ugyanis a (számára) állítólagos antitéziseket, melyek a fenti terminusok között állnak fenn, úgy oldja meg, hogy azokat fiktíveknek nyilvánítja, arra hivatkozva, hogy az egymással szemben álló terminusok mindegyike egymást mindig kölcsönösen implikálja. Így – hozza föl példaként Croce – a béke annyiban béke, amennyiben pontot téve egy háború végére egy másikat készít elő, úgyhogy a két terminus szétválaszthatatlan; hasonlóképpen, jegyzi meg, a tulajdon sem különbözik a kommunizmustól: „az individuum annyiban nyilvánítja magát individuumként, amennyiben birtokba veszi a dolgokat, és tulajdonossá válik; de ezzel viszonyba és közösségbe lép más individuumokkal, és számot kell vetnie velük. És a szabadság éppily kevésbé zárja ki az alárendeltséget, mivel *sub lege libertas*: az arisztokrácia sem zárja ki a demokráciát, mivel az igazi arisztokrata a demokrácia szubsztanciáját alkotó univerzális értékek hordozója; következésképpen, minél inkább arisztokratikus az ember, annál inkább demokrata, s fordítva. Az anarchizmus sem

⁷ Vö. *Filosofia della pratica*, Bari 1950⁶, 82–90. o. Croce a morális előírásokat az irodalmi műfajokhoz hasonlítja, s ugyanabban a kritikában részesíti őket mind a *Filosofia della pratica*-ban (i. k. 89. sk. o.), mind pedig a Calderonival (az utóbbi „L'imperativo categorico” című tanulmányával kapcsolatban) folytatott vitában (vö. *Conversazioni critiche*, I. 268. o.).

⁸ Vö. „Una difesa del diritto naturale e della scuola francese della giustizia contro la germanica della forza”, *Conversazioni critiche* I. 252–254. o.

zárja ki az állami alkotmányt, mivel egy emberi gyülekezet, bármily szabadnak képzelje is magát, mindig is bizonyos törvények szerint kell hogy kormányozza magát – és ezen törvények alkotják az államot.”⁹ A kötelességek és érdekek avagy a két (köz- és magán-) morál közti konfliktusok problémájára vonatkozóan Croce hasonló szellemben fejtegeti: „a kötelességek és érdekek sohasem kerülhetnek összeütközésbe, mivel minden egyes esetben pusztán egy kötelesség és egy érdek van: az adott esetre vonatkozó kötelesség és érdek. Nincs magánmorál s egy vele szemben álló közmorál, mert az emberben a magán-ember és az állampolgár, a családdal, a barátokkal és a politikai élettel való kapcsolatok elválaszthatatlanok és megkülönböztethetetlenek.”¹⁰

Ezekkel a fejtegetésekkel kapcsolatban minden bizonnyal jogos az észrevétel, hogy Croce ily módon kiüresít sok állítólagos antitézist (pl. szabadság–tekintély), s ezzel sok régi problémát helyez új megvilágításba. Elemzése éppen azzal mutatja meg számos, a tekintély és szabadság, a magán- és köztulajdon stb. közti viszonyra vonatkozó, elvont szinten folytatott filozófiai vizsgálódás meddőségét, hogy jelzi egységes megoldásuk lehetőségét.

Ezek a fejtegetések azonban – tegyük hozzá – nem pusztán ezt a célt szolgálják. Midőn azt a szintet tematizálják, melyen az antitézisek elvesztik antitetikus jellegüket, egyúttal meggátolják az állítólagos antitézis két terminusa közt fennálló egység filozófiai szinten bizonnyal jogosult fölismerésének a konkrét partikuláris meghatározások síkján történő alkalmazását, ahol is már nem annak meghatározásáról van szó, hogy például a liberális rendszer létrehozása tagadja-e vagy sem a tekintélyt, hanem arról, hogy milyen módon és milyen mértékben lehet a tekintéllyel szemben megőrizni a szabadságot. Ebből a szempontból a következőkre kell emlékeztetnünk. Hogy az antitézis fogalmi szinten nem áll fenn, nem zárja ki a szabadság bizonyos formáinak az autoritás bizonyos formáival való partikuláris konfliktusait. E belátással akkor el lehet kerülni, hogy valaki saját autoritarianizmusát ama tézis alapján próbálja megvédeni, hogy az autoritás (bármilyen legyen is) *semmilyen* esetben sem (s így az adott esetben sem) zárja ki a szabadságot – vagy arra való hivatkozással, hogy a szabadság mindig átcsap ellentétébe.

Nem lehetséges empirikus használata a terminusok közti olyan relációnak, mely pusztán transzcendentális érvényességgel bír (emlékezzünk ezzel kapcsolatban a *Politica „in nuce”* példaira).

Ha mindezt elismerjük is azonban, nem lehet eltekinteni azon megállapítástól, hogy Croce a meghatározott morális és politikai problémák megoldását – mindenfajta racionális közvetítés nélkül – az individuum konkrét akaratának körébe utalja.

Ebben a tekintetben Croce legradikálisabb állásfoglalását F. Delerue *Le système moral de Saint Alphonse de Ligouri* című könyvéhez írott jegyzetében találjuk. Ama tézisé, mely szerint a morális elv föltétlen univerzalitású elv, melyen kívül már csak empirikus magatartási szabályok vannak, Croce ebben az írásban a legexplicitebb formában fejezi ki. Megállapítja, hogy egy olyan helyzetben, amely több individuum döntését követeli meg – mint például akkor, amikor katonáknak, akik nem tudják, hogy a háború, melybe küldték őket, igazságos-e vagy sem, el kell dönteniük, hogy helyes-e engedelmeskedniük felettseiknek avagy sem –, nos, Croce úgy véli, hogy ilyen esetben a különböző személyeknek

⁹ *Filosofia della pratica*, i. k. 83. sk. o.

¹⁰ Uo. 84. sk. o.

nem pusztán a kire-kire jellemző különböző objektív szituáció alapján kell dönteniök, hanem egyúttal aszerint is, hogy ki-kí milyen morális meggyőződésen alapuló nézetrendszerral bír.¹¹

Tekintve, hogy Croce itt is fönntartja, minden ember számára érvényes elvként, az univerzális akarásának elvét – ez azt jelenti, hogy ezen az elven kívül az emberek, midőn individualizálják azt, jogosultan fognak cselekedni, ha mindenki a maga módján jár el, mindenki számára érvényes kritérium nélkül. Egyértelmű azonban, hogy – s nem pusztán utilitárius, hanem morális téren is – az individuum tiszteletének elve (a kategória igen széles tartományán belül) Croce számára érinthetetlen marad.

A fenntartásokat, melyeket a fönnt ismertetett crocei tételekkel kapcsolatban meg lehet fogalmazni, tompítja azonban egy fontos pozitív megfontolás, amit e helyen szükséges némi részletességgel kibontanunk.

Nem szabad szem elöl téveszteni ugyanis a crocei gondolkodásban a harmincas évek táján beállott fordulatot. E fordulat után Croce nem tartja fönnt többé a morális akarata az individuum akarati szférájába történő beavatkozásával kapcsolatos, korábban elutasító magatartását. Az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy az etikai akarata a gazdasági-vitális szférára való némely alkalmazását Croce *ténylegesen* már gondolkodása első korszakában is megengedte: gondoljunk csak Barrès szenzualista nacionalizmusának kritikájára. A barrèsi-i szenzualizmust Croce azért ítéli el, mert jóváhagyja a vitális aktivitás tényleges elfajulásait; föltehető azonban az a kérdés – osztva Croce bírálatát –, hogy Croce milyen alapon fejti ki e kritikát, hiszen – 1914-ben vagyunk – egyelőre még szilárdan azon az állásponton áll, hogy a gazdasági (gazdasági-vitális) akarata a maga teljes autonómiájában kell kibontakoznia. Egy ilyesfajta elítélés valójában az utilitárius akarata teljes autonómiáját hirdető elmélet hallgatólagos revízióját implikálja.¹²

Mármost az első korszak Crocéjánál egy olyan nehézség jelentkezett, melyet itt részletesen nem fejthetünk ki; egy rövid utalás azonban szükséges. Az individuum akaratának ugyanis egyfelől a különböző szellemi szférák, másfelől – a gazdasági tevékenység területén – az e tevékenység különböző lehetséges formái individuális megvalósítására törekvő akarata kellett lennie (s e két akarat között egyúttal egyensúlynak és harmóniának kellett fennállnia). Az individuális akarat ily módon rendelődött volna alá a morális törvénynek, s tette volna magát annak eszközévé. Ez az igény azonban ténylegesen megvalósíthatatlannak mutatkozik ama tézis fényében, mely szerint az individuális akarata – épp morális okok miatt, az etikai elvnek való engedelmeskedés végett – abszolút autonómnak kell lennie, oly módon, hogy még a négy forma és a különböző gazdasági készletések harmonikus megvalósításának elve sem kényszerítheti.

A fordulat után viszont, az ökonómiai forma teljes, autonóm kibontakoztatására vonatkozó elmélet elvetésével, lehetőséggé vált az etikai akarata oly akaratként tételezni, amely eszközként használva az egyes ember akaratát, a mindenki számára lehetséges legnagyobb szabadság elérésére vonatkoztatva valósítja meg a különböző formák és a különböző gazdasági készletések harmonikus fejlődését.

¹¹ A Delerue (1929-ben megjelent) könyvről írott recenzió, „Casistica morale” címmel, megtalálható a *Conversazioni critiche* IV. kötetében (Bari 1951², 107–111. o.).

¹² Vö. „Intermezzo letterario – Scrittori di prima della guerra. I. M. Barrès (1917)”, *L'Italia dal 1914 al 1918*, Bari 1949³, 187–193. o.

A perspektíva ezen áthelyeződése fontos következményekkel jár a morális törvény korábban jellemzett státusát illetően is. Nyilvánvaló, hogy az első korszak Crocéjánál az individuális akarat, ha egyszer nem kaphat semmilyen törvényt, ami számára készítetéseket jelentene, nem is állíthatja magát a morális akarat szolgálatába (a morális univerzális individuációjának akarataként), s így módon nem vethető alá semmilyen morális törvénynek.

Ám miután a második korszakban Croce föloldotta annak lehetetlenségét, hogy az individuális akarat kívülről kapjon törvényeket, így lehetségessé vált az is, hogy – a morális akarat révén – morális törvényeket is kapjon.

Ezen túlmenően az sem hanyagolható el, hogy a második korszakban a szabadságvallás tanítása azt vonta maga után, hogy az embernek időről időre meg kell vizsgálnia, melyek a legmegfelelőbb eszközök a lehetséges legnagyobb szabadság megvalósítása céljából. Ez hallgatólagosan annyit is jelent, hogy az embernek a morális életben úgy kell cselekednie, hogy objektíve megkísérelje meghatározni – az adott szituáció, saját és a szituációban levő többi ember készítései és szenvedélyei, valamint a rendelkezésre álló eszközök fényében – a szabadság megvalósítása szempontjából legmegfelelőbb magatartást.

Új elméletében Croce tehát földalta a morális univerzális individuációjára vonatkozó korábbi tiszta voluntarizmusát: a morális akarat – mondotta – ahhoz fog alkalmazkodni, amit számára a reflexió a legmegfelelőbbnek jelez a szubjektum szabad kibontakoztatásának, a szellemi formák és készítések sokaságának teljessége szempontjából. Ezzel azonban az első korszakhoz képest eltérő jelentésre tett szert a morális törvények (mégannyira hangsúlyozott) részlegessége és ideiglenessége is.

Az első korszakban ugyanis e részlegesség annyit jelentett, hogy az egyes individuum, saját szubjektív impulzusát követve, időről időre önkényes aktussal választhatta meg (kellett, hogy megválassza) a morális akarat individualizáló aktusát. A második korszakban e részlegesség már nem ezzel a jelleggel bírt; a morális akaratnak most már számot kellett vetnie ugyanis azzal, ami a morális értékek egészének (szabadság, a négy forma, minden hajlam harmonikus kifejlődése) fényében, a megismerő tevékenység számára az adott szituációban legmegfelelőbbnek tűnt ezen értékek elérése céljából. Azaz a morális akaratnak most idomulnia kellett egy olyan alacsonyabbrendű hajlamhoz, amelyet Croce ugyan változónak és nem univerzálisnak mondott, ám amely mégiscsak valóságosként jelent meg; olyanként, ami képes az univerzalist individualizáló akaratot a pusztán szubjektív (teljesen önkényes) akaratit jellegtől megfosztani.

Ezen premisszák fényében a morális törvények ideiglenességének elmélete egy csapásra új fényben jelenik meg.

Az új gondolati fázisban Croce lényegében véve ezt mondja: léteznek objektív kritériumok annak eldöntésére, hogy egy adott helyzetben mit kell tenni; lehetséges tehát cselekvési sémákat kidolgozni analóg esetek számára, nem szabad viszont egy olyan, adott hajlamot szabályozó előírást abszolutizálni, amely egy adott kontextus fényében nyert kidolgozást, hajlamok egy bizonyos komplexumát harmonizálандó (a szabadság teljességére is figyelemmel), azt állítva, hogy az az illető hajlamot szabályozó egyetlen előírásként érvényes, s nem pedig olyanként, mely a szabályt *abban a kontextusban* helyezi el (lévén, hogy számolni kell más meghatározott hajlamok és egy bizonyos objektív szituáció fönnállásával).

Ebből a szempontból új megvilágításba helyezhető számos éles elméjű elemzés, melyet Croce a *Filosofia della pratica*-nak a törvényekre vonatkozó részében a kazuisztikával, a rigorizmussal, a lassizmussal (a morálisan közömbös védelmével) stb. kapcsolatban végzett. Így például, amennyiben a morális törvényeket nem *tiszta* voluntarisztikus aktusokra redukáljuk, meggyőzőnek bizonyulnak azok a megfontolások, amelyeket Croce az úgynevezett pusztán „megengedett” cselekedetekkel kapcsolatban fejt ki, midőn ama kétértelműségeket veszi célba, melyeknek e tekintetben több moralista áldozatául esett.

Ha a gyakorlati elveket (amelyek alapvető, univerzális emberi értékekre vonatkoznak) a törvényekre (egy adott történeti pillanatban ténylegesen érvényben levő törvényekre) redukáljuk; ha azt hisszük, hogy ezen törvények összessége alkotja a moralitás rendszerét, akkor – mivel a törvények mindig általánosak, s így szükségképpen figyelmen kívül hagynak más cselekedeteket – elkerülhetetlenül arra az állításra lyukadunk ki, hogy az említett törvények által nem szabályozott cselekedetek nem kötelezőek, hanem pusztán megengedettek. Ezzel elsiklunk ama tény fölött, hogy a cselekedetek a törvényekre vonatkoztatva annyiban megengedettek és engedélyezettek, amennyiben a törvények mindig megközelítőek, s így nem láthatják előre annak a szituációnak minden cselekedetét és aspektusát, melybe az illető akartnak bele kell illeszkednie.

Etikai téren viszont semmi sem áll a megengedett vagy az engedélyezett kategóriája alatt. Hiszen az ember *egész* cselekvése, a maga összes aspektusában, alá van vetve a morálnak, a kötelességnek. A gyakorlati elv nem enged meg semmiféle hatályon kívül helyezést vagy semleges területet: semmi sincs *megengedve*, hanem minden *kötelező*. A mindenkor érvényben levő morális törvények által nem szabályozott részterületeket így további vizsgálódás alá kell vetni, meghatározandó, hogy – mindenfajta etikai indifferencia nélkül – az új esetben mit *kötelező* tenni.

Aki megfelelkezik erről, s az etikát a legalitásra korlátozza, az nem képes azután meglátni a tudat magasabbrendű törvényhozó tevékenységét, úgyhogy végül oda jut, hogy a morálisan közömbösét tételezi; azt, amin az ember pusztá önkénye gyakorolhatja magát – s ez az arbitrarizmus az önkényes cselekvések megengedhetőségének tana.¹³

Igen találóak azok a korolláriumok is, melyeket Croce ebből a premisszából kritikailag vezet le a rigorizmus és a lassizmus tekintetében. A rigoristáknak, noha tévedtek, amikor a törvényt merevként és bizonyosként tételezték, mégis alapos okuk volt rá, amikor a morálisan közömbösen tagadandó, a törvény merevségéhez és bizonyosságához ragaszkodtak.¹⁴

A lassistáknak másfelől abban volt igazuk, hogy a *legálisan* közömbösét védték, ám tévedtek, amikor azonosították azt egy *morálisan* állítólag közömbösessel, ami valójában nem létezik.

Érthető, hogy amennyiben a morált egy adott szituáció számára kidolgozott, partikuláris morális törvények rendszerével azonosítjuk, akkor, ha egy új szituációban új instanciák merülnek fel – így parafrázálnám, némi továbbgondolással, a crocei érvelést (hiszen új hajlamok várnak elismerésre, avagy két morális törvény, abszolutizálásuk következtében, konfliktusba kerül egymással) –, nos, akkor felmerül a lassizmus csábításának összes lehetősége is.

¹³ *Filosofia della pratica*, i. k. 337–340. o.

¹⁴ Uo. 340. o.

Croce különösen a „jezsuita morált” bírálja, mivel benne a legalizmus a teológiai utilitarianizmussal kapcsolódik össze, s az etikai törvény kijátszása legitim voltának leg-szembeötlőbb elméletét hozza létre.¹⁵

Ha a morált a gyakorlati legalizmus alapján, írja Croce, a törvényekre redukáljuk (vagyis ha szem elől tévesztjük az univerzálisra vonatkozó akaratnak és a hajlamok szabadságban kibontakozó teljességének elvét), s ezáltal a morális törvényt nem magábanvaló értékként, hanem egy önkényes törvényhozó Isten által akart törvényeként tételezzük — akkor természetesen jutunk oda, hogy megpróbáljuk minél inkább kivonni magunkat az (állítólagosan morális) törvények alól, s — amennyire lehet — a megengedetthez és az engedélyezetthez tartani magunkat.¹⁶ Az értékhez való viszony ebben az esetben külsődleges, pusztán utilitarisztikus lesz (minél kevesebbet adni Istennek s minél többre szert tenni a világban).

Mindenképpen alá kell húzni, hogy Crocét itt egyetlen meggondolás vezérli: az, hogy elkerülje a valóság összetettségének elárulását merev előírásokat tartalmazó rendszerek által.

Croce fő gondja, hogy megőrizze az egységnek és a különbözőségnek egyaránt az élethez tartozó mozzanatait; ama mozzanatokat, melyeket teljességgel előre sohasem láthatnak, sohasem szabályozhatnak olyan törvények (ám Croce ebben az esetben már „elveknek” nevezné őket), melyek nem korlátozódnak az ember (s minden más valóság) egyszerű transzcendentális igéyeinek kifejezésére.

A crocei etikai-politikai gondolatkör vezérfonalát, más szóval, az individualitás védelme alkotja.¹⁷

A konkrétan az absztrakttal szembeni, s általában (a maga pozitivitásában és racionalitásában tekintett) individualitás értékének a védelme alkotja a demokratizmus és a jakobinizmus crocei kritikájának alapját is (a demokratizmus, méghozzá az absztrakt demokratizmus, nem pedig a demokrácia mint a többség és a kisebbség empirikus szabályának kritikájáról van szó).

Ennek a szemléleti beállítottságnak a liberális tradícióval bizonyos közös jegye az abszolutizmustól való viszolygás, s az állampolgári és politikai egyenlőségnek, valamint a nép szabadságának és szuverenitásának tulajdonított kiemelkedő szerep; ezen közös eszmények közelebbi körülhatárolásában azonban lényeges különbségek mutatkoznak.

¹⁵ Uo. 343. sk. o.

¹⁶ Ezen a ponton szeretnék egy megjegyzést közbeiktatni. A „Materialismo e trascendenza” című írásban (vö. *Pagine sparse*, III. köt. 164.) Croce azt állítja, hogy a teológiai etika utilitarisztikus és materialisztikus. A *Filosofia della pratica* fent ismertetett oldalai viszont lehetővé teszik annak a megállapítását, hogy a Croce által bírált teológiai etika olyan etika, melynek számára Isten a morális törvények önkényes szerzője, hasonlóan egy despotához, aki a maga természetében már rögzült ember számára hoz törvényt; nem pedig az, aki az emberi lényeg adekvát megvalósítását célzó törvényeket hoz az ember számára. Egy ilyen típusú utilitarisztikus teológiai etika elutasítása bizonyos módon jogosult; jelezni kell azonban, hogy az etika teológiai megalapozásának van olyan módja is, amely elkerüli a Croce által bírált fogyatékoságot.

¹⁷ Gaetano Calabrò az „Il concetto di vitalità e la filosofia ultima di Croce” című tanulmányában fölhívja a figyelmet az individualitás pozitívítása crocei fogalmának schleiermacheri eredetére (vö. *De Homine*, 1964, 245. o.). Calabròtól l. még: *La legge individuale*, Napoli 1963.

Az absztrakt demokratizmus védelmezői számára, írja Croce a *Storia d'Europa*-ban, „az individuumok egyenlő erőközpontok, akiknek egyenlő teret vagy – ahogyan mondták – tényleges egyenlőséget kell biztosítani”.¹⁸ A liberális eszmény számára viszont „az individuumok személyek, egyenlőségük pusztán emberi mivoltuk egyenlősége, vagyis ideális, jogszerű egyenlőség, a mozgás és a verseny szabadsága, s a nép nem pusztán egyenlő erők összessége, hanem differenciált, alkotórészeiben és szervezeteiben sokszínű organizmus, egységben levő összesség, kormányzókkal és kormányzottakkal, uralkodó osztályokkal, mely utóbbiak nyitottak és változók ugyan, ám mindig szükségesek e szükséges hivatal ellátására; és a szuverenitás az egész szuverenitása a maga szintézisében, nem pedig a részeké a maguk analizisében. Politikai eszményüket tekintve, az előbbieket a mennyiség, a mechanika, a kalkuláló ész vagy a természet XVIII. századi vallását posztulálták: az utóbbiak a minőségnek, az aktivitásnak, a szellemiségnek – a XIX. század elején kibontakozó – vallását”.¹⁹

A demokratizmus – számomra így tűnik parafrázálhatónak és kibonthatónak a fönti crocei fejtegetés – az individuumnak pusztán azokat a jogait és kötelességeit ismeri el, amelyek mindenki számára egyenlő mértékben lehetnek érvényesek; a különböző individuumokat ily módon absztraktan szemléli – mintha pusztán csak az volna racionális, ami egyenlő és mindenkiben racionálisan elismerhető.

Ezzel a beállítással szemben Croce lényegében azt hozza föl, hogy a racionalitás alapján véve konkrét racionalitás s az (esztétikai és ökonómiai-politikai) individualitás pozitívításának elismerése: az individualitást az államnak s a közintézményeknek nem pusztán elismerniük és támogatniuk kell – hanem pozitívításában-racionalitásában kell elismerniük, támogatniuk.

A liberális fölfogásban az állam mindenki szabadságát védelmezi, ám az individuumokat konkrét jogaik szerint kezeli, s ezek nem szükségképpen azonosak mindenki számára; a különböző egyének hajlamainak és tevékenységeinek a kibontakozását *a maguk változatosságában* támogatja. A liberalizmus elismeri az individuális értékek konkrét kibontakozásának, valamint az ilyen értékeket kifejező történelmi képződményeknek (mint például a szokások és a rítusok körébe tartozó különböző esztétikai-nyelvi, esztétikai-gyakorlati megnyilvánulásoknak, a különböző politikai opcióknak s – átfogóbban – a más nemzetektől megkülönböztetett, de velük nem szemben álló nemzetnek) a pozitívítását.

A crocei antidemokratizmus okaira vonatkozó, legmegvilágítóbb érvelés azonban a *Politica „in nuce”*-ben található, ahol a filozófus különösen élesen exponálta a demokratizmus alapvető tévedésének a gyökerét. A demokratizmus előfeltevése, írja, az individuumok egyenlőségének az eszméjében áll; ám ha ez az egyenlőség ténylegesen fönnálna, akkor igazi autarkia formájában kellene megnyilvánulnia, hiszen akkor minden egyén tökéletes kielégülést találna önmagában, és nem kellene semmit sem kérnie a vele egyenlő másiktól. Ily módon minden egyén önmagának való állam volna, s a mindenki állama ezzel illuzórikussá válna. Ha nincs különbözőség – fejt ki Croce –, mint a kölcsönös jogok és kötelességek alapja, akkor értelmét veszti az autarkiák közti „szerződés” gondolata is, hiszen ebben az esetben éppenséggel nem volna miről szerződni.²⁰

¹⁸ *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1961¹⁰, 32. o.

¹⁹ Uo. 32. sk. o.

²⁰ „Politica „in nuce””, *Etica e politica*, Bari 1956⁴, 229. o.

Más szóval: ha mindenki természettől fogva valóban egyenlő volna – és ilyenként kezelendő –, akkor azért nem volna értelme az államnak, mivel a teljességgel egyenlő individuumoknak nem volna semmi szükségük arra, hogy integrálódjanak és együttműködjenek (egy ilyesfajta szükséglet ugyanis épp az attitűdök egyenlőtlenségén nyugszik).

Találó összefüggéssel fejtette ki azután Croce, hogy a demokratizmus a maga logikus végkifejletét az anarchiában találja meg, mely immár minden színlelés nélkül tagadja az államot: az anarchizmus így nem egyéb, mint az a demokratizmus, melynek volt bátorsága nyíltan lemondani az államról.²¹

Ez a polémia éled újra egy sok évvel későbbi írásban, a *Libertà e giustizia*-ban, ahol Croce különösképpen a jakobinizmus eszméjének illuzórikus voltára hívja föl a figyelmet. Ez az illuzórikusság abban áll, hogy idealizálnak egy az emberiség hosszú fejlődése által elért, immár harc és ellentét nélküli végső állapotot. Ezen idealizálással szemben Croce arra figyelmeztet, hogy ha az individualitás az élet megszüntethetetlen értékei közé tartozik, akkor az egyúttal magával hozza a harcot, az áldozatot, az alárendelést és hasonlókat; és – következésképpen – olyan, hogy illuzórikussá teszi az absztrakt egyenlőség minden programját; minden ilyen program hiábavalóan szeretné ugyanis megszüntetni azt az áldozatot, melyet minden embernek hoznia kell, amikor elismeri mások vele szemben bizonyos területeken fönnálló magasabbrendűségét.²²

A kommunizmus is hasonló hibába esik – írta Croce egy másik tanulmányban –, amikor egy végleges egyenlő állapotot idealizál, melyben a konfliktusok végleg megszűnnek.²³

Ezen fejtegetések láncolata igen figyelemreméltó, és alapos megfontolást érdemel. Van azonban egy pont, ahol számunkra nem tűnik érvényesnek. Más a különbözőség, más az ellentét: önmagában véve, az emberek különbözőségéből persze alávetettségi viszonyok is származnak, de ezek ettől még nem föltétlenül fejeznek ki ellentéteket (tegyük hozzá, hogy a *Per la storia del comunismo*-ban Croce visszahozza régi tézisé is, mely szerint az élet harc nélkül lehetetlen, mivel a valóság dialektikus; e tézis jelen sorok írójának véleménye szerint elfogadhatatlan).

A második világháború utáni években az absztrakt egyenlőség-elv kritikája egy olyan polémia keretén belül tér vissza Crocénál, mely, túl a kommunizmuson, az Akciópártot veszi célba. Pontosítani kell azonban, hogy a polémia most új dimenzióban jelenik meg (mindenekelőtt az 1943–44-ben íródott, *Discussioni intorno ai partiti* címet viselő írásokra és a *Quando l'Italia era tagliata in due* című kötetre hivatkozom); s noha visszatérnek régebbi érvek is, Croce most új kontextusban fogalmazza meg álláspontját. Az Akciópárt programja, a maga rigorizmusával, radikális általános reformokra vonatkozó

²¹ A demokratizmus és a jakobinizmus kritikája a crocei gondolkodás konstans eleme, mely még ha kevésbé tudatos és kibontott formában is, de már az első világháború előtt megjelenik. Emlékeztessünk például a „La mentalità massonica” című 1910-es tanulmányra (I. most a *Cultura e vita morale* című kötetben: Bari 1955³, 145–149. o.), melyben a szabadkőművességet mint olyan jakobinizmust és absztraktizmust ítélte el, mely képtelen bármiben is észrevenni a pozitívát, s elfogadni, hogy mások is tehetnek jó dolgokat ott, ahol mi nem tudunk jobbat tenni (a szabadkőművesség például absztrakt – azaz téves – módon antiklerikális).

²² „Libertà e giustizia” (1943), *Discorsi di varia filosofia*, I. köt. Bari 1959², 270. sk. o.

²³ „Per la storia del comunismo in quanto realtà politica” (1943), fönti kötet, 278–280. o.

célkitűzésével, absztrakt egyenlőség-gondolatával, a társadalom általános, egyidejűleg megvalósítandó átalakítása melletti elkötelezettségével – nem pusztán az individualitás fönt jelzett tiszteletének követelményével kerül konfliktusba, hanem egyúttal súlyosan veszélyezteti az állampolgárok szabadságát is. Egy ilyen átfogó és radikális programot ugyanis pusztán erőszakos – tehát illiberális – úton lehet érvényre juttatni.

A közvetlen politika sürgető követelményei a *Discussioni intorno ai partiti* és a *Diario* megírásának időszakában erőteljesen hatottak Crocéra, s – mint látható – arra az eredményre vezettek, hogy az egyenlőség-elvre vonatkozó gondolatait a filozófus a gyakorlati hatékonyság, a politikai eszmények megvalósításának gyakorlati föltételei szempontjából is kiegészítse. Arra is emlékeztetnünk kell, hogy ezekben az írásokban Croce egyáltalán nem zárkózik el a legmerészebb társadalmi-gazdasági újítások elől, amennyiben sértetlen marad a szabadság princípiuma. A liberális pártnak, melynek Croce az elnöke lett, mint pártok közötti pártnak pusztán ideiglenes funkciót kell tulajdonítani, éspedig ama korszakokban, amikor a szabadság súlyos veszélyben forog, avagy éppen hogy föltámadt, s így még törekény; a liberális pártnak annyiban van értelme, amennyiben a többi párt, noha nem illiberális, mégis a szabadságot nem a *legfőbb* értéknek tekinti, hanem pusztán *egynek* több más érték között. A liberális pártnak nem kell szükségképpen a gazdasági liberizmushoz kötődnie, sem pedig egyoldalúan konzervatívvá vagy progresszívvá válnia.

Kétségtelen, hogy amikor Croce nagy súlyt helyez arra, hogy pártját eloldja a túlzottan határozott politikai elkötelezettségektől, akkor e tekintetben kifejeződhet egy halasztó s így konzervatívnak is nevezhető tendencia. Ám az is igaz, hogy az egyenlőség-elv, a demokratizmus és az akcionista típusú reformizmus kritikája önmagában véve nem vonja maga után a már kialakult gazdasági és hatalmi viszonyok semmiféle szentesítését. Nem jelenti az emberek között történetileg kialakult minden különbség és társadalmi hierarchia jóváhagyását, hanem csupán azokat, amelyek megfelelnek az univerzális etikai ideáloknak.²⁴

Ezen a ponton a gondolatmenetnek a második világháború utáni első évek (s a háború utolsó éveit) politikai történetének síkjára kellene áttérnie, s olyan párttörténeti kérdések vizsgálatába bocsátkoznia, amelyek nem tartoznak ezen írás keretei közé.

Ide tartozik viszont az etikai elvek és morális törvények, a liberalizmus és demokrácia közti viszonyt tárgyaló crocei filozófiai gondolatok aktualitására való hivatkozás – túl ama történelmi körülményeken, melyekből sarjadtak.

(Fordította: Fehér M. István)

²⁴A föntiek részletesebb kifejtését lásd *Etica e politica in B. Croce* című munkámban (Milano 1966, 210 sk. o.).

EMLEKEZÉS SZÁNTÓ LADISLAVRA 1894. IV. 30 – 1974. IV. 23.

J Á N P U S T A Y

Szántó Ladislav az első csehszlovákiai marxista filozófusok egyike volt, már a 30-as évek közepe táján. Azok közé tartozott, akik a marxizmus-leninizmus alapján következetesen hirdették és szervezték Csehszlovákia Kommunista Pártjának politikai és ideológiai tevékenységét.

A marxizmus-leninizmushoz és a filozófiához vezető útja nem volt könnyű – szorosan összefüggött a pártba való belépésével Oroszországban. Erre így emlékszik vissza Szántó Ladislav: „Úgy mint más, én sem születtem kommunistának. Nem voltak ahhoz sem szociális, sem családi és szellemi előfeltételeim, amelyek meghatározták volna az októberi forradalomhoz való utamat. Kommunista a Nagy Októberi Szocialista Forradalomban lettem.”¹

Uhrovcén (Zayugróc) született, több gyermekes iparos-földműves családban. Középiskoláit Lučenecben (Losoncon), a tanítóképzőben végezte el, azután Budapestre került, ahol a Tudományegyetem Bölcsészeti Karán tanult. Tanulmányait azonban nem fejezhette be, mert a háború kiszakította polgári életéből. Bevonult katonának, majd a frontra került. Itt fogságba esett, és Szibériában, Krasznajarszk városának fogolytáborában töltött csaknem 7 évet. Ez az időszak azonban nem volt a semmittevés ideje. Itt ismerkedett meg a marxizmus alapjaival. Belépett a pártba, az internacionalista brigád tagja lett, harcolt a fehérek ellen. A hadifogságban magyar nyelvre fordította Lenin *Állam és forradalom* című munkáját, ezt a fordítást azonban nem adták ki, mert közben megjelent magyarul.

A marxizmushoz vezető útjának fontos állomása volt a táborban végzett propagandista munka. Ennek alapján lett a *Vörös Újság* főszerkesztője Omszkban. A hadifogságból való hazatérése után népmvelői pályára került. Igazgatótanító volt egészen 1945-ig különböző polgári iskolákban. A marxista-leninista filozófiában szerzett ismereteit, persze módosult formában, hasznosította a nevelésben is. A kommunista sajtóba 1925-től kezdett rendszeresen írni. Elméleti és gyakorlati munkásságát ezekben az időkben fűzte össze a CsKP politikai harcával, és a burzsoá ideológia elleni harcra összpontosította.

Szántó munkásságának két fontos szakasza volt. Az első az októberi forradalomtól a főlsszabadulásig: ebben a szakaszban a CsKP számbelileg és minőségileg megnőtt, ugyanígy a tudatos osztályharcra való fölkészültsége is. A második időszak 1945-től Szántó életének végéig tartott; s ebben az időszakban előtérbe került szervező és – magasabb színvo-

¹ Vö. Szántó Ladislav: *Október a moja cesta k marxizmu* (Október és a marxizmushoz vezető út), Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava 1967, 9. o.

nalon folyó – nevelői és politikai tevékenysége. Meddő vitát váltanánk ki, ha a két időszak közül a „lényegesebbet” keresnénk, hisz a két időszak alatt mások voltak a társadalmi körülmények, mások a bennük élő társadalmi szubjektumok céljai és megvalósítási eszközei is. Egy azonban bizonyos: az első időszak döntően meghatározta Szántó munkásságának osztályöntudatát a második időszakra vonatkozóan is. Szántó nem ismert két marxizmust, csak a marxizmusnak sajátos körülmények közötti alkalmazását: mindig a marxizmus-leninizmus fáradhatatlan, hűséges propagandistája maradt, így az 1968–69-es társadalmi-politikai válság idején is.

Szántó Ladislav a Szovjet-Oroszországból való hazatérése után nagyon hamar fölvette a kapcsolatot a balra orientálódó csehszlovák értelmiséggel. Nagy érdeme, hogy e csoport jó néhány tagja nemcsak marxista lett, hanem a marxizmus-leninizmus tudatos terjesztője és propagálója is a munkásosztály között. Említsük meg csak Laco Novomeský, Peter Jilemnický, Edo Urx, Vladimír Clementis, Andrej Sirácky nevét. Szántó hamar kapcsolatot teremtett a DAV folyóirattal is, amelynek hasábjain a CsKP új módon vetette föl a párt politikájának problémáit a munkásosztály és az értelmiség számára. E folyóirat neve három megalapítója keresztnevének kezdőbetűiből tevődik össze: Daniel Okáli, Andrej Sirácky, Vladimír Clementis. A DAV szerepe jelentős volt a polgári köztársaság elleni harcban, a munkásosztály ideológiájának megszilárdításában és a fasizmus elleni harcban is. Ténykedése persze nem volt hibamentes, s ezt tudta Szántó is. A folyóirat kapcsolata a néptömegekkel nem volt elég szoros, s ez részben összefüggött azzal, hogy kezdetben többet foglalkozott irodalmi, ill. kulturális kérdésekkel, mint a munkásosztály politikai vagy gazdasági érdekeivel.

Szántó Ladislav ebben az időszakban a többi kommunista folyóiratba is írt, főleg a *Tvorbába* (Alkotás), a *Pravdába* (Igazság), a *Šípba* (Nyíl). Írásai – ahogyan arról később még szólunk – sokrétűek voltak. Csak egynéhányat említve: „Myšlienkové jadro Einsteinovej teórie” (Einstein elméletének eszmei magva), *Ročenka Pravdy chudobý*, 1926, „Hegel a Marx” (Hegel és Marx, DAV 1931), „Leninova filozofia” (Lenin filozófiája, DAV 1932), „O triednom chápaní abstraktnosti a konkrétnosti” (Az absztrakt és a konkrét osztályjellegű értelmezése, *Šíp* 1936). Több írásban foglalkozik rendszeresen a materialista dialektikával, Lenin dialektika-elmélete alapján, így pl.: „O vývojom zákone jednotnosti protikladov” (Az ellentétek harcának és egységének törvényéről, *Šíp* 1935). Mint látjuk, Szántó nevéhez fűződik a szlovákiai filozófiatörténet egyik legfontosabb dokumentuma, Einstein relativitáselméletének marxista értelmezése.

Az 1945–48-as éveket Csehszlovákiában az osztályharc kiéleződése jellemezte: ez az időszak a népi demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövése volt. A szocialista forradalom fokozatos megvalósítása nagy föladatokat rótt a párt szervező munkájára és a marxizmus-leninizmus ideológiájára, s ebben a küzdelemben részt vett Szántó Ladislav is. 1945 óta mint a „Pravda” kiadóvállalat marxizmus-leninizmus részlegének felelős szerkesztője, később mint a kiadóvállalat igazgatója dolgozott. Ebben a beosztásban nagy érdemeket szerzett a marxizmus-leninizmus céltudatos terjesztésével. Részt vett a „Knižnica marxizmu-leninizmu” (Marxista-leninista könyvtár) című sorozat megalakításában a Pravda kiadóvállalatnál. Szlovákia területén először itt jelentek meg rendszeresen és nagy példányszámban Marx, Engels, Lenin művei.

A szocialista forradalom győzelmének kivívásával, 1948 februárjában új korszak következik: a szocializmus építése, vívmányainak megszilárdítása és a marxista-leninista ideoló-

gia tudományos fejlesztése. Ebben az időben Szántó már nem annyira elhagyatott: új szakemberek nőttek föl mellette, és ebben nem kis érdeme van neki is.

Szántó most következő sokrétű munkássága összefüggött a marxizmus-leninizmus tartalmi sokrétűségével. Erről így ír: „A marxizmus-leninizmus elmélete ugyanolyan sokoldalú, mint a természet és társadalom, és, éppen ezért, aki helyesen akarja propagálni ezt a tanítást, nem hanyagolhatja el egyik oldalát sem. Szükséges, hogy lássa az egységet, az egyes megnyilvánulásainak dialektikus egységét. A marxizmus–leninizmus lelke, módszere, logikája, ismeretelmélete a dialektikus materializmus.”² Az 1953–1959 években a Bratislavai Közgazdasági Főiskola Marxizmus–leninizmus Tanszékének vezetője, két év kivételével a Népgazdasági Fakultás dékánja is volt. 1959-ben a Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója lett és ez is maradt csaknem élete végéig.

Szántó tehát sokat és sok területen dolgozott. E sokrétű tevékenység azonban nem ment az elvégzett munka tartalmának, minőségének rovására. Csak azt csinálta, amihez értett. Elítélte a karrierizmust, nagyon bosszankodott azon, ha valaki olyan funkciót vállalt, amihez nem értett, sőt, a funkcióhoz nem voltak megfelelő előfeltételei sem. A filozófia, különösen a marxista filozófia művelése mellett nagy szerepet játszott Szántó életében a politikai gazdaságtan marxista–leninista értelmezése és propagálása is. Rendszeresen foglalkozott *A tőke* szerkezetének fölépítésével, hosszú évekig tanított politikai gazdaságtant a Bratislavai Közgazdasági Főiskolán.

A 60-as és a 70-es években megjelentek írásainak gyűjteményei is: *Vybrané state* (Válogatott írásai, Akadémia, Bratislava), 1963-ban *Co nám treba?* (Mire van szükségünk?, Osveta, Bratislava) címmel. 1967-ben megjelentek visszaemlékezései: *Október a moja cesta k marxizmu* (Október és a marxizmushoz vezető utam, Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava); 1977-ben pedig *Premeňme úsľachtilé sny na skutočnosť* (Valóítsuk meg nemes álmainkat, Smena, Bratislava) c. kötete.

Szántó Ladislav nem írt vaskos tudományos munkákat, de cikkei, tanulmányai, előadásai mindig időszerű társadalmi problémákkal foglalkoztak, tudományos alapon. Módszere mindig a marxizmus-leninizmus volt: és Szántó sohasem értelmezte a marxizmust úgy, mint a kész tételek, receptek halmazát. Minden egyes gondolata, mondata, kérdés-fölvetése és felelete dialektikus jellegű volt, az elemzett problémákat mindig az adott társadalmi, gazdasági, politikai kérdésekkel dialektikus kapcsolatban vizsgálta.

Sohasem tartotta magát elefántcsonttoronyba vonult tudósnak: szívesen és sokszor hangoztatta, hogy ő csak a marxizmus-leninizmus propagandistája. Ez igaz ugyan, de nem a teljes igazság. Több volt ennél; propagandista és alkotó filozófus, elméleti és gyakorlati ember, aki írásaiban mindig az igazságot kereste. Elemzett és bírált: így kereste a kivezető utat. Különösen a dogmatizmus és a revizionizmus elleni harcban volt hajthatatlan. Hangoztatta, hogy a szocializmus építésének fontos előfeltétele a tudományok fejlődése, mert ezek az objektív törvényszerűségeket tárják föl, és fontos szerepük van az ember formálásában is; de hangoztatta, a különböző technicista nézetekkel szemben, azt a gondolatot is, hogy a szocializmus anyagi-technikai bázisa kiépítésének legfontosabb tényezője — az alkotó ember.

² Szántó Ladislav: *Vybrané state*, Akadémia (Válogatott írásai), a Szlovák Tudományos Akadémia könyvkiadó vállalata, Bratislava 1958, 9–10. o.

A tudomány értékelésénél Marxnak abból a gondolatából indult ki, hogy a termelés, ill. a termelési eszközök fejlődési foka meghatározza, hogy milyen mértékben váltak a társadalmi ismeretek egyáltalán és a tudományos ismeretek különösen közvetlen termelőerővé. Leninre hivatkozva propagálta a forradalmi eszme és a forradalmi gyakorlat dialektikus kapcsolatát is; ám rámutatott, hogy ez a kapcsolat nem automatikus: rendszeresen kell fejleszteni, különös tekintettel az őt hordozó társadalmi szubjektumokra. Az említett kapcsolat valóságos megteremtése bizonyára nehezebb, mint a metafizikai gondolkodást, az ösztönös módszereket, a sablonos, rutinos tevékenységi formákat alkalmazni, de Szántónál az elmélet és a gyakorlat marxista-leninista értelmezése – épp ezért – egyidejűleg a dogmatizmus elleni harc sajátos formája is volt. Szántó írásai a tudomány fejlődéséről és annak társadalmi fölhasználásáról helyet kaptak majdnem minden írásgyűjteményében. Csak kettőt említsünk meg közülük: „Bez vedy sa nedá budovat” (Tudomány nélkül nem lehet építeni) és „Veda pre spoločnosť” (Tudomány a társadalomban), a *Čo nám treba?* című említett kötetben. E gyűjtemény mottóját talán így fogalmazhatnánk: „Lenin tanításával a szocializmus építésében”. Tartalmi mondanivalója lényegében a szocialista demokrácia fejlesztésére és elmélyítésére, a tudomány és a tudományos irányítás szervezésére, a dogmatizmus és a revizionizmus elleni harcra irányul.

A Csehszlovákiában az 1968–69-es évek társadalmi, gazdasági és politikai válságával kapcsolatban kialakult helyzet értékelésénél ismét megmutatkozott Szántó Ladislav következetes marxista-leninista álláspontja. A csehszlovákiai revizionizmus fő jelszava a „demokratikus szocializmus” volt: ez a koncepció, egy elvont, ún. „emberi arcú” szocializmus nevében, a reálisan létező szocializmus minden reálisan elért eredményét is lebecsülte. Szántó politikai, ideológiai szilárdságát, internacionalizmusát, az igazi marxizmus-hoz való tartozását ekkor egy nagyon fontos írásban fejezte ki; ezt az írást Szántó „üzene- tének” is lehetne nevezni.³ A revizionistákkal szemben abból indul ki, hogy a tudományos szocializmust nem szükséges és ezért nem is szabad kiegészíteni olyan jelzőkkel mint „demokratikus”, „humanista” és így tovább, mert ezek valójában mind benne foglal- tatnak – végső soron – a szocializmus fogalmában. Az olyan fogalmakat, mint „demokrácia”, „szabadság”, „humanizmus” – a revizionizmus „megszabadítja” történelmi és osztályjellegüktől. (Az ún. „demokratikus szocializmus” főleg ilyenféle megnyilvánulásai- ban irányult a marxizmus ellen: a marxizmus elavult, mert már teljesítette történelmi küldetését, a leninizmus pedig tiszta orosz jelenség, és ezért a fejlett kapitalista országok munkásosztálya számára használhatatlan.) A mi fő célunk azonban továbbra is – fejezi be írását Szántó – a szocializmus további építése a forradalmi marxista-leninista elvek alap- ján, ezzel pedig szükségképpen gazdagodik a demokrácia tartalma, mert a szocializmus építése csakis a dolgozók széles körű bevonásával lehetséges.

Szántó Ladislav a szlovákiai filozófiai életben és különösen a marxista-leninista filozó- fia terjesztésében nagyon fontos szerepet játszott. A marxizmus-leninizmushoz vezető útja fokozatos volt: nem született marxistának, „csak” azzá lett. Fokozatosan vált érett

³ „Ušlachtilé sny premenitna skutočnist” (Valósítsuk meg nemes álmainkat), *Nová mysl* 1969/12. szám. E cikk alapján a Smena (ifjúsági kiadóvállalat Bratislavában) megjelentette írásainak egy részét ugyanilyen elnevezés alatt 1977-ben.

marxistává, amint arról írásai is tanúskodnak. Egynéhány közülük elvesztette ugyan idő-szerűségét, mert mondanivalója csak szűkebb, korabeli problémákat érintett; írásai zömének és főleg gyakorlati munkásságának azonban ma is tartalmi és módszertani jelentősége van. Bátran állíthatjuk, hogy a marxista-leninista filozófia fejlődésének fontos alapját képezik Csehszlovákiában.

Alkotó teoretikus és nevelői tevékenységéért a 60-as években kinevezték egyetemi tanárrá, majd a tudományok doktora lett és a Csehszlovák, valamint a Szlovák Tudományos Akadémia rendes tagja. Szántó Ladislav legigazibb hagyatéka: a munkabéli erények kifejlesztése, életoptimizmusa és igazságérzete, a marxizmus-leninizmusba és az internacionalizmus eszméjébe vetett rendíthetetlen hite. Ő valóban élete végéig „hű volt önmagához”, mint a lenini „harcos materializmus” képviselője.

MIHAIL ALEKSZANDROVICS LIFSIC
1905–1983

A jelentős szovjet filozófus és esztéta, M. A. Lifsic munkássága jól ismert a magyar olvasóközönség előtt. Tanulmányainak és könyveinek jó része magyarul is megjelent. A harmincas években Lukács Györgynek közeli munkatársa és barátja volt Moszkvában. A *Lityeraturnij Kriyik* alkotói körében együtt munkálkodtak a marxista esztétika alapjainak kidolgozásán; Lukács neki ajánlotta *A fiatal Hegel* c. művét. Az alábbiakban – némi rövidítéssel – közöljük a *Voproszű Filozofii* 1983/12. számában megjelent megemlékezést.

*

Elhunyt Mihail Alekszandrovics Lifsic, a jelentős szovjet filozófus, történész, a kultúraelmélet művelője, az irodalmi ihletettséggel párosuló gondolkodó tehetségével rendelkező ember, a Szovjetunió Művészeti Akadémiájának rendes tagja, a filozófiai tudományok doktora.

M. A. Lifsic 1905-ben született Melitopolban. 1923-ban kezdte meg tanulmányait a Felső Művészeti-technikai Főiskolán. 1938-ban lett az SzKP tagja. A Nagy Honvédő Háború éveiben – mint politikai tiszt a hadiflotta és tengerészgyalogság állományában – részt vett a délnyugati fronton folyó harcokban; megsebesült, különböző érdemérmekkel és a Vörös Csillag érdemrenddel tüntették ki.

M. A. Lifsic ifjú korától teljes odaadással fogadta el a marxizmus-leninizmus tanítását, és élete végéig e tanítás szenvedélyes propagátora maradt. 1927-ben írta első tudományos munkáját, a *Marx esztétikai nézeteinek kérdéséről* címűt, amelyet *A művészet és irodalom kérdései* (1935), a *Karl Marx, a művészet és a társadalmi eszmény* (1972) és még sok más munka követett. M. A. Lifsic a Szovjetunióban az elsők között kutatta mélyen és alaposan Marx, Engels és Lenin esztétikai nézeteit, és megmutatta, hogy azok összefüggő, a történelmi folyamat dialektikájának általános materialista értelmezésére épülő rendszert alkotnak, és a világ forradalmi úton történő átalakításáról szóló elméletnek elválaszthatatlan részét képezik. Az általa összeállított *Marx és Engels a művészetéről* (1938), valamint *Lenin a kultúráról és a művészetéről* (1939) című gyűjteményes kötetek alapjául szolgáltak több azt követő bővített kiadásnak a Szovjetunióban és más országokban is.

M. A. Lifsicnek a 30-as években kifejtett színvonalas filozófiai-történettudományi publicisztikája hozzájárult egy olyan magas színvonalú vita kialakításához, mely színvonalon lehetséges volt a marxista-leninista kultúraelmélet, ezen elmélet kritériumai, a szocialista társadalmi élet igazán demokratikus tartalmával való kapcsolódási pontjai elvi kérdéseinek megfogalmazása és vizsgálata. Lifsic szenvedélyesen harcolt a vulgárszociologizálás,

a művészet osztályszempontú elemzésének eltorzítása és a művészeti örökség nagyszerű demokratikus hagyományaival szemben megnyilvánuló nihilizmus ellen.

Az 50–60-as években viták folytak a realizmusról. M. A. Lifsic ezekben a vitákban egy a realizmust mint az objektív igazság képi kifejezését, mint a konkrét formában a jelenségben feltáruló társadalmi eszményt védelmező cikksorozattal lépett föl. *A rút válsága* (1968) című munka, *A művészet és a mai világ* című gyűjteményes kötetben megjelent cikkei, *A konzervdoboz fenomenológiája* (1966) és *A modernizmus mint a mai polgári ideológia jelensége* a modernizmus művészetértelmezése ellen irányulnak.

Hegelről, Vicóról, Winckelmannról, Lessingről, Herzenről, Belinszkijről, Csernisevszkijről, Tolsztojról, Kramszkijről és Plehanovról szóló – mind a Szovjetunióban, mind más országokban – ismert munkáiban, valamint az antik mitológia kutatása során M. A. Lifsic kidolgozta a kultúra marxista elméletét és a művészeti kultúrára alkalmazott lenini tükrözésméletet.

Nem az elvont elméletek embere, nem „szobatudós” volt. Minden munkája olyan kérdésekre volt közvetlen válasz, melyeket az irodalmi és művészeti élet, a szovjet társadalom esztétikai fejlődésének valósága vetett föl.

Pedagógiai tevékenysége is nagy jelentőségű. A marxista filozófiáról és esztétikáról tartott előadásai széles körű hallgatóságot vonzottak, nagy nevelő hatást gyakoroltak a hallgatókra; a humán tudományok és a művészetek elméletének sok későbbi kutatóját indította el pályájukon. Mihail Alekszandrovics Lifsic féltőn óvta az önálló gondolat minden megnyilvánulását, s ugyanakkor a gondolkodás szigorára és magas esztétikai elvekre nevelte tanítványait. Világosan és mélyen tárta föl a művészeti teljesítményeknek a társadalmi valósággal, a haladó társadalmi jelenségekkel való kapcsolatát, előmozdítva ezzel a művészek állampolgári nevelését.

A tudós Mihail Alekszandrovics útját a marxizmus igazságáról való meggyőződés, a Szovjetunió Kommunista Pártjának zászlajához való hűség jelöli ki. Egész tevékenységének belső tartalma a kommunista társadalmi eszmény volt, amely, mint arról mélységesen meg volt győződve, a művészetben és az életben megeléghető *fenségesnek* alapját képezi.

Mihail Alekszandrovics Lifsic, a kiemelkedő tudós és harcos kommunista méltó emléke örökre megmarad szívünkben.

A TÁRSADALOMTUDÓS MARX*

SERESS L. ATTILA

Marx halálának 100. évfordulójáról a magyar tudományos könyvkiadás – a Kossuth Könyvkiadó jóvoltából – tanulmánykötettel emlékezett meg, amely címlapján az alkalomhoz illően komor, fekete betűkkel hirdeti, hogy „Az élő Marx” az, aki előtt e reprezentatív kiadvánnyal az MTA Filozófiai Intézetének Társadalomfilozófiai Osztálya tiszteleg. A könyvet kinyitva az olvasó, az immár vörös betűkkel szedett cím alatt – szemantikai érzékenységet konstátálva –, egy megszorító, magyarázó megjegyzéssel kerül szembe, amely a cím és az alkalom látszólagos diszcrepanciáját megszünteti: „Tanulmányok Marx társadalomelméleti és metodológiai koncepciójáról”. Olyan tematikus antológiát tartunk tehát kézben, amelyet azon elképzelés fűz egységbe, hogy Marx társadalomelmélete és metodológiája révén élő.

„Meddig terjedhet egy gondolkodó hatása? A jövő milyen távlatait foghatja át egy tanítás, mely – mint minden gondolat – korának feltételeit tükrözi, s a történelmi pillanathoz kötött? Meddig él a gondolat? – kérdi a szerkesztő és így válaszol: –[...]amíg a változó körülmények között is megőrzi ösztönző, heurisztikus erejét, amíg az új problémák újféle megoldását keresőnek is mintát, mércét, módszert kínál, addig nem halott.” (5. o.) Az előszó előfeltevésmentes megközelítést ígér: „a tanulmányok [...] Marxszal mint társadalomtudóssal foglalkoznak, s mondanivalóját elsősorban tudományelméleti és metodológiai szempontból teszik mérlegre”. (Uo.) S habár pár sorral följebb azt olvashattuk, hogy a világ ebben az évben „arra a gondolkodóra emlékezik, akinél kevesen gyakoroltak mélyebb és tartósabb hatást az emberiség történetére és gondol-

kodására. Marx eszméinek történeti sorsa épp Marx egyik tételét illusztrálja: az eszmék anyagi erővé válnak a történelemben” (Uo.). – mint látjuk, a kötet *nem erről* a Marxról szól. Tény, hogy e mostani évforduló időszakára teremtdőött meg egy ideológiai előfeltevésektől mentes Marx-kép felvázolásának lehetősége és igénye. Születése másfél százados évfordulóján inkább az volt jellemző, hogy mindenki a maga Marx-képét emelte magasba, tehát az eredményt – a módszerrel való vívódás belső, mintegy magánügy maradt. A társadalmi fejlődés által fölvetett sürgető kérdések amúgy sem engedtek sem időt, sem módot az elfogulatlan, kevésbé látványosnak gondolt metodológiai argumentáció elvégzésére. A helyzet paradoxona, hogy e jelenlegi közelítésmód, amely a marxai gondolkodás alapjaira kérdez rá, ideológiailag legalább annyira releváns, mint a „marxizmus reneszánsza” volt. Legyen hát bátorságunk szembenézni ezzel a Marxszal is.

„Valamely szaktudomány metodológiai problematikája elválaszthatatlan az illető tudomány megalapozásának kérdésétől, azoktól az ismeretelméleti előfeltevésektől, melyek az adott területen folyó empirikus kutatások célját, kereteit, értelmességét megszabják” – írja Kelemen János a „Nyelvtudományi problémák a marxizmusban” c. tanulmányában. (255. o.) Nem a marxai paradigmára kérdez rá ez a mondat, mégis joggal lehetne mottója a kötetnek, hisz a legjobb vizsgálódások is ebben az összefüggésben vonják kérdőre Marx módszerét, gondolkodásának fő irányába, társadalomelmélete felé vágva csapást.

Ezt teszi Lukács József „Társadalmi haladás – egyenlőtlen fejlődés” című értekezésében, a marxai történetfölfogás fundamentumát rekonst-

*Az *élő Marx. Tanulmányok Marx társadalomelméleti és metodológiai koncepciójáról* (szerk.: Hársing László és Kelemen János), Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1983; Makai Mária: *A visszájára fordult világ anatómiájához. A politikai gazdaságtan marxai humanista-naturalista bírálata*, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1983.

ruálva. „A történettudomány ott kezdődik – írja –, amikor egy társadalmi egésznek mint rendszernek a változását képesek vagyunk az általánosság szintjén értelmezni”. (7. o.) A Marx előtti egyetlen ilyen történetfelfogás a hegeli, amelynek „dialektikája éppen a totalitásnak, mint viszonylatok, összefüggések egyetemes rendszerének és e rendszerek fejlődéstörténetének elméleti megragadását célozza: az általános viszonylatokban (nem azoktól függetlenül, és nem csupán az egyes és különös szféra elemeként) ölt testet”. (8. o.) A történetinek és logikainak hegeli összefonódása bár biztosítja a történettudomány lehetőségét – a történelmi fejlődéstörvény és az azt megragadó megismerő tevékenység egybeesik –, „a hegeli történelemfilozófiában az eszmei általános, a logikai szükségszerűség mintegy a történelem demiurgoszává válik, s ráadásul ez a szükségszerűség már eleve, in nuce magában hordja kibontakozásának későbbi fokozatait”. (9. o.) Az ennek kritikájaként fellépő marxi program célkitűzése logikusan nem lehet más, mint a történelmi fejlődés és a megismerését szolgáló logikai konstrukció szétválasztása; egyfelől a történelem valódi – magából a történelmi fejlődésből kibontott – demiurgoszának megragadása, másfelől, az előbbi szereptől megfosztott logika megismerő funkciójának biztosítása.

A történelem valódi demiurgosza, „reális szubjektuma” a társadalom. Ezzel Marx nemcsak a logicizáló historizmussal fordul szembe, de kora materializmusával is, hiszen ez a szubjektivitás nem merül ki a tudatosságban, „mozzanatként tartalmazza a tudat tevékeny mozgását, de ez a „tevékenység” nem egyszerűen a szellem „visszahatása” az anyagi viszonyokra, valamilyen rejtélyes dualizmus bázisán. Ez a fajta szubjektivitás az embernek mint természeti-társadalmi lénynek reális tevékenysége, a munka, a társadalmi termelés folyamata, amely a természet és a társadalom viszonyát közvetíti”. [. . .] „A termelés az, ami a konkrét viszonyok tényleges keletkezési folyamatát, s egyben absztrakcióink kialakulásának terét megszabja.” (12–13. o.) A történelem így egyfelől az emberi természettörténet, ill. a természet, a természettudomány történelmi viszonya az emberhez. Ez egyben a kitörés abból a körbeforgásból, amelyet a történelmi kategóriák egyszertenciameghatározásokként való felfogása teremt. E körből ugyanis csak úgy törhetünk ki, ha a történelem objektív menetét megértjük, bár ennek megragadása is csak fogalmaink segítségével lehetséges. Marx ezért „a társadalmi lét reprodukciójának menetéből, az anyagi termelés

empirikusan is megragadható módjából, s az embereknek ezáltal meghatározott életviszonyaiból magyarázza a folyamat eszmei, ideológiai tükröződéseinek és visszhangjainak fejlődését, így végző soron az elméleti kérdésfeltevések és válaszok geneziséét, kategóriákat is”. (14. o.) Lét és fogalom kettősségének kanti megmerevítését azonban tagadja, az előbbi objektivitása ugyanis tárgyilag meghatározott szubjektív tételezések eredője. A megismerés tárgya nem pusztán az embereken kívül létező valami” (uo.), ez az objektum mi magunk vagyunk, a gyakorlatilag tevékenykedő emberek. És nemcsak az ismerettárgy társadalmi természetű, hanem a megismerés aktuális is.

A fogalmi megragadás számára ezen a ponton döntővé válik az objektív társadalmi szükségszerűség helyes felfogása. „A történelem valóságos mozgása azt tanítja, hogy a véletlen tettek és eszmék közti kiválasztást végeredményben a társadalmi szükségszerűség realizálja, és megfordítva: a szükségszerűség maga is véletlen törekvések objektív eredője, olyan cselekvéseké, amelyeket egy adott társadalmi rendszer termelési és tulajdon-szerkezete emel ki és szervez törvényszerű komplexusokká”. (16. o.) Végző soron a történelmi mozgás tartalma a társadalmi termelés fejlődésének folytonosságában és megszakítottságában konstituálódik. Mégpedig úgy, hogy a „fejlettebb formák [gazdasági társadalomalakulatok] elsajátítják és asszimilálják az alacsonyabbak romjait, elemeit, de maguk nem vezethetők le az alacsonyabbakból, sajátos „logikával”, szerkezettel, törvényszerűségekkel bírnak. E magasabb fokú sajátosságok megértése kulcsot nyújt a letűnt korok megértéséhez.” (18. o.)

E ponton kapcsolódik a fejtegetéshez Tütő László tanulmánya: „A kritikai ideológiatörténet-írás kérdése Marxnál”. A cím és a marxi társadalomtörténet-felfogásból való kiindulás közti ellentét csak látszólagos, mert „e nézetrendszer [. . .] nem választja metodikailag külön a társadalmi gondolkodás történetének, valamint a társadalomtörténetnek a tárgyalását, azonos módszerrel közeledik a különböző ideológiaformákhoz, és azokat egységes társadalomtörténelmi folyamat összefüggésében helyezi el”. (101. o.) Vizsgálódásai az alábbiakban összegezhetők: Marx a társadalmak történetét fejlődéstörténetnek fogja föl – az emberiség fejlődésének: világtörténelemnek –, föltételez tehát olyan mozzanatot, amely alapján az egyes társadalmak összemérhetők, fejlődési sorba állíthatók. E szempont pedig „a szellemi és anyagi emberi erők (termelő-

erők, tudomány, társadalmi technológia, egyéni szabadság lehetősége stb.), az emberiség természeti hatalmakkal (külső természettel, idegen társadalmi viszonyokkal, egyéni belső természeti erőivel) szembeni emancipációja”. (109. o.) De míg a lineáris fejlődéskoncepció a történelem valóságos menetét közvetlenül logikainak is tekintti, a marxi fejlődésfelfogás csak azt állítja, hogy a történelem mozgása létrehoz egy objektív „logikai struktúrát”, amely megengedi a diszkontinuitást. Ez az objektív logika, „ez a fejlődés tehát nem valamilyen belső elv kibontakozása, hanem különböző bázisokon történő mozgások mellékterméke”. (111. o.)

Mindebből következik, hogy ennek a történelemfelfogásnak két értelemben is vannak axiológiai konzekvenciái: egyrészt a világtörténelmi folyamatban a különböző társadalmak eltérő jelentőségűek, másrészt a társadalmak a világtörténelmi egészben nyerik el értelmüket. Éppen ezért, ezen „axiológia csak úgy objektív, ha történelmileg relatív marad”, (113–114. o.) mivel a történelem e felfogásban nem lezáródó folyamat. „A kritikai ideológiatörténet-írás kérdésére nézve mindebből az következik, hogy különbséget kell tenni az ideológiák kritikai története és kritikai fejlődéstörténete között. Az egyiknek társadalomtörténeti, a másiknak fejlődéstörténeti bázis szolgál vonatkoztatási alapul.” (114. o.)

Makai Mária dolgozata – „A marxi módszer rekonstrukciójához” – Marx metodikájának csak egy, bár lényeges részterületével foglalkozik; a módszer transzpozíciós szerkezetét hangsúlyozza: „csak az adotton túllátó nevezheti valóságos nevén az adottat, amit átfogóbban úgy fejezhetünk ki, hogy az adott társadalmi forma igylétében való ábrázolásához a más formákba való belelátás, valamint a specifikus társadalmi-gazdasági forma filozófiai kategóriájának megragadása” (206. o.) szükséges. A módszer ezen sajátága elválaszthatatlanul összeforrt a társadalomelmélettel: logikailag is föltételezik egymást. Erről az álláspontról száll szembe a szerző azokkal a Marx-értelmezőkkel, akik a módszer és a társadalomelmélet logikailag szükségszerű kapcsolatát tagadják, akik az „ismeretelméletről” le akarják választani a történelemkonceptiót, a tudós és filozófus kettősségét hangztatva.

Orthmayr Imre – „A termelési mód nyomában” – olyan marxi kategória „lehetőség szerinti pontos és konzisztens használatát” igyekszik rekonstruálni, amely ugyancsak a módszer és a társadalomelmélet „elágazási pontján” áll. A fogalom értelmezéséhez segítségül azt a megközelítést választja, hogy „a társadalmi élet individuális szintjeit előnyben részesítő atomisztikus [vagy] a nagyobb társadalmi entitások kitüntetett jelentőségét hirdető holisztikus felfogás” (59. o.) jellemzi inkább a marxi kategóriát. E kétpólusú megközelítést szempontokra bontva (ontológiai, magyarázó, szemantikai, esszenciális, módszertani atomizmus vagy holizmus) közelíti meg a vizsgált fogalmat. A tanulmány második részében a „termelőerők” „termelési viszonyok” főbb interpretációtípusait elemzi, azt eldöntendő, hogy vajon bennük egyáltalán értelmen fölvethető-e e kategóriák – olykor egymástól eltérő – marxi használata. A szerző végül csak egy értelmezéstípusról állapítja meg, hogy megfelel-e a követelménynek.

A kötetnek témáját tekintve talán legizgalmasabb írása – Rózsahegy Edit: „A történeti és a logikai viszonyához” – az eddig tárgyalt kérdéseket mintegy maga köré rendezve, Marx gondolatrendszerének fundamentumát argumentálja. „A történeti és logikai egysége a marxi tudományos módszer központi elve – ebben minden marxista egyetért. De éppen ezért az a kérdés, hogy hogyan értelmezhető ez az elv, a legszorosabban összefügg azzal a kérdéssel, hogyan kell felfognia a marxista filozófiának a társadalomtudományok metodológiájának tárgyát és a vele kapcsolatos saját feladatait” (169. o.) – ez a kiindulópontja. A kérdésre adandó válasz előtt a szerző szembenéz mindazokkal a logikai buktatókkal, amelyeket a tudánymetodológia eddigi története produkált, végül is azonban meghátrálva a föladat elől. „Minden koherens metodológia – akár tudatosan számot vet ezzel, akár nem – egy meghatározott tudományfelfogás gondolati egységében fejt ki logikusan a módszerösszefüggéseket” – írja (172. o.); magát ezt a tudományfelfogást viszont nem lehet racionálisan megalapozni, de mindenképpen föl kell támi gondolati alapját, mert a szaktudományok, kivált elméletileg kritikus időszakaikban, sürgetően igénylik a filozófiailag megalapozott metodológiákat.

„Az a kérdés, hogy mi [...] a marxi dialektika, elméletileg releváns szemlélet-e vagy sem, s ha igen, hogyan fest ebben az elméletileg releváns alakjában – ez a kérdés a marxista filozófiának olyan központi „saját” módszertani problémája, amelynek alapvető tudánymetodológiai értéke is van, mert megoldása a válasz arra a kérdésre, hogy a „racionalitáson túlmenő döntéseket” gondolatilag milyen úton lehet megalapozni. Amiből az következik, hogy ha a társadalomtudományok művelői igényt tartanak a filozófia metodológiai

munkásságára, azt is el kell várniuk, hogy a filozófia ne csak az „eljárások logikáját”, hanem az „elvek logikáját” – azaz a dialektika elméleti alakját – is igyekezzék kidolgozni.” (174. o.)

Ehhez elsősorban a marxi módszert kell rekonstruálni; ennek központi magva a „fogalmi megragadás” igénye, amely egy történeti-logikai megközelítést jelent: „Nem a reális történelem menete, hanem a történelemnek a tényszerű esetlegességekből kihámozott tudományos története az, amely logikusan (tehát gondolatilag megalapozottan, szükségszerűen) elvezet a tárgyhoz, mint e folyamat termékéhez.” (179. o.) Végső soron azt föltételezi ez, hogy „a vizsgált tárgynak lényegi kapcsolatban kell lennie története korábbi fázisainak törvényeivel”. (180. o.) De ez csak egyik oldala a módszernek, mivel ez a megközelítés éppen a tárgy sajátosságát nem képes megragadni, holott a fogalmi gondolkodás épp ezzel az igénnyel lép fel. Ezt ki kell tehát egészíteni azzal, hogy mindig a jelen totalitás dönt arról, hogy a vizsgált tárgy milyen helyet foglal el e rendszerben. „Ebben a történetiség-felfogásban nem a múlt törvényeiből kell levezetni a jelen lényegi viszonyait, [...] hanem a jelen, helyes felfogása” vezet olyan pontokhoz, „amelyeken a termelési viszonyok jelenlegi alakjának megszüntetése – és ily módon a jövő körvonalainak előre vetítése, létrejövő mozgás jelződik.” (181. o.) E logikai körbenforgásból ki kell törni, mondja a szerző, aki ennek útját-módját *A tőke* logikájának vizsgálatával mutatja be, annak szerkezete felől közelítve e kérdéshez.

A kiindulópont a tőke termelésének absztrakt folyamata, ahogyan az reálisan nem létezhet, nemcsak mert hagyományos termelési formák mellett egzisztál, hanem mert csak értékesülési és újratermelési folyamataiban az, ami. Ezért a következő rész a forgalmi folyamat, majd ezt követi az összmozgás vizsgálata. Ez egyben az absztrakttól a konkrétig való eljutás módja is. A szerző szerint ez az a pont, ahol a módszertani előfeltételek vizsgálata két irányba mutat; a metodológiai munka itt ágazik el az „elvek logikájának”, illetőleg az „eljárások logikájának” ki-munkálása felé.

Magyarázatra szorul ugyanis az a tény, hogy Marx a tőkét kiindulóponttá teszi, mivel ez nem empirikus megállapítás. Az, hogy a termelési módnak van uralkodó termelési formája, ennek belátása csak a marxi társadalomfölfogás gondolati struktúrájában mozogva „természetes” (azaz logikus). Azt a belátást föltételezi, „hogy egy társadalmi szervezet mozgásának „egészét” meg lehet

ragadni a termelés egy meghatározott módjának „belülről” való ábrázolásával (azaz e termelés immanens társadalmi lefolyását elemezve)”. (183. o.) Ez tulajdonképpen „a marxi totalitásfölfogás filozófiai elméletének kérdésköre” (184. o.); ez mutat az „elvek logikája” irányába. Az „eljárások logika” felé a kérdés másik oldala vezet. A modern polgári termelési mód uralkodó termelési formája miért éppen a tőke? Ennek belátásához a nemzetgazdaságtani elméletek kritikája vezet, „ezek belső logikai ellentmondásainak föltárása és az ellentmondások gondolati alapjának módszeres kimutatása”. (Uo.) Így az áru kettős természetének elemzése azért válhat kiindulóponttá, „mert az áru a polgári gazdaság elemi-egyszerű sejtjeként ugyanakkor a tőke természetének „legmélyebb titkát”, a nemzetgazdaságtani elméletek elemi episztemikus ellentmondását „hordozza magában”. (Uo.) Ez a „problémaszituáció” jellemzi az elemzés egész további menetét.

A logikai és történeti egysége Marxnál a tárgy sajátosságára való kérdés, ahogyan az egy totalitásban egzisztál: „Ezért, amikor „kibontja” a kategóriák és összefüggések múltra utaló tartalmát, akkor is ennek a sajátos formameghatározottságnak az előtörténetét, a társadalmi formaváltozások sorát keresi, azokét a meghatározottság-formákét, amelyek előfeltételei voltak a jelen szóban forgó meghatározásának. Ezek a meghatározottság-formák társadalmi jelentéstartalmak, amelyeket (és amelyeknek a változásait) mindenkor annak a társadalmi szervezetnek a sajátos egésze termeli ki, amelyhez tartoznak. Maguk a formák ezért nincsenek oksági kapcsolatban egymással, és változásaik sorának logikája nem a történelmileg elsőből kiinduló racionális logika. Történelmi változásaik logikus elrendezésének elve a jelen sajátos formája, az ehhez mért logika pedig nyilvánvalóan nem a létrejövés logikája. Ennek a logikának a kidolgozása nem azt mutatja meg, hogy szükségszerűen miből kell felfogni a társadalmi tárgyat a történelem mozgásában, hanem hogy minek kell felfogni.” (186. o.)

A földézett tanulmányok azt igazolják, hogy Marxnak nincs külön metodológiai és társadalomelméleti koncepciója, ahogyan ezt az alcím sejtette. Ha mégis hangsúlyozni akarjuk, hogy a kötet írásai döntően egyik vagy másik aspektust választják vizsgálódásuk perspektívájául, szerencsésebb, ha az eltérő megközelítési módokra utaló kifejezéseket vesszővel választjuk el. Ez persze, az egyes írások hovatartozásának kérdését illetően nem szünteti meg egy csapásra az olvasó kételyeit.

Redl Károly írása – „Marx és a középkori gazdasági gondolkodás: a gazdagságról és a pénzről” – a kötetnek inkább társadalomelméleti vonulatát reprezentálja, a marxi metodikát vagy metodológiát – a maga választotta formában legalábbis – mellőzi. Ezt írja: Marx „módszere révén, amely a gazdaság objektív meghatározó szerepének és a történeti fejlődésnek az elvén alapszik [...] egyfelől képes utat nyitni a feudalizmus valóságos viszonyainak kutatásához, másfelől pedig alkalmas eszközöket kínál a középkori ideológia elméleti kritikája számára is”. (134. o.) Ennek nyomán a pénz formameghatározottságait reprodukálja, a fizetési eszköz szerepéig bezárólag. Az ideológiakritika szerepe, a marxi módszer segítősége – mint írja – „abban áll, hogy leleplezi a fetiszmust, a gazdasági viszonyok dologi látszatát”; de megállapítja, hogy a természetes gazdálkodás, a személyi függőségi viszonyok időszakában nincs fetisizálódás (134–135. o.), s az elemzés maga is részletesen demonstrálja ezt.

A csak metodológiai vonalat látszik viszont képviselni Dajka Balázs tanulmánya – „Marx módszerei az „Etnológiai jegyzetfüzetekben”” –, legalábbis a cím ezt ígéri. Ám a tanulmány belső arányai, a biográfiai, filológiai vonatkozások túlsúlya, már magukban jelzik, hogy vagy a szerző, vagy a választott tárgy – Marx e jegyzetfüzetekbeni absztrakciós módszerének leírása, annak eldöntése, hogy ez történeti vagy inkább strukturális tipológiába illik-e – nem bír elég átütő erővel ahhoz, hogy maradandóan járuljon hozzá a marxi örökség feltárásához.

Hársing László dolgozata – „Marx a tudományos kiritikáról” – nem kapcsolódik kifejezetten a kötet valamely vonulatához. Marx kritikai beállítódására fordítja figyelmét, annak etikai tartalmára, amelyet így summázzhatunk: Marx „gyakran túlságosan is szigorú önkorlátozással – csak olyan problémák vonatkozásában nyilvánított véleményt, amelyek megvitatására kompetensnek érezte magát”, ill. „a szakszerűség vonatkozásában nemcsak önmagához volt szigorú”. (189. o.) Mégis, az írás oly alapos, hogy nem feledekezik meg biográfiai, munkásmozgalmi keretbe foglalni mondandóját, ha ez utóbbiakban nem is lép túl a Marxszal foglalkozó ismert életrajzok tényein.

Sziklai László monografikus igényű értekezése, „Utam Marxhoz”, Lukács György gondolkodói pályájának egy kevésbé feltárt szakaszát rekonstruálja: témája miatt tehát nem is illik ebbe a gyűjteménybe.

Végül is úgy vélem, a szerkesztők szándéka megvalósulhat: a kötet vélhetőleg ösztönzően hat nemcsak a Marx-kutatásra, de a társadalomtudományi gondolkodásra is. Sőt, a recenzens véleménye az, hogy e gyűjtemény arra is alkalmas, hogy a Marxot ismerni vélők sok tévhitét, előítéletét eloszlassa és újragondolkodásra készítse őket. Célját ugyan karcsúbb szerkezetben is éppily jól elérhetné, mindemellett a kötet nemcsak mint tudományos produktum jelentős, de mint kordokumentum is.

Makai Mária önálló könyvvel is jelentkezve – *A visszájára fordult világ anatómiájához. A politikai gazdaságtan marxi humanista-naturalista bírálat* – folytatja a vitát a „szaktudós” Marx híveivel, akik a gondolatrendszer eredeti egységét megbontva elválasztani igyekeznek egymástól a filozófiát, politikai gazdaságtant, tudományos szocializmust, egyben szembeállítva egymással a „fiatal” és az „idős” Marxot. A szerző velük szemben igyekszik rekonstruálni a marxi gondolatot, meg akarván tisztítani azt az elméletileg-társadalomtörténetileg ráakódott interpretációktól.

Álláspontját így összegezi: „Jelen témánk kizárja az ifjú marxi művet társadalmi-gazdasági forma nélkül igenlő (s ezen az alapon az egységet az egész marxi műben „felmutató”), valamint annak a strukturalista irányzatnak elemzését, amely a termelési viszonyok – sajátosan értelmezett – kategóriájának újrafelvételével tiltakozik a filozófiai antropológiává sekélyesített „marxizmus” ellen, miközben cezúrát von Marx életművében. Egyáltalán: mint látható, nem a filozófusok által kialakított Marx-képről van szó, „csak” azoknak a premisszáknak a bírálatáról, amelyekben mindkét irányzat (és variációik) hallgatólagosan vagy nyíltan nyugszik.” (29. o.)

Valóban, e kötet elsősorban a közgazdasági elmélet felőli megközelítésekkel polemizál, annál is inkább, mert a fönt vázolt kétféle Marx-kép hibáinak szintetizálóit leli föl ezen értelmezőkben. Makai szerint ugyanis ezek az interpretációk „ricardoizálják” Marxot, a ricardoi értékelméletet vetítik rá a marxi tudományos munkásságra, ezáltal állítva szembe a „korai” és az „érett” műveket. Nem tudatosítják azt, hogy a nemzetgazdaságtan a „visszájára fordult világot” nem elidegenítettként ábrázolja, hogy érzéketlen a társadalmi formameghatározottság iránt, nem veszi tudomásul, hogy „a szükségletek [a tőkés termelés keretei között] csak fizetőképesekként azok, amik (s így mások mint amilyenek in posse), hiszen az eldologiasult társadalmi munka-

idő gátat emel a szükséglet és kielégítésének tárgya közé, az ember tárgyakra utaltságát egy sajátos módon, történelmileg múltakony jelleggel antagonisztikusan közvetítetté téve". (31. o.) Nem értik meg a nemzetgazdaságtan marxi humanista-naturalista bírálatát, amely transzpozíció révén mutat rá a dologi viszonyok különösségére, a kommunizmus felől, amelyben a dolgok már csak azok lesznek, amik természetük szerint, s „nem állnak már a hátsó lábukra” gazdáikkal szemben.

Makai szerint visszavonják tehát a marxi gondolkodás núvumát azok, akik az értékelméletet tartják fundamentumának, és a kész ricardói értékelmélet elfogadását kéri számon az ifjú Marxon. Nem veszik tudomásul, hogy a „visszajára fordult világból” való kitérés szükségképpen útja, elméletileg és módszertanilag, a nemzetgazdaságtan világának csak egy más pozícióból való szemlélete lehet. Ezért kötődik Marx korai műveitől kezdve az utópikus szocializmus hagyományaihoz, amely már kiindulópontjában túl van a tőkés termelés logikáján. Ez a kötődés adja a marxi életmű kontinuitását, vagyis az értékelmélet kidolgozása is csak a transzpozíciós megközelítésen belül, annak kontextusában értelmezhető.

Makai Mária megközelítésében így a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus, egymásra mutatójukban fönnálló egysége helyreáll. A szerző a közgazdászokat bírálva azonban úgy tesz, mintha Marx már az utópikus szocializmus pozíciójának fölállásával is tudományosan azt lenne a nemzetgazdaságtanon, még mielőtt azt ténylegesen, saját terepén meghódítaná, föltárná a tőke- és áruforma természetét és működését.

Makai érzi ennek ellentmondásosságát, sőt verbálisan vissza is lép ettől az állásponttól (elemzéseiben azonban ezt nem tudatosítja): „az, egész’ globális bírálat [ti. az utópista hagyomány] más úton haladt, mint a kifejtett polgári árutermelői gazdaság anatómiájának – fiziológiájának rekonstrukciója. E kettőt ismét csak Marx egyesíthette: „A német ideológiá’-ban először bomlik ki az egész történet kritikai szemlélete, a háttérben, benne és ennek közvetítésével pedig a politikai gazdaságtannak a saját terepén való meghódítása. Marxig az, egész’ globális bírálatának (beleértve a politikát, a legevidensebbnek tartott köznapi tevékenységeket, a gyakorolt és hirdetett erkölcsöket stb.) az volt a szükségszerű ára, hogy a racionális magvat nem tudták kihámozni a politikai gazdaságtanból.” (223. o.) Ezzel azonban a marxi elmélet kontinuitásán belül újra helyreáll a

cezúra, és ráadásul éppen azon a ponton, ahol az elmarasztalt közgazdász értelmezők meghúzták azt.

Ellenfeleivel vitázva azonban ennek konzekvenciáit nem vonja le a szerző. A fiatal Marx elfogadását kéri számon rajtuk, perelve a politikai gazdaságtan és a tudományos szocializmus egységéért, s megelégedve arról, hogy *A német ideológia* előtti művek értékölfogása, a kommunizmus perspektívájában is, a hasznosságon alapul. Ebből azonban az következik, hogy a marxi értékelmélet kialakulása előtt, objektív értékölfogás híján nincs tudományos, csak utópikus szocializmus, tehát még nem valósulhat meg a két hagyomány, a két gondolati rendszer egysége. Magyarán, még nem az a Marx áll előttünk, akiről Makai könyve szól.

Furcsa módon a könyvben ez a konklúzió is benne van, azonban ismét anélkül, hogy áthatná annak egészét: „a munkásmozgalom végcéljai csak úgy lehetnek azonosak az utópisták által kitűzött végcélokkal, ha és amennyiben a politikai gazdaságtan marxi bírálatában – immár a politikai gazdaságtan belsővé vált negativitásának elveként – a polgári elméleti formában foglalt történetileg jogosult és igaz elemek iránt értetlen, de a valóságos viszonyok hatásai és végső kibontakozásuk iránt fogékony utópikus bírálat racionális elemei fennmaradnak.” (227–228. o.)

Mindezek figyelembevételével nehéz elfogadni a közgazdászok amiatti korholását, amiért elfordulnak a fiatal Marx munkáitól: mintha *A német ideológia* előtti és utáni Marx között a különbség csupán a politikai gazdaságtani zsargon megléte illetve hiánya lenne. Amennyiben a közgazdaságtan ma a „visszajára fordultság” iránt érzéketlen, akkor azzal a gondolkodóval kell szembesítenni, aki a nemzetgazdaságtant úgy szüntette meg, hogy már birtokba vette eredményeit és tudományosan is meghaladta azokat. Annál is inkább, mivel – láttuk – csak így volt képes a kétféle hagyomány egységbe ötvözésével a társadalomkritikát és a társadalom viszonyainak tudományos leírását összekapcsolni, illetve csak eme egységben szemlélés által föltánni törvényeiket.

Marx ideológiakritikájához azonban akkor lennének igazán hűségesek, ha arra fordítanánk figyelmünket, hogy milyen gazdasági, társadalmi, politikai gyökerei vannak azoknak az értelmezéseknek, amelyek az eszmerendszert forrásai vagy alkotóelemei mentén újra szétválasztani igyekeznek.

*

MARXISTA KONCEPCIÓ A TÁRSADALOMELMÉLETEK LEHETŐSÉGEIRŐL*

KAPOSI MÁRTON

Umberto Cerroni a római egyetem politológia professzora, a mai olasz marxista filozófia egyik kiemelkedő képviselője, aki az utóbbi években elsősorban a tudományelmélet problémáival foglalkozott. Legújabb könyvének címe *Logika és társadalom*, ami így önmagában talán azt sugallja, hogy benne (esetleg valamilyen pozitivistá színezettel) a társadalom logikai megközelítésű struktúra-leírásáról van szó; az alcím is – *Gondolkodni Marx után* – csak az elmélet ideológiai lényegét anticipálja, illetve jelenre-orientáltságot érzékelteti. Csupán a könyv egészéből derül ki, hogy benne a tudományok, főként a *társadalomtudományok* elmélettörténeti vázlata és filozófiai értelmezése található. Legrészletesebben *Marx* tudományfelfogásáról ad képet, s ehhez kapcsolja azt az általános javaslatát, hogy a marxista kutatók elsősorban Marx megállapításaira támaszkodva dolgozzák ki a társadalomtudományok logikailag jól megalapozott módszerét, illetve olyan komplex elméletét, amelyben a tudomány-filozófia és a szaktudományok csak mint egy nagy egész relatíve különböző részei válnak el egymástól.

Cerroni koncepciójának kialakulásában nagy szerepet játszottak az olasz hagyományok. Galileit és Vicót nem csupán polgári gondolkodók vélték folytatásra érdemesnek, hanem olasz marxisták is, s Galileit főleg Galvano Della Volpe és iskolája. (Franciaországban Althusser és köre képvisel szcientizáló marxizmus-felfogást.) Ezzel a szcientizmusra hajló marxizmussal próbálta Cerroni összhangba hozni kedvenc klasszikusát, Kantot. Amikor tehát ő – ilyen és hasonló hagyományok alapján – a társadalomkutatás logikájáról beszél, szó sincs a pozitívizmus vagy éppen a neopositívizmus tudománylogikájáról; a szerző néhány, legalább annyira általánosan filozófiai, mint amennyire speciálisan logikai alapgagalom *metodológiai és elméleti-rendszerező* használhatóságát és jelentőségét elemzi. Olyan logika ez, mint amilyenről Lenin tesz említést „*A tőke* logikájáról” szólva, vagy amennyire logikának

nevezhető Croce *Logikája*, Della Volpe *A logika mint történeti tudomány* c. könyve, illetve – forrásként is megjelölve – Dewey *Logika, a kutatás elmélete* c. munkája és Habermas *A társadalomtudományok logikája* c. összefoglalása. A feltűnően keveset emlegetett Hegelnél Cerroni misztikusnak és sematikusnak találja a logika alkalmazását. Ő elsősorban arra vállalkozik, hogy két kategóriásor, az *egyén–faj–nem* és a *természet–társadalom–kultúra* jobb értelmezésével járuljon hozzá a marxista társadalomértelmezéshez. Központi fogalma: a *specifikus*; elsősorban ennek ontológiai és gnoszeológiai megvilágítására törekszik. Cerroni megközelítmódja sokban hasonlít Iljenkov Marx-elemzéseinek módszeréhez, sőt Lukács ontológiájának egy-két eszmefuttatásához is.

Koncepcióját Cerroni abból a gondolatból bontja ki, hogy a logikát nem csupán a hagyományosan fölfogott ontológiával lehet összhangba hozni, hanem a *történelemmel* is. Sőt: az üres formák szintjén megrekedő spekuláció és a látványos szisztematizálás veszélyének elkerülésére csak akkor lehet remény, ha – Marx bizonyos útmutatásait követve – nagyobb szerephez jut a történelem, s ha a logikum eszméje a történetiség eszméjével fonódik össze és úgy alkot ontológiát. Így lehetséges csupán csökkenteni a korunk tudományát leginkább jellemző általános hibákat: egyrészt a tudomány túlzott *pragmatizálódását* (a technikai és a politikai pragmatizálódást egyaránt), másrészt az elvont formákhoz vezető és a formák kiüresítésére csábító *teoretizálódását*.

Cerroni könyve három nagy *tematikai* egységre tagolódik. Először a tudományok és a tudományelméletek XX. századi állapotát vázolja föl. Ezt követően a tudomány fejlődéstörténetének elvi szempontból legfontosabb csomópontjait írja le, különös tekintettel a társadalomtudományokra és a marxizmusnak e téren végrehajtott fordulatára. Végül összegzi a megoldást leginkább sürgető és a marxi alapokon megoldást ígérő problémákat, illetve metodológiai megfontolásokat.

*Umberto Cerroni: *Logica e società. Pensare dopo Marx*, Bompiani, Milano 1982, 161 (2). o. (Studi Bompiani. Filosofia.)

A tudományokról és a tudományelméletekről adott *helyzetképnél* a három legalapvetőbb és egyben legelterjedtebb gondolati területet veszi alapul: a polgári filozófiát, a polgári szociológiát és a marxizmust. A polgári filozófiát – még szélesen értelmezett formájában is – azért tartja a tudományok megértésére és elmélyítésére alkalmatlannak, mert nem tud úrrá lenni a tudomány bántó polarizálódásán, amely egyrészt a pragmatizálódásban (módszercentrikusságban, metatudományok és metanyelvek sokaságában) jut kifejezésre, másrészt az önállósult teoretizálódásban (mint pl. a tudományelméletek sokfélesége). A polgári szociológia, amely látszólag autentikus társadalomelmélet lehetne, sajnos csak a felületen mozog, nem képes meghaladni a relativista empirizmust, amely a múltra tekintve historicizmussá egyszerűsíti a történelmet, a jelenre koncentrálna pedig a leíró kategorizálások és szisztematizálások tarkaságába bonyolódik. A marxizmus, főleg Marx néhány vívmány révén, annyiban áll ezek fölött, hogy egyrészt *átfogó* és *egységes* társadalomelmélete van (nem válik benne ketté a társadalomfilozófia és a társadalomtudomány), másrészt a (rossz értelemben vett) ideologikus jelleg kiküszöbölésére törekszik. Csak Marx alapján lehet – mondja Cerroni – elkerülni a részletekkel való megelégedés és a felületen való mozgás buktatóit, csak őt folytatva lehet a doxa szintjéről az episztémé, az ideológia színvonaláról a tudomány színvonalára emelkedni. Ez – főleg a természet-tudományokhoz képest háttérbe szorult társadalomtudományok esetében – azt a figyelmeztetést teszi aktuálissá, hogy az általában vett tárgyon belül ki kell jelölni a kutatás specifikus tárgyát, illetve ki kell dolgozni az annak megismeréséhez szükséges specifikus módszert.

Cerroni úgy véli, hogy a specifikus tárgy és a vele adekvát specifikus módszer fontosságának fölismerése a tudományfejlődés *központi problémája*: éppen ezért koncentrálna történeti vizsgálati során az egyes–különös–általános kategória-hármasra, annak mindenkorai kidolgozottságára, illetőleg felismert tudományelméleti konzekvenciáira. Ezeknek a fogalmaknak ebben az elvont (logikai) formában egyaránt vagy *ontológiai* és *gnoszeológiai* (metodológiai) relevanciájuk. De az ontológiában már az egyén–faj–nem hármasként szerepelnek, sőt egy másik fogalomcsoport segít további konkretizálásukban: a természet–társadalom–kultúra fogalomsora. Az elmélet-történeti áttekintésben Cerroni ezek fölbukkanását és értelmezését igyekszik nyomon követni. Szem előtt tartja még a lét és a gondolkodás, valamint

az objektum és a szubjektum fogalmát is, de szerinte ezek csak a történelmi fejlődés megértése szempontjából fontosak igazán, és mindenképpen másodlagos helyre kell szorulniuk, amikor a marxista tudományelmélet korszerű kifejtésére kerül sor – a tudományfejlődés sok egyoldalúsága, mondja, éppen ezek valamelyikének előtérbe állításából következett.

A tudományelméletek – nagyrészt filozófiába ágyazott – történetének ismertetését Cerroni Parmenidésznek és Platónnak a létre vonatkozó ellentétes fölfogásából indítja, majd viszonylag részletes vázlatát Marxszal zárja be; az utolsó bő száz esztendő polgári filozófiájára inkább csak az ellenpontosítás kedvéért tesz kitekintést. Elsősorban azt igyekszik nyomon követni, hogyan jelölik ki az egyes gondolkodók a tudomány mint új szellemi szféra *helyét*, hogyan viszonyítják egymáshoz a tudomány *objektumát* és *szubjektumát*, valamint hogyan vetik fel a tudomány szempontjából oly fontos *osztályozás* kérdését.

Az *ókorok* közül csak a két legnagyobbat, Platón és Arisztotelészt elemzi behatódobban, mégpedig azt emelve ki, hogy ellentétes módszereikből mindegyiküknél több, a későbbi korokat is foglalkoztató alapgondolat következik. A dialektikus *Platón* azzal, hogy (Parmenidészszel szemben) a nemlét egyfajta létet is elismeri, mind ontológiailag, mind gnoszeológiai döntő jelentőségű lépést tesz: ontológiájában ugyanis a nemlét a lét ellentéte, és ez a gondolat, s mivel a gondolat lehet a tudomány helye, a tudomány specifikus tartózkodási szférája az emberi tudat. A doxa és az episztémé elválasztásával Platón a tudományos ismeret mibenlétét teszi pontosabbá; a tudás elmélyítésének lehetőségét pedig abban látja, hogy a lét és nemlét ellentétesége segít az embernek megérteni a léte. Az osztályozás problémáját elsősorban a szubjektum felől vetíti föl: az ember lényegénél fogva osztályozó lény. *Arisztotelésznél* viszont, Cerroni szerint, elsősorban a metafizikus (ill. metafizikai) alapállásból következnek bizonyos pozitívumok, főleg a tárgy és a módszer *pragmatizálása* terén. A tárgyat ugyan anyag és forma ellentmondásosságában ragadja meg, de a szubsztancia fogalmának bevezetésével és a teleológia érvényesítésével mégis egy tág körön belüli változatlanságát hangsúlyozza. A módszer szempontjából az a legfontosabb, hogy állandó kategóriák egy szűk körének rendszeres használatára inspirál, és az azonossági elven nyugvó logika szabályainak betartását követeli meg. A klasszifikáció kérdését nemcsak a szubjektum oldaláról veti fel (az ember osztályozó

lény), hanem az objektum felől is, amennyiben bevezeti a fölosztáson alapuló osztályozás elvét. Az antikvitás születő tudományfölfogásában tehát az *egység* princípiuma dominált: a tudomány tárgyát a differenciált egylényegűség jegyében szemlélték, a róla szerzett tudást mint az egész részeire vonatkozó ismereteket rendszereztek, a módszert pedig mint állandó gondolati formák és mozgások alkalmazását tartották hatékonyak.

Bármennyire érdekes logikai kérdéseket vetett is föl a *középkori* gondolkodás – jegyzi meg Cerroni –, nem léphetett érdemben előre, mert lebecsülte mind a kutató szubjektumot, mind a kutatás világi tárgyát. Az *újkori* gondolkodást viszont éppen a határozott emberközpontúság vitte előre, illetve a valóság (főleg a természet) sokféleségének mind teljesebb figyelembevétele. Különösen inspiráló volt e tekintetben Descartes föllépése, aki a *cogit*óval az ész jogait hirdette meg, dualizmusával pedig mintegy arra hívott föl, hogy külön kutassák a létet és a gondolkodást. A valóság egészen belüli ilyen elsődleges differenciálás elősegítette a részeken belüli további megkülönböztetéseket és ugyanakkor a specifikálásokat is. Így kezdték különválasztani a lét szférájában a természeti és a társadalmi produktumokat (Spinoza), a dolgok különböző fajú minőségeit (Locke), és – ami a társadalomtudományok szempontjából a legfontosabb – elkülöníteni a többi természeti lényt és az embert (Hobbes, Buffon). A gondolkodást illetően pedig a helyes gondolatokat és az előítéleteket polarizáló erőfeszítések (Bacon, Spinoza) a legjelentősebbek. Ezeket a tendenciákat azután egyrészt Kant, másrészt Darwin tetőzte be. Kant mindenekelőtt azzal, hogy metafizikai alapossággal elválasztotta egymástól a természetet és a társadalmat, a különböző szintű specifikumok pontosabb megragadására való törekvései közben kidolgozta a különösség fogalmát, ugyanakkor pedig a bonyolult világ egységben-láttatása érdekében megalkotta a (tudományos) megismerés alapfogalmainak rendszerét. Darwin óriási jelentőségű teljesítménye viszont az, hogy – empirikus anyagból kiindulva – a fajok specifikumát, beleértve az emberét is, történetiségében ragadta meg.

Cerroni a tudományelméletek (és -filozófiák) XIX. század közepéig húzódó vonulatát – különösen az ókor után – a *differenciálódásnak* és az ebből adódó mindig újabb kérdések fölvetésének, s ezekben a különösségfogalom megközelítésének hosszú periódusaként értelmezi. A Marx által végrehajtott fordulatot végső soron két döntő

tényben látja: az egyik a *sztinetizálás* előtérbe kerülése, a másik a tudományos *társadalomelmélet* kidolgozása és első helyre tétele.

A nagy változást – mondja Cerroni – közvetlenül Feuerbach készíti elő azzal, hogy az idealizmus éa a dualizmus után materialista módon különbözteti meg a létet és a gondolkodást, vagyis kimutatja a tudat másodlagos, visszatükröző voltát. Marx az így megkülönböztetett létről és gondolkodásról tesz ugyan lényeges, új megállapításokat, de az ő munkásságában inkább az a fontos, hogy ezek összetartozását és kölcsönhatását mutatja be másképp. Legátfogóbb új megállapítása az, hogy az ember objektuma is meg szubjektuma is a tudománynak. Az emberi gondolkodásnak tehát nemcsak gnoszeológiai, hanem ontológiai aspektusa is van. A kutatások tárgyával kapcsolatban – szerinte – azt emeli ki Marx, hogy fokozottan kell figyelni annak mindig nagyfokú komplexitására, mely az embennél mindennél nagyobb mértékű, hiszen (minden más mellett) tartalmazza még az anyagi és a tudati, a természeti és a társadalmi ellentétességét is. Kiemelendő még Marxnál a tárgy specifikálása, az egyes, a különös és az általános szintjeinek differenciálása, s a különös mindenkori előtérbe állítása. A szubjektumra vonatkozó legfontosabb marxi megállapítás, hogy az aktuálisan cselekvő ember egybemossa az ideologikus és a tudományos eszméket, és ha e kettő lényegileg nem is zárja ki teljesen egymást (ezért lehetséges tudományos ideológia), a kutatónak a tudományos objektivitás miatt ezeket mégis meg kell különböztetnie egymástól. Marxnak az ember történetiségével kapcsolatos fölismeréséből Cerroni azt tartja a legfontosabbnak, hogy az ember fejlődés útján lett egy fajból nemmé, illetve hogy társadalmi-nembeli fejlődése során specifikus szinteket ér el és halad meg, ami a társadalmi-gazdasági formációk minőségi különbségében és egymáshozkövetkezésében fejeződik ki. Szembetűnően jellemző a társadalmat tükröző tudományos gondolkodásra, hogy a természettudományokkal összemérve átmenetibb érvényű ismereteket és még inkább csak átmenetileg releváns kategóriarendszert érhet el; módszerét tekintve pedig az általános és a különös állandó egymásra vonatkoztatásával, illetve a történeti és a logikai módszer összekapcsolásával juthat el tudományosan hosszabban helytálló eredményekhez.

Marxhoz képest mind az előfutár Hegelt, mind a sok tekintetben társszerző Engelst is eléggé mellőzi Cerroni, sőt Leninről is keveset ír. Ez inkább csak módszertani egyszerűsítésnek

tűnik: Marxban látja a gondolkodót, aki egyedül is, és már a legelső írásában is *teljesen új koncepció* szerint kezdett gondolkodni a tudományról, és akinél a társadalomelméletnek tudományos rangra emelése a legtisztábban megtalálható. Egyébként az Engelsszel közösen írt munkákat is behatóan elemzi Cerroni. Történeti jellegű vizsgálatai épp annak bizonyítására koncentrálnak, hogy elsősorban a klasszikusan marxista alapokon lehet felszámolni a tudományok rossz filozofizmusát, a spekulatív dialektizmust és a spekulatív szcientizmust, s a döntően funkcionalista jellegű redukcionizmust. A megújulást a *specifikus tárgy specifikus logikájának* következetesebb szem előtt tartásától várja, bár a specifikálás nem felelkezhet meg a *totalitás* és a *komplexitás* gondolatáról sem.

A könyv legértelmibb részlete talán éppen az, amelyik összefoglalja a *továbbgondolásra* leginkább alkalmasnak vélt marxi eredményeket, és azokat a részmegállapításokat, amelyeket azokkal könnyen összekapcsolhatónak tart. Az egyik ilyen gondolatkör az, hogy a tudományos ismereteknek mind tárgyilag, mind funkcionálisan adekvát voltát minél egyértelműbben garantálni kell. – Ez még jobban kiemeli a tudomány történeti relativitását, és – mint arra más összefüggésben Gödel is felhívta a figyelmet – ritka kivételtől eltekintve nem axiomatizálható jellegét, vagyis a nyitott elméletek jogosultságát. A második gondolatkör az, hogy a tudományos elméletek zártságának – más szempontból nézve – ellentmond a társadalom *sui generis* időbelisége, amelynek fönntartásában a munkának és az emberi tevékenységek intézményesíthettségének van döntő szerepe. A harmadik gondolatkör, hogy a tudomány nemcsak okozata, hanem oka is a társadalmi fejlődésnek, és nagyon fontos, hogy ez a szerepe milyen közvetítési rendszerekben keresztül érvényesül. Cerroni úgy látja, hogy a tudományt a különös szintjén az intézmények, az általános szintjén pedig a kultúra (anyagi és szellemi kultúra) közvetíti az egyén és a nem között. A tudomány tehát az egyénnek is segít kibontakoztatni személyiségét.

Talán a fenti, kivonatos ismertetés alapján is megállapítható, hogy Cerroni egy olyan tudományelméleti koncepciót lát továbbfejlődésre esélyesnek, amely ontológiailag jól megalapozott, nem formalista, súlypontját, interpretációs bázisát pedig a társadalomtudományok képezik. A tárgy és a módszer tekintetében a történelmileg maximálisan lehetséges specifikálás híve, az eredmények szisztematizálása terén pedig az indoko-

latlanul formális és zárt rendszerek ellensége. Nem az egyedüli szempontnak, de a legfontosabbnak tekint a tudománynak az objektumhoz való igazodását. Veszélyt lát abban, ha a tudomány rendszerét valamilyen modellhez igazítják elsősorban, legyen az akár valamely igen fejlett tudományág (például a matematika), akár a nyelv valamelyik szintje és így tovább. A társadalomtudományokra még szigorúbban vonatkozik ez. A társadalomtudományoknak nem precedenseket és mintákat, hanem megfelelő filozófiai alapokat kell keresniük. Egy korszerű társadalomelmélet inkább filozófia, mint szaktudomány kell hogy legyen; ellenkező esetben partikularizálódik és sematizálódik, módszere pedig a kutatás értelmezéséből saját elmélete önértelmezésévé torzul.

Egy ilyen koncepció vállalása esetén föl sem merül egy sereg olyan tudományelméleti probléma, amit a polgári teoretikusok vetnek föl, mint például az externális vagy internális tudományfejlődés, az episztemológiai mutációk jellege, a paradigmaváltások jelentősége stb. Ezek egy részét Cerroni vagy egészen másképp veti föl (például az externalizmus szempontjainak primátusát), vagy, mint kevésbé lényegeset, mellőzi. Különösen azokra a kérdésekre nem tér ki, amelyek a gnoszeológiának a metodológián kívüli területei.

Határozottan kirajzolódik Cerroninak az a követelése, hogy az ezután kifejlesztendő marxista tudományelméletet a marxi alapok *minél közvetlenebb* és *minél következetesebb* továbbfejlesztésével kell kidolgozni, s hogy korunk polgári gondolkodói ilyen tekintetben csak másodszorban lehet e munkánál hasznosítani. Az viszont emellett is föltűnő, hogy a polgári tudományelmélet sok neves képviselőjére (pl. Carnap, Foucault, Lakatos) még közvetett utalás sincs a könyvben, sőt a marxisták közül is csak a logikával és a nyelvvel foglalkozók (Fogarasi, Vojsvillo, Schaff) szerepelnek, egyébként még olyan nemzetközileg ismert kutatók sem, mint I. Sz. Kon vagy Lukács György.

Úgy tűnik, Cerroni meg akarja kímélni a marxista tudományelméletet az általa föltételezett zsákutcáktól. A legjárhatóbbnak, sőt az egyedül járhatónak a Marxtól induló utat látja, és jó ötleteket is ad ahhoz, hogy a téma specialistái előbbre jussanak rajta. Úgy gondoljuk azonban, hogy nem csupán a helyes útról való leterés miatt aggódik, de mintha az útról való széttekintésben is nagyobb veszélyt látna a valóságosnál: vitatkozni leginkább ebben lehet vele.

POSZLER GYÖRGY: KÉTSÉGEKTŐL A LEHETŐSÉGEKIG. IRODALOMELMÉLETI KÍSÉRLETEK*

NEUMER KATALIN

Öt tanulmányt tartalmaz Poszler György kötete: a szerző saját jellemzése szerint előmunkákat, kísérleteket egy leendő irodalomelméleti-esztétikai szintézis számára. Maga a szintézisre való kísérlet, ill. a szintézis lehetséges voltára vonatkozó kérdés fölvetése jelzi, hogy a nem pusztán ezoterikus érdeklődésre számot tartó könyvben súlyos, irodalomtörténészeknek, irodalomelmélettel foglalkozóknak vagy esztétáknak egyaránt kikerülhetetlen kérdésekről van szó.

A könyv más gondolatrendszerek, irodalomelméleti kísérletek logikai buktatóinak feltárásával indít. Markiewicz, Wehrli, Wellek és Warren, Tamás Attila, Szerdahelyi István, Forgács László, Sartre, Löwenthal, Escarpit, Fox és Sükösd Mihály munkáinak elemzése során – mintegy gondolati kísérletet végezve – a járhatatlan utakat kívánja kizárni, s legalább negatívan meghatározni a járhatókat. Az elemzett művek igen csak heterogén színvonalra miatt azonban következtései nem lehetnek igazán meggyőzőek. Az irodalomelméletnek és az esztétikának mint elméletnek a lehetőségeit és buktatóit csak reprezentatív művek mutathatják föl igazán pregnánsan; másodvonalbeli könyvek elemzése pl. inkább a közművelődés, az esztétikai közgondolkodás szociológiai nézőpontú feltérképezéséhez lehet releváns. A célzott funkciót így valójában csak a Horváth- és a Lukács-tanulmány tölti be, felvilágosítva azokat az irodalomtörténeti és esztétikai tradíciókat, amelyek egy-egy szempontból folytathatóknak látszanak. Végül a kötet kísérletet tesz egy ágazati-esztétikai (az irodalom helye a művészetek között) és egy műfajelméleti (az epika történeti és logikai meghatározása) probléma megoldására.

A problémákat a szerző a nevükön nevezi, nem burkolja őket szükségtelenül a filozófiai zsargon ködfátylába. A terminusok megértnél a hétköznapi nyelv kifejezéseivel és esz-széisztikus-metaforikus megfogalmazásokkal. Olykor talán túlságosan is hajlik szövegének poétikus-retorikus megformálására. Ezzel is magyarázható, hogy számos olvasó az elemzések egy részét

túlságosan is nyersnek érezheti, különösen a Lukács-bírálat némely megfogalmazását.

Szempontrendszere igen sokoldalú – a befogadói esztétikától a szövegközpontú elemzésig sok mindent magába foglal. Poszler saját szempontjai alapján válogat az elemzett szerzők írásából, de nem tesz erőszakot rajtuk: az immanens és a külső kritika mértéktartó egyensúlyát valószínűsíti meg. A Horváth Jánosról szóló tanulmányának elméleti felkészültség adta távolságtartásból és átfogóbb perspektívából adódó kérdésfeltevései úgy nyújtanak nívót az irodalomtörténészeknek, hogy Horváth Jánosról mint irodalomtörténészről kapnak elemzést. A fiatal Lukácsról szóló tanulmány háttérében ott vannak a befogadói esztétika terminusai, a késői Lukács-művek gondolatvilága, de nem olvadnak össze a fiatal Lukácséival. Az egyes nézőpontok és az elemzett szövegek világosan elkülöníthetők egymástól. Különösen találóak az egy-egy irodalmi művet elemző részek. Mutatják, hogy Poszler nem pusztán filozófus, esztéta, hanem értő irodalmár is.

A leendő szintézis – melynek célját, irányát, módszerét a különböző tanulmányokban elszórt megjegyzések alapján kell rekonstruálnunk – két dolgot jelent Poszler számára.

Egyrészt egyetlen, a művészetre és irodalomra vonatkozó, termékenynek bizonyuló kérdésfelvetést sem kíván félresöpörni. Így szintézisében helyet kap a szociológia felé tartó befogadói esztétika, a műfajelmélet, a poétika, az alkotáslélektan, az irodalomtörténet és a filozófiai esztétika. A feladat Poszler számára a korábban jórészt egymástól elszigetelten szereplő, s ezért tarthatatlan szélsőségekhez (szociológia vagy immanens műértelmezés) vezető kérdéshalmaznak és ismeretanyagnak olyan fogalmi hálóját kidolgozni, amelyen belül mindezek már egymáshoz való kapcsolódásukban, nem pedig egymást kizáró kérdésekre adott válaszokként szerepelhetnek. Talán csak a nyelvelméletet kezeli némiképp alárendelt módon, annak ellenére, hogy az irodalmat nyelvi művészetként jellemzi. Emellett lega-

*Gondolat, Budapest 1983.

lább kétféle nyelvelméleti koncepció keveredik nála, s ennek a tisztázatlanságnak megvannak az irodalomelméleti–esztétikai következményei is. Több megjegyzése alapján a klasszikus nyelvelméleti modellek közül annak a vonulatnak a folytatásaként lehet értelmezni felfogását, mely a nyelvi jeleket ideáinknak felelteti meg. Így ír pl.: „Merthogy a nyelvi megjelölés–megragadás – mint minden absztrakció – lényegesen elszegényíti azt a képzet- és képzetvilágot, egyezőval szellemi tartalmat, amelyet jelöl.” (32. o.) Irodalomelméleti következménye ennek pl. a tartalom (amit többek közt gnoszeológiai–posztulatív értéknek nevez) és a forma (a képi–emotív–konstrukciós érték) szétválasztása a forma alárendelésével, vagy a regénynek olyan műfajként való meghatározása, amelyben a jelentéshez–tartalomhoz képest alárendelt jelentőségű a stilizáltság. Holott Poszler fejtegetései sokszor a nyelvnek egy másfajta felfogása felé is meghosszabbíthatók lennének, s ezek számunkra egy sokkal tarthatóbb irodalomelméleti álláspontot is képviselnek. Így pl. az a gondolat, hogy „[...] a tartalom a műalkotásban jön létre [...] a megformálás–megfogalmazás által tisztázódik” (37. o.), meghosszabbítható egy olyan nyelvfelfogáshoz, amely szerint egyrészt a világ milyensége meghatározza nyelvi rendszerben történő leírhatóságát, másrészt a nyelvi rendszer konstituálja számunkra a világ tényeit.

A másik oldala a szintézisnek: a különböző absztrakciós szintek egymásra vonatkoztatása egyszerre induktív és deduktív módszerrel, azaz a szaktudományok egyoldalúan induktív és a teoretikus rendszerek egyoldalúan deduktív módszerének összekötése.

A korábbi filozófiai esztétikákat Poszler zárt, hierarchikus, normatív rendszerekként jellemzi, melyek az egyest, a műalkotást csak a szisztémának, az általános kategóriáknak alárendelten, azok illusztrációjaként kezelik.

A zártság, hierarchikusság, normativitás, az egyesnek az általánosba való olvasztása a szerző szerint összefüggenek egymással. Minél zártabb, rendszerjellegűbb egy filozófiai esztétika, annál inkább hierarchikussá, normatívvá lesz. „Önmagában zárt, logikus szisztéma csak valamilyen pontosan körvonalazott szempont vagy szempontok alapján jöhet létre [...] A szempontok pedig vagy egybeesnek valamely művészet sajátosságaival, és akkor az [...] egy körülbírt létrejövő hierarchia csúcsára kerül. Vagy eleve egyik ágazat jellemzőit absztrahálják ideálisakká.” (275–276. o.) Előfordulhat az is, hogy a művészetnek egy

történetileg megvalósult állapotát, meghatározott korszakát emelik a hierarchia csúcsára.

Ámde, mondja Poszler, mind a hierarchikus, mind pedig a statikus, zárt rendszerként való leírás ellentmond a művészet természetének: az esztétikai szféra *eredendően* plurális. Az esztétika egyik feladata annak vizsgálata volna, hogyan lesz a történelmi–társadalmi komponens a műalkotásban esztétikaivá; egy valóban komplex irodalomtörténet így az esztétikai és szociológiai tényezők összjátékára és egymásban-élésére kellene hogy épüljön. A művészet valóságos történeti fejlődése minden rendszert felbont: „[...] az irodalmi fejlődés nem zárt és nem rendszer. Hanem szüntelenül változó, ezerarcú folyamat.” (80. o.) A logikai és történeti egységében a hangsúly nem a logikaira, hanem a történetire esik. „Nem a logikai absztrakciókat kell történetileg konkretizálni–kontrollálni, hanem a történeti mozzanatokot lehet valamelyest logikailag elrendezni.” (278. o.) A logikai és a történeti folyamatosan kontrollálja, módosítja egymást; a logikai a történetnek az általánosítása. A történetiség lehetővé teszi, hogy új jelenségek is beférjenek az esztétikai rendszerbe, s így a normativitás elkerülhető. Egy rugalmas rendszer ugyanis, Poszler szerint, egy a történeti mozgásra rávetített fogalmi háló lenne, mely a mozgás viszonylag állandó elemeit rögzítendő laza viszonylatrendszerben. De még ez a laza viszonylatrendszer is csak egy pillanatnyi állapot rögzítésére képes, a rögzítés pedig eleve sematizál és leegyszerűsít.

A zárt, logikai szisztémák szükségképpen a szisztéma követelményeinek alárendelten kezelik az egyest. Poszler viszont „alapténynek a műalkotást tekinti, kizár minden magasabb általánosítás alá való egyszerű besorolást, de megtartja a művészet fogalmát mint magasabb absztrakciót” (262. o.). A filozófiai általánosítások és az egyes közé, mondja, közvetítő lépcsőfokokat kell iktatni. Ezáltal a filozófiai általánosítások értelmezhetőek lesznek az egyesre. A közvetítő kategóriákat azonban valószínűleg nem lehet deduktíve levezetni az elvontabb kategóriákból.

A kutatás során az egyes szintek folyamatosan korrigálják egymást. Az absztraktabb szintek igazolásukat csak az esztétikai jelenségek konkrét elemzése során nyerik el, de ugyanakkor elengedhetetlenül szükségesek a konkrétabb vizsgálódásokhoz. A filozófiai általánosítások szempontokat adhatnak az egyes elemzéséhez, segítenek megfogalmazni a konkrétabb szintek kérdéseit és válaszait. A filozófia tágabb mezőbe

helyezi az alsóbb szintek eredményeit, s így képes behatárolni érvényességi körüket. Az irodalom számos szaktudományos definíciója a művészetre általában, s nem az irodalomra konkrétan érvényes; a szaktudomány a saját határain belül, kitekintés, összehasonlító művészetelmélet, ágazati esztétika nélkül nem képes észrevenni saját meghatározásainak elégtelenségét. Filozófiai esztétika nélkül nincsen sem irodalomelmélet, sem irodalomtörténet. Az irodalom, a művészet mibenlétére – tehát a vizsgálendő tárgy kiválasztására – vonatkozó kérdést csak a filozófiai esztétika képes megválaszolni.

Az esztétikai elméleten belül Poszler három absztrakciós szintet különböztet meg: az általános esztétikáét, az ágazati esztétikáét és a műfajelméletét vagy poétikáét. Az esztétikai elmélet rászorul a filozófiára, történetfilozófiára, etikára, amennyiben az esztétikai és műfajelméleti jelenségek történetfilozófiai és etikai törvényekhez igazodnak. Az esztétikai elmélet egyes szintjei különböző távolságról közelítik meg az irodalomtörténetet, ill. az egyes művet.

Az első szint tehát az *általános esztétikáé*. Ennek kategóriái orientatív kategóriák, melyek az esztétikait próbálják elhatárolni a nem-esztétikaitól, s az elhatároltban kutatják a legfőbb összetartó és elválasztó törvényeket. Ilyen kategóriák pl. az egynemű közeg, a meghatározatlan tárgyiasság, a nembeliség és partikularitás.

A második az *ágazati esztétika* szintje. Kategóriái az egyes művészetekre érvényes analitikus kategóriák, melyek elválasztják az egyes művészetekre, ágazatokra jellemzőt a más művészetekre, ágazatokra jellemzőtől. Az ágazati esztétika „egyszerre tételezi a művészetek – az emberi világ tükrözésén, a tükrözés érzéki jellegén és emberközpontúságán, a létrehozott mű fiktivitásán, világszerűségén és mikrokozmikus szerkezetén alapuló – egységét és az egynemű közegek sokféleségén nyugvó különbözőségeket” (257. o.).

Az egyes műhöz legközelebb a *poétika* vagy *műfajelmélet* szintje áll. Kategóriái a művek egy csoportjára érvényes, interpretáló kategóriák, melyek az adott műcsoportra jellemzőt választják el a más műcsoportra jellemzőtől.

A kötet befejező tanulmánya arra tesz kísérletet, hogy – az epika közegében – megteremtse a közvetítéseket a teória és a műelemzés között, s ezáltal igazolásul szolgáljon egy majdnai, a fenti alapokon kifejtendő esztétikai szintézisnek. „Nyújt-e lehetőséget, és ha igen, milyen áttételekkel, „meghosszabbítható kategóriákkal” az epika hegeli–lukácsi elmélete az epikus művek

értelmezéséhez? Műelemzéssé, a műelemzés teoretikus alapjává fordítható a teória vagy sem?” (327. o.) – teszi fel a tanulmány elején a kérdést Poszler, s válasza – a cikk végeredményeként – *igenlő* lesz.

Három kategória szolgál az idevágó elemzés kiindulópontjával: az epikus cselekménysor, a tárgyi totalitás és az objektív előadásmód. Ezek orientatív kategóriák, melyek általánosságban az egész epikára érvényesek, viszont – éppen általánosságuk miatt – az egyes művel szembeállíthatatlanok, segítségükkel az egyes mű egyedisége nem ragadható meg. Ezt teszik lehetővé azután a közvetítő kategóriák.

Poszler szerint az első két kategória a szerkezet, az absztrakciós szint és a nyelvi megvalósulás, a harmadik pedig a feltételezett közönséghez és a kezelt anyaghoz fűződő viszony problémáihoz vezet el.

A tárgyi totalitás igénye meghatározza a cselekménysor megszervezését. Ennek következménye az epikára jellemző késleltető szerkezet, mely lehetővé teszi a tárgyi totalitás kibomlását.

Ehhez kapcsolódva több kérdést tehetünk fel, a kérdésekre adandó válaszok pedig egy-egy lehetséges regénytípológia alapjául szolgálhatnak. Rákerdezhetünk az akadály, a retardáció eredményére, vagyis a hős és a külvilág viszonyára, arra, hogy a hős pszichéjén vagy a külvilágon van-e a hangsúly. Az én és a külvilág viszonyából továbbkérddezhetünk a tipizáltság szintjére, vagyis a hős és a külvilág közötti szintkülönbségre. A hős és a környezet absztrakciós szintje közötti különbségből adódnak a műben keletkező feszültségek irányai, a feszültség csomópontjait pedig a retardáló elemek adják meg. A késleltető szerkezetből fogalmazható meg a cselekményvezetés két lehetősége is: a fabula és a szüzsé.

Az extenzívebb totalitásra való törekvés, a késleltető szerkezet eredményeként az epika a drámánál közelebb kerül a mindennapisághoz, a fikció, az absztrakció szintje benne alacsonyabb. A konfliktusok „nem hordódnak ki”, így nem valósul meg tiszta tragikum vagy komikum; konfliktus, hős, minőség nem haladhatja meg az empirikusan valószínűsíthetőt. A regény szerkezete lazább, a mű végkifejlete felől kevésbé determinált. Nyelve közelebb áll a mindennapi nyelvhez, nem kívánja a hétköznapi nyelv érzéki koncentráltságának lényeges meghaladását. A nyelvi megformáltság kevésbé poétizált: a jelentéstartalom és a nyelv hangzártege között lazább a kapcsolat, a jel, a jelentés és a megidézett tárgyiasság hármából ez utóbbi kettő van a hangsúly.

A harmadik kategória az objektív előadásmód. Az epikai alapszituáció áll a történésből, amelyet elmesélnek, a közönségből, amelynek mesélnek és az elbeszélőből, aki mesél, a kettő között közvetít. Itt felosztási szempont lehet az elbeszélő és a közönség, az elbeszélő és az elbeszélt közötti hierarchia minősége, az elbeszélő tudásának minősége és mértéke, az elbeszélőnek az elbeszéltben elfoglalt helye (vagyis az, hogy része-e az elbeszéltnak vagy kívül áll az eseményeken).

Az elbeszélő pozícióján belül a történéshez, az előadott anyaghoz való viszonyból az időhöz mint az epikus szerkezet legfőbb konstrukciós problémájához jutunk. Az időhöz való viszony változása az epikus szerkezet, a szemléletmód, a műstruktúra minden fundamentális problémájára választ ad. Az ábrázolt időtartam és az ábrázolás időtartama az extenzív és intenzív megragadáshoz vezet, a megjelenített történés történelmi ideje és a történés megjelenítésének történelmi ideje a nézőpont problémájához. Kérdés lehet a tér-idő egység minősége, az idő speciális kezelése mint szemléletmód és konstrukciók elv. Ez utóbbi esetben az eposzok időtlen idejétől a „cselekményregényen” keresztül az idő dekompozíciós elvére válásig vezet a sor.

Poszler – mondhatni programatikus – tanulmányának következtetéseivel és a következtetések módszerével kapcsolatban számos kétely merülhet fel.

A három kiinduló kategória például Hegelnél egy átfogó, metafizikai szerkezetben, ennek megfelelő jelentésárnyalatokkal szerepel. Elsőként ezt a szerkezetet és a jelentések egy részét kellett Poszlernek elhagynia, ill. más filozófiai jelentéssel helyettesítenie. Ezen belül is a három szempontot – az epikus cselekménysort, a tárgyi totalitást és az objektív előadásmódot – lényegében kettőbe sűriti: az elbeszélt történetre és a történetmondás beszédhelyzetére, nézőpontjára. Harmadik kiinduló kategóriájára, mint láttuk, az objektív előadásmód volt; az epikának Poszler által bemutatott fejlődésében azonban az „objektív” jelző csak egy viszonylag rövid periódusra érvényes. A jelzőt viszont Poszler tételeken nem vonja vissza, a kiinduló tételt nem szembeállítja a történeti elemzés tanulságaival.

A regénynek a hétköznapiasághoz való közeli tése is számos kérdést vet fel. Először is, mert a hétköznapiaságot talán túlságosan homogén jelenségként, ill. magatartásmódként kezeli. Az a tény továbbá, hogy rengeteg az olvasói félreolvasás még a Poszler által említetteknél jóval közért-

hetőbb írók műveinek esetében is (tehát pl. Balzacnál és nem Joyce-nál), mindenképpen arra figyelmeztet, hogy a regény „hétköznapiaságát” korántsem hétköznapien egyszerű megérteni, s az sem feltétlenül igaz, hogy a regény nem követeli a hétköznapi nyelvi képességek lényeges meghaladását. Részben, mert egy látszólag hétköznapi nyelvhasználat is megkövetelheti ezt – mintegy önmagára rákérdezve – az olvasótól. Részben, mert nem kell feltétlenül Robbe-Grillet-t emléltünk ahhoz, hogy a nyelv felszíni poétizáltságát is fontosnak tartjuk – elegendő Sterne-re vagy Hoffmannra gondolnunk.

A nyelv stilizáltsága egyébként sem tekinthető azonosnak a felszíni hangzásréteggel. Egy műfajra jellemző lehet pl., hogy kifejezésmódját a metonimikus, a metaforikus vagy a szinekdochés szerkezetek uralják. Az elsőnek az epikát, a másodiknak a lírát, a harmadiknak az értekezést feleltethetjük meg. Így lényeges lehet, ha pl. egy epikus alkotás nyelve a metaforikus felé tart. De nyilvánvalóan a stilizáltsághoz tartoznak a mondatfelépítés, az ismétlődések és fajták stb. is. Nem valószínű az sem, hogy a regény lazább szerkezetére vonatkozó univerzális állítás ebben a formájában tartható. Elegendő itt azt megemléltünk, hogy pl. az *Érzelmek iskolája* olvasása után pl. Balzac némely szövegének szerkesztetlensége zavaróan hathat az olvasóra.

A kiinduló három kategória kettőbe olvasása az egyes művek elemzése szempontjából az eredetinel termékenyebb kiindulópont. A „nézőpont” problémájának viszont a magunk részéről sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanánk. Hiszen a nézőpont (a szerző, a szereplők, az elmondott történet és az olvasó viszonya) határozza meg – végső soron – a történetmondás mikéntjét, választja ki és szervezi meg az ábrázolt tényeket, ad nekik jelentést és értéket. Poszler ezekből a funkciókból döntően csak a ténykiválasztást tárgyalja, s ezáltal – más törekvései ellenére – a tükröző funkció súlya aránytalanul nő. A jelentésadás és értékelés csak az elbeszélésnek objektívra és szubjektívra való felosztásában jelenik meg, s ez utóbbiak nyilván nem fedik le teljesen az előbbieket. Itt említjük meg, hogy Poszler, Bahtyin Dosztojevszkij-könyve néhány – magyarul is megjelent – részlete alapján azonosítja a „monologikus regény” terminust az objektív, a „polifonikus regény” terminust a szubjektív elbeszéléssel. Bahtyin viszont a könyv más részeiben (éppen egy a Poszleréhez hasonló megközelítéssel is vitatkozva) a polifonikus terminust sokkal szűkebb értelemben használja.

Részben nyilván területi okokkal is magyarázható, hogy a szerző több helyen pontatlan vagy túláltalánosít. Így pl. Poszler az objektív elbeszélést a szintézisteremtéssel, a végig állandó, fix nézőponttal és a közönség hiányával jellemzi. Ténylegesen azonban még a klasszikus realista regényeken belül is változik általában a nézőpont, az előadás perspektívája, a szerző résztvevő-értékelő attitűdje, s jórészt bele van komponálva a közönség is (pl. megszólítja az elbeszélőt, közös értékrendre, tapasztalatokra hivatkozik, értelmezi az általa követett elbeszélismódot stb.). Az én-elbeszélés előadói pozícióját Poszler szintén stabilnak és fixáltnak tartja, holott itt az előadó én-viszonya az előadotthoz az előadás során, az előadottak hatására változik. Ezt még tovább bonyolítja, hogy a történet általában az elbeszélő utolsó esemény megtörténte után adatik elő, tehát az előadó által tudott végkimenetel és végső tanulság által meghatározottan, s ez a végkimenetel és az újravégigélés sajátos összjátékát adja.

Mivel Poszler regényelméletének általános ítéleteire számos esetben legalábbis ellenpéldák hozhatók, önkéntelenül adódik a kidolgozandó probléma: az általános ítéletek igazságkritériumainak és az általános kategóriák alkalmazási kritériumainak megadása, funkciójuk kidolgozása.

Ez előlőnösen a filozófiai kategóriák esetében kerül élesen elő. Egy hagyományos filozófiai szerkezet lehetővé teszi bizonyos empirikus tényeknek, szaktudományos eredményeknek, hogy helyet kapjanak benne, értelmezhetőek legyenek az adott szerkezetben. A metafizikai állítások és az empirikus-szaktudományos állítások között nincsen logikai következmény-reláció. Pl. Hegel elemzi esztétikájában a jelölő és a jelölt lehetséges viszonyait, mégpedig a szaktudományos eredmények szerint is helytállóan – olyannyira, hogy sok jelenkori szakkönyv felosztása sem különbözik tőle –, de ezt kizárólag a szimbolikus művészeti formán belül teszi. Kérdés, hogy mi a viszony a Poszler által használt filozófiai-esztétikai és a konkrétabb szaktudományos állítások között.

E kérdés megválaszolásához többek közt tisztázni kellene az „orientatív kategória” terminus jelentését. Ugyanis Poszler az általános esztétikai kategóriákat ugyanúgy orientatívnak nevezi, mint a regényelmélet alapjául szolgáló műfajelméleti kategóriákat, más helyütt viszont a műfajelméleti kategóriák „interpretációs” kategóriákként szerepelnek. Az „orientatív kategória” az első esetben, úgy tűnik, egyszerre jelöl tárgyat és módszert, a

második esetben viszont inkább csak módszert. Poszler továbbá azt mondja, hogy az epika jellemzésének alapjául szolgáló kategóriák lehetőséget adnak többféle tipologizálásra. Ezzel nyilván többet kíván állítani, mint hogy megengednek bizonyos szaktudományos elemzéseket; a további kifejtéssel azonban adós marad.

Poszler egy empiria felé forduló, az empiria érvényes általánosításait tartalmazó, nem normatív, nyitott filozófiát ill. esztétikát szeretne kidolgozni: úgy is fogalmazhatunk, hogy új jelentést kíván adni a „filozófiai esztétika” kifejezésnek. Ugyanakkor olyan hagyományos filozófiai kategóriákat használ, mint nembeliség és partikularitás, s ezeknek nem ad empirikus kritériumokat, nem adja meg azt a módot, ahogyan tényeket rendelkezünk hozzájuk, pl. elválaszthatjuk segítségükkel a művészt a nem-művésztől. A nembeliség pedig „tartalmi” kritériuma a művészségnek, nélküle a megformált csak a kellemes szférájához tartozik. Így kérdés marad, hogy e kategóriák esetében lehetséges-e egyáltalán az empirikus kritériumadás.

A normativitás esetében hasonlóképpen kétélyeink támadhatnak. A „normativitás” kifejezést nem föltétlenül szükséges a Poszler által adott jelentésben használnunk, s így nála is találhatunk olyan szövegrészeket, amelyek egy normatív rendszer létrehozásának irányába mutatnak. (Annak ellenére, hogy ítéletei tényleg rugalmasak, az új jelenségek felé nyitottak. Ezért tudja befogadni és elfogadni a XX. századi epika jelenségeit is, s ezt az elfogadást teoretikusan is megindokolni.) Az érték dilemmáiról szólva a szerző az esztétikai értéket a képi-emotív-konstruktív és a gnoszéológiai-posztulatív érték együtteseként határozza meg. Az első nélkül, mondja, bármennyire jelen van a második, csak tudományos vagy etikai érték jön létre, esztétikai nem. A második nélkül viszont a kellemesbe jutunk. A hamis-káros gnoszéológiai-posztulatív érték megsemmisíti a meglévő képi-emotív-konstruktív értéket (ez a diszharmonia). Így végül a szerző azt a következtetést vonja le, hogy az esztétikai érteken belül a gnoszéológiai-posztulatív érték az elsődleges. Eltekintve attól, hogy az érvényes gnoszéológiai-posztulatív érték is teljesen elveszítheti hitelét egy művészileg érvénytelen alkotásban, problémát okoz, hogy hol húzzuk meg az érvénytelen gnoszéológiai-posztulatív érték határait, milyen széles lehet az érvényes értékek mezeje. Normák nélkül talán nem is lehet esztétikát csinálni.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Diószegi István, *Kiss Endre*, *Nyíri Kristóf*, *Seress L. Attila*, *Neumer Katalin*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1; *Mesterházi Miklós*: Lukács Archivum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rakpart 2; *Pethő Bertalan*: Semmelweis Orvostudományi Egyetem Psichiátriai Klinika, 1083 Budapest, Balassa u. 6; *Pelle József*: Egyetemi Könyvtár, 1053 Budapest, Károlyi M. u. 10; *Heksch Ágnes*: 6720 Szeged, Oskola u. 14; *Kalmár Zsuzsa*: József A. Tudományegyetem Állam és Jogtudományi Kar, 6701 Szeged, Lenin krt. 54; *Kaposi Márton*: Filozófiai Továbbképző Központ, 1064 Budapest, Izabella u. 46; *Adriano Bausole*: Università Cattolica, Largo Gemelli 1, Milano, Olaszország; *Ján Pustay*: Vysoká škola ekonomická, ul. Odbojárov 12, Bratislava, Csehszlovákia

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Иштван Диосеги</i> : Внутренняя проблематика концепции государство-нации, в последнюю треть 19 века и на рубеже столетия	1
<i>Эндре Киш</i> : Главнейшие направления венгерской философии от падения Венгерской освободительной борьбы 1848/49-го года до компромисса 1867-го года	26
<i>Криштоф Ньери</i> : Х. Эренфельс и Восточная Европа	70
<i>Миклош Мештерхази</i> : Ласло Рудаш и дискуссия о Лукаче в двадцатые годы	93
<i>Берталан Петё</i> : Явление „Паулер”	119
<u>Ласло Матраи</u> : Акош Паулер. Введение	148
Схема планированного трактата об Акоша Паулера	168
Библиография работ Ласло Матраи (Йозеф Пелле)	168

ДОКУМЕНТ

<i>Игнац Мартинович</i> : Физиологические замечания о человеке (Введение Агнесы Гекща) . .	175
--	-----

ОБЗОР

<i>Жужа Кальмар</i> : Номера польских философских журналов посвященные Марксу	211
<i>Адриано Баузола</i> : Б. Кроче. Философ, этика и политика	219
<i>Ян Пустай</i> : Воспоминания о Ладиславе Санто	232
<u>Михаил Александрович Лифшиц 1905–1983</u>	237

РЕЦЕНЗИИ

<i>Атила Л. Шереш</i> : Обществовед Маркс (Живой Маркс. Статьи. – М. Макай: К анатомии обратного мира)	239
<i>Мартон Капоши</i> : Марксистская концепция о возможностях общественных наук (Segroni: Logica e società)	245
<i>Каталин Неймер</i> : От сомнений до возможностей (Д. Послер: Литературоведческие очерки)	249

*A Magyar Tudományos Akadémia
IX. Osztályának új folyóirata a*

TÁRSADALOMKUTATÁS

Főszerkesztő: Kulcsár Kálmán

A folyóirat évente négy alkalommal, összesen 480 oldal terjedelemben jelenik meg. A szerkesztő bizottság arra törekszik, hogy a folyóiratban a társadalom folyamatait, aktuális jelenségeit feltáró cikkek, tanulmányok, tehát a társadalomkutatás új eredményei lássanak napvilágot, hozzájárulva a korszerű társadalmi gyakorlat kialakításához.

A *Társadalomkutatás* igyekszik gyorsan reagálni a társadalom életében jelentkező problémákra; interdiszciplináris jellegű, a gazdaság-, valamint az állam- és jogtudományok mellett a szociológia, a politikatudomány, a demográfia, a statisztika és a szervezéstudomány körébe tartozó közleményeket, vitákat, kongresszusi beszámolókat és könyvismertetéseket ad közre.

Évi előfizetési díja 100,— Ft

Egy szám ára 25,— Ft

Előfizethető a Posta Központi Hirlap Irodánál

(Budapest, József nádor tér 1. 1900)

*Példányonként megvásárolható a hirlapboltokban
és az újságpavilonokban.*

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1984. II. 23. — Terjedelem: 22,40 (A/5) ív
85.13000 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

ISTVÁN DIÓSZEGI: Internal Problems of the „State-Nation” Conception in the Last Third of the 19th Century and at the Turn of the Century.....	1
ENDRE KISS: Main Lines in the Hungarian Philosophy from the 1848/49 War of Independence to the Compromise of 1867	26
KRISTÓF NYIRI: Ehrenfels and Eastern Europe	70
MIKLÓS MESTERHÁZI: László Rudas and the Lukács Debate in the Twenties.....	93
BERTALAN PETHŐ: The Pauler-Phenomenon	119
LÁSZLÓ MÁTRAI: Ákos Pauler. Introduction	148
Sketch of a Planned Treatise on Ákos Pauler	168
A Bibliography of László Mátrai's Works (József Pelle).....	168

DOCUMENT

IGNÁC MARTINOVICS: Physiological Observations on Man (With an Introduction of Ágnes Heksch)	175
---	-----

REFLECTION

ZSUZSA KALMÁR: On Some Marx Issues of Polish Philosophical Journals.....	211
ADRIANO BAUSOLA: Benedetto Croce. Philosopher, Ethics and Politics.....	219
JÁN PUSTAY: Remembering Ladislav Szántó	232
Michail Aleksandrovich Lifshits 1905—1983	237

REVIEWS

ATTILA L. SERESS: Marx, the Sociologist (Az élő Marx. Tanulmányok — M. Makai: A visszájára fordult világ anatómiájához)	239
MÁRTON KAPOSÍ: A Marxist Conception on the Possibility of Social Sciences (Cerroni: Logica e società)	245
KATALIN NEUMER: From Doubts to Possibilities (Gy. Poszler: Irodalomelméleti kísérletek)	249

Ára: 54 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNYOLCADIK ÉVFOLYAM

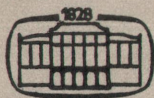
1984/3-4

T O 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYO
AKADÉMIA
FILOZÓFIA
BIZOTTSÁGÁNAI
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A szerkesztő bizottság elnöke: **Mátrai László**

A szerkesztő bizottság tagjai: Almási Miklós, Hermann István, Kiss Artur, Ruzsa Imre,
Szigeti Györgyné, Tőkei Ferenc, Vereczkei Lajos, Vészi Béla

Felelős szerkesztő: Lendvai L. Ferenc

Szerkesztők: Áron László, Fehér M. István, Tengelyi László

1984/3—4

TARTALOM

GÁBOR GYÖRGY: „A kívülállók fölött majd Isten ítélkezik” (A „barbár”-kérdés keresztény filozófiájáról).....	257
REDL KÁROLY: A munka értékelése a virágzó középkorban.....	284
KLIMA GYULA: Aquinói Tamás a szavak jelentéséről.....	298
NYÍRI TAMÁS: A lét sorsa Aquinói Tamástól Heideggerig.....	313
NOVÁK RUDOLF: Megismerés és gondolás kanti megkülönböztetéséről.....	329
LÁNYI GUSZTÁV: A társadalmi önazonosságról: mítosz vagy realitás? (Hölderlin—Kierkegaard—József Attila).....	341
PÓLOS LÁSZLÓ: Korszakváltás vagy folytonosság (Wittgenstein filozófia-oktatói működésének néhány dokumentumáról).....	363
FEHÉR M. ISTVÁN: Lukács és Sartre.....	379
LENDVAI ILDIKÓ: Egy kategória rétegei (Németh László minőség-fogalma az individualizmus és antiindividualizmus vitájában).....	414

DOKUMENTUM

A főnőcai Porphyriosz Bevezetése, avagy Az öt szóról (Geréby György előszavával).....	431
Aquinói Tamás a szépről (Klima Gyula bevezetőjével).....	454
Étienne Tempier párizsi püspök által Elítélt tételek 1277 (Redl Károly bevezetőjével).....	474

TÁJÉKOZÓDÁS

PETER KAMPITS: A „kritikai racionalizmus” mitologikus elemei.....	493
EVANDRO AGAZZI: A tudományos objektivitás egy értelmezése.....	503
KOBAL VLADISZLAV—PERECZ LÁSZLÓ: Tematikus számok a Voproszű Filozsofiában.....	525
Karl Rahner 1904—1984 (Horváth Pál).....	532

SZEMLE

TURGONYI ZOLTÁN: A feudális átalakulás (Poly—Bournazel: La mutation féodale).....	534
LUX ZOLTÁN: Logika és szemiotika Leibniz filozófiájában (Burkhardt: Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz).....	538
SZEGEDI PÉTER: Fogalmak transzformációival a tudományos forradalom felé (Cohen: The Newtonian Revolution).....	540
SIMON ENDRE: Új marxista monográfia Herderről (Rathmann J.: Herder eszméi — A historizmus útján).....	544

Szerkesztőség: 1014 Budapest, Üri u. 53. Telefon: 160-080, 160-160: 138 és 269 mellék
Szerkesztőségi fogadóóra: csütörtök 10—12
Kiadóhivatal: Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21

„A KÍVÜLÁLLÓK FÖLÖTT MAJD ISTEN ÍTÉLKEZIK” (A „barbár”-kérdés keresztény filozófiájáról)

GÁBOR GYÖRGY

„Mindig barbár az is, aki valaki
mást barbárnak nyilvánít.”

(Claude Lévi-Strauss)

A merész összefüggéseket kedvelő teoretikusok széles táborának rendkívüli csemegét jelenthet Montesquieu-nek egy, *A rómaiak nagysága és hanyatlása* c. munkájában olvasható kijelentése. E nevezetes történelmi esszé írója arról beszél, hogy „a keresztények a pogányokat, a pogányok pedig a keresztényeket tették felelőssé a hanyatlásért”. Példaként megemlíti Symmachus prefektusnak 384–385 körül II. Valentinianus császárhoz írott, a Victoria-oltár visszaállításának javaslatát tartalmazó levelét, majd a következőket fűzi hozzá: „Három híres szerző felelt Symmachusnak. Orosius azt igyekezett bebizonyítani történelmi munkájában, hogy mindig is voltak a világon olyan fajta szerencsétlenségek, amilyenekre most a pogányok panaszkodnak. Salvianus is írt egy könyvet, amelyben azt bizonygatja, hogy a pogányok kicsapongásai okozták a barbár-dúlásokat; Szent Ágoston pedig kimutatja, hogy az ég országa egészen más, mint az a földi város, ahol a régi rómaiak bizonyos emberi erényeikért az erényekhez hasonlóan hiú jutalmat nyertek.”¹ De még mielőtt a fölvilágosodás filozófiájában jártasak a fenti sorok mögött valamiféle sajátos aufklérista történetfilozófiai koncepció nyomait vélnék tetten érni, avagy, a fantázia szárnyain továbblibbenve, egyenesen Montesquieu deista világrend-fölfogásának ékes bizonyóságaként könyvelnék el őket, nem árt, ha csöndben és szerényen leszögezzük: ezek a talán kissé nagyvonalú eleganciával odavetett sorok csupán írójuk olvasottságáról, filológiai éleslátásáról árulkodnak, semmi egyébről.

A továbbiakban alkalmasint nem lesz fölösleges történetileg valamelyest pontosítani, jobban megvilágítani a francia fölvilágosodás – patrisztikában amúgy kevésbé járatos – génuszának főnti megállapítását. Az egykor szebb és dicsőbb napokat megélt Imperium Romanum agonizálása a IV–V. század folyamán valóban a barbár törzsek támadásai következtében vált fokozatosan egyre erőteljesebbé. A több

¹ Montesquieu: *A rómaiak nagysága és hanyatlása*, Helikon, Budapest 1975, 181., ill. 182–183. Természetesen a „három híres szerző felelt meg” állítást nem a maga konkrétumában kell értenünk, mint ahogy Symmachus levele is csak egy volt a pogányok korabeli keresztényellenes disputációi, vád-, ill. vitairatai közül. Az viszont történelmi tény, hogy Ambrosius, tizenharmadik levelében, konkrétan száll vitába Symmachus relatójával. (Vö. *A császári Róma*, Budapest 1957, 186–193. és 193–199.) A Montesquieu által említett három mű egyébként: Orosius: *Historiae adversus paganos* (417–418 körül); Salvianus: *De gubernatione Dei* (439–451 között); Augustinus: *De civitate Dei* (413–426 között).

hullámban érkező, állandóan ismétlődő és jelentős katonai eredményeket is egymásra produkáló rohamok komoly politikai zűrzavarokhoz vezettek, amelyeknek egyik jellemző alaphangját azután csakugyan az újraélénkült pogány–keresztény kontroverziák adták meg.²

I

Az ún. mediolanumi edictumot követően a kereszténység szabad utat kapott attól a Constantinustól, aki mint pontifex maximus – kicsinyeskedéssel aligha vádolható módon – utánozhatatlan magabiztossággal tudta összekeverni a szoláris henoteizmust a keresztény vallással.³ Nem használt a keresztény egységnek – s így a pogány–keresztény együttélésnek sem – a régtől bevált fogalmak ismételt bevetése (nyugatról kelet felé a triteizmus, keletről nyugatra a szabellianizmus vádját dörögték újra a keresztény hitvitázók), az arianizmus-vita, a donatisták fanatizmusa, s nem tett jót a pogány–keresztény viszony tisztázásának Julianus „Apostata” rövid, de annál lázasabb restaurációs buzgalma sem. Ekkor már nem volt szimptomatikusnak mondható Dionysius Philocalusnak, a római szenátus első keresztény tagjai egyikének 354-ben kiadott kalendáriuma, melyben még békésen megfér egymás mellett a császárok, konzulok, római prefektusok és római püspökök névsora, a húsvéti táblázat és az asztrológiai tanítás, a római egyházi naptár és a régi római kalendárium a pogány ünnepek kimerítő listájával.⁴ A viták mindjobban kiéleződnek, fölerősödnek, s az időszakos toleranciát az intolerancia bámulatosan sokféle módozata váltja

² E kérdéskör tanulmányozásához lásd E. Demogeot: *De l'unité à la division de l'Empire Romain 395–410. Essai sur le gouvernement imperial*, Paris 1951, és J. Geffcken: *The last days of greco-roman paganism*, Amsterdam–New York–Oxford 1978, különösen 115–280.

³ Rendkívül szimptomatikus, hogy még Eusebius is, aki *Egyháztörténetében* előszeretettel hajt végre kisebb-nagyobb kozmetikai finomításokat Constantinus személyét illetően, egy helyen – tán mert már föl sem tűnik neki – idézi a császárnak Miltiadeshez, Róma püspökéhez írott levelét, amely az alábbiakkal zárul: „Oltalmazzon téged a Nagy Isten istensége.” Ez a Nagy Isten nyugodtan lehetett a keresztény Isten, de lehetett akár a Sol Invictus is. (Eusebius: *Ecclesiasticae historiae*, X. 5 [Migne kiad.]: *Patrologia Graeca* [a továbbiakban: *MPG*] 20, 887. col.) Ugyanakkor az sem véletlen, hogy Eusebius külön is hangsúlyozza: maga a mediolanumi edictum (amely valójában két példányban kiállított rescriptum volt) nem volt nóvum (pl. Galerius 311-ben közzétett egy nagyon hasonló hangnemű és szellemű nyilatkozatot), és nem is csupán a keresztényekre volt tekintettel. (Vö.: i. m. uo.) Fustel de Coulange *Histoire des institutions politiques* c. művében (III. köt., Paris 1924, 60–62.) mindenesetre helyesen jelzi a császári hatalom és az egyház egymásmellettségét akkor, amikor erről az időszakról mint két *civitas*ról beszél: a caesar *civitas*a mellett az Isten *civitas*a áll. Constantinusról, koráról, ill. az őt követő időszakról lásd: A. Piganiol: *L'Empereur Constantin*, Paris 1932; uő.: *L'Empire chrétien (325–395)*, Paris 1947; A. Alföldi: *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948; J. Vogt: *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1949; H. Dörries: *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954; E. Stein: *Histoire du Bas-Empire*, I. köt., Bruxelles 1959.

⁴ Dionysius Philocalus: *Kalendaria antiqua Chronica minora saec. IV–VII, Monumenta Germaniae Historica*, Auct. ant. 9. (kiad. Th. Mommsen) I, 13–196.

föl. Ambrosiusnak még lehetett vitája a császárral néhány felgyújtott zsinagóga ügyében, de már az „ara Victoriae” körüli túlkapások mondhatni csupán kellemes mellékszövegek voltak annak a folyamatnak, amelynek idővel természetes velejárója lehetett (mindenfajta hivatalos tiltások ellenére) egy-egy templom gondos, részletekbe menő elhordása vagy kocsmává való átalakítása.⁵

Az „una vera catholica fides” államvallássá, majd kizárólagos vallássá tételével párhuzamosan jelentek meg olyan munkák, mint például Julius Firmicus Maternus, jól irányzott följelentésnek is beillő, vádirata *De errore profanarum religionum* címmel. Míg Ambrosius, és nyomában Prudentius, inkább csak érvel, addig Firmicus Maternus vagdalkozik; míg Ambrosius belátást kér, Firmicus Maternus kiírtást követel: „Ezeket a szörnyűségeket [a pogány kultuszokról és azok gyakorlóiról van szó] nektek, szent császároknak ki kell irtanotok, el kell pusztítanotok, rendeleteitek legszigorúbb előírásait kell rájuk alkalmaznotok. Ne tűrjétek el, hogy ezek a vészes és esztelen tévedések még tovább szennyezzék a római világot [. . .]”⁶ – dörgi, nem éppen a szeretet belső törvényétől áthatott lélek által vezérelve. Ugyanakkor Ambrosius – miközben kellő határozottsággal utasítja vissza levelében Symmachus beadványának érvelését – nem felejtkezik el a pogány–keresztény együttélés kölcsönös és megoldásra váró nehézségeiről. Azon persze nincs okunk csodálkozni, hogy Milano nagy tekintélyű püspöke a tolerancia–intolerancia kérdésében meglehetősen egyoldalú példatárrel rendelkezik, csakúgy, mint római vitapartnere, Symmachus: „Tűrhető-e, hogy a pogány áldozatot mutasson be keresztény ember jelenlétében? [. . .] Hát nem elég neki a sok közfürdő, a töméntelen csarnok, a rengeteg tér, amely mind tele van istenszobrokkal? Hát még ebben a közös gyülekezésben sem leszünk egyenlő helyzetben?”⁷ Nem oszthatjuk mindezekkel kapcsolatosan Boissier bájosan történetitellen kijelentését, amely a „szemet szemért, fogat fogért” elven alapul: „a keresztények haragja és gyűlölete érthető volt; a pogányság ellenség volt, kérlelhetetlen ellenség, amely immár három évszázad óta akadályozza meg a keresztényeket a nyugodt életformában, állandó rettegésben és gyűlöletben tartva őket [. . .] A keresztények szigorához, keménységéhez maga a pogányság szolgáltatta a példát; igazságosnak tűnik tehát, hogy aki egykor kardot fogott, az most kard által vesszen el.”⁸

A pogány–keresztény összecsapások kiéleződését – értelemszerűen – jelentős mértékben determinálták az egyre fokozódó barbár katonai és politikai sikerek is. A súlyos történelmi tény mindkét oldalról magyarázatot követelt, s ezáltal lett a „barbár”-kérdés közvetlenül is a történetbölcséleti értekezések tárgya. Courcelle

⁵ Vö. Codex Theodosianus XVI, 10, 9, *Theodosiani Libri XVI*. (kiad. Th. Mommsen–P. M. Meyer), I., Berolini 1905, 903.; továbbá Rufinus: *Historia ecclesiastica*, II, 22–27, Migne (kiad.): *Patrologia Latina* (a továbbiakban: *MPL*) 21., 528–536. col.; Socrates: *Historia ecclesiastica*, V. 16–17, *MPG* 67, 603–610. col.; Sozomenos: *Historia ecclesiastica*, VII, 15, *MPG* 67, 1451–1458. col.

⁶ Firmicus Maternus: *De errore profanarum religionum*, XIII., *MPL* 12., 1007. col.

⁷ Ambrosius: *Epist.* XVIII. *A császári Róma*, i. k. 197.

⁸ G. Boissier: *La fin du Paganisme. Études sur les dernières luttes en Occident au IV^e siècle*, I., Paris 1898, 67. és 69.

röviden, de lényegretörően foglalja össze a korszak nagy kérdését; „Az első öt évszázad barbár betörései komoly zavarokat eredményeztek a közvéleményben. Pogányok és keresztények kölcsönösen egymásra háritották a szenvedések miatti felelősséget [. . .] Róma bukása felélesztette a vitát: ki okozta Róma vesztét? A züllött erkölcsű pogányok? Vagy a nemzeti vallást elpusztító keresztények?”⁹

A pogány és a keresztény történetapológia egyaránt felerősödött.¹⁰ A pogányok, a már említett Symmachus szenátor köré tömörülve próbáltak érvelni a kereszténység ellen, s rávilágítani a Birodalom hanyatlásának okaira. Symmachus fenti levelében a római múlt nagyságát, dicsőségét egyértelműen a régi istenek tiszteletének következményeként írja le. Rómát megszemélyesítve, az alábbi szavakat mondhatja el vele: „Ti áldott jó császárok, a haza atyjai, tekintetek tisztos koromat, amelyet jámbor vallásosságomnak köszönhetek! Hadd ápoljam tovább is az ősi szertartásokat, hiszen meg vagyok elégedve velük! Hadd éljek a magam szokásai szerint, hiszen szabad vagyok! Ez a vallás hajtotta az egész világot az én törvényeim alá, ezek a szent szertartások üzték el Hannibált a falaktól, a gallusokat a Capitoliumról. Hát erre a végre maradtam meg, hogy késő öreg koromban megszégyenítsenek? Majd meglátom, milyen új rendszert javasoltok: azonban ilyen öreg korban már késő és szégyenletes átvedleni.”¹¹ Róma – amely „saját sorsát mindig vallásos sorsként szemlélte”¹² – a *pax Romanat* a *pax deorum*tól tette mindig függővé; így éppen a keresztények, akik eltávolodtak az ősi istenektől és akik a rómaiakat is igyekeztek eltéríteni tőlük az okozói a jelen összes szenvedésének, gyötrelmének. „Mily szerencsétlen idők, kegyetlen idők, a megpróbáltatások ideje”¹³ – panaszkodtak a rómaiak erről az időszakról, miközben elégedetlenségük nőttön-nőtt a barbárok

⁹ P. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964, 253.

¹⁰ Ezzel a kérdéskörrel foglalkozik többek között J. Straub: *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, *Historia* I. (1950), 52–81.; uő: *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen zur Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963. Lásd még R. A. Markus: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, 1–71.; I. von Ivánka: *Römische Ideologie in der „Civitas Dei”*, *Augustinus Magister, Congrès international augustinien*, III. köt., Paris 1955, 411–417.

¹¹ *A császári Róma*, i. k. 189. Symmachus levelének erre a részére Ambrosius a következő választ adja: „Róma siralmas könnyekkel panaszkodik és visszaköveteli az ősi vallás szertartásait. Azt mondja, hogy 'ezek a szertartások üzték vissza Hannibált a falaktól, a gallokat a Capitoliumról'. Nos, amikor az ősi vallás hatalmát hirdeti, elárulja erőtlenségét. Hannibál tehát hosszú ideig tiporta lábbal a római vallást, és hiába harcoltak ellene az istenek, mégis a város faláig hatolt előre győzelmesen. Miért túrték az ostromot azok, akikért isteneik fegyverei küzdöttek? Minek is beszéljek a gallokról, akik titokban megrohanták a Capitoliumot, s a gyenge római őrség nem tudta volna feltartóztatni őket, ha egy liba ijedt gágogása el nem árulja az ellenséget? Hát ilyen védői vannak a római templomoknak! Hol volt akkor Jupiter? Vagy talán a liba gágogásában szólalt meg?” (Uo. 193–194.) Talán a fenti idézetből is kitűnik, hogy még e két nagy műveltségű vitázó – helyenként útszéli hangnemben megfogalmazott – érvei és kontra-érvei sem törekedtek olykor többre, mint egyszerű denúciálásra. Ezek után kár lenne firtatni, hogy a kevésbé tudós pogányok, vagy mondjuk Kiriillosz alexandriai pátriárka félanalabéta kopt szerzetesei mit is érthettek argumentáción.

¹² J. Ferguson: *Utopias of the Classical World*, London 1975, 182.

¹³ Augustinus: *Sermo* LXXX., 8, *MPL* 38, 498. col.

támadásai következtében. A keresztény tanításnak „a világban való szétterjedése előtt az emberiség nem szenvedett annyit a bajoktól”¹⁴ – hangoztatták.

A magyarázatot kétfelől próbálták megadni. Egyfelől – mint objektív tényezőt – nyilvánvaló bűnként vetették a keresztények szemére, hogy azok elhagyták a régi isteneket, fölthagytak őseik kultuszával, az istenek szobrait összetörték vagy beolvasztották, hagyták, hogy a templomok oltárai romba dőljenek.¹⁵ „Amikor áldoztunk isteneinknek, Róma szilárdan állt a talpán, de most, hogy száműzték isteneinket, lám mennyi bajtól szenved Róma.”¹⁶ Azok az istenek, akik korábban védtek, őrizték Rómát, most elhagyták a várost, s így annak lakói, védelmüket nélkülözve, szenvedni kénytelenek.¹⁷ Másfelől azonban a Birodalom katonai-igazgatási menetét szubjektív szempontok, a keresztény törvények és mentalitás alapján is megkérdőjelezték. A keresztény tanítás és életvitel szöges ellentétben áll a Birodalom érdekeivel. A „Rosszért rosszal senkinek ne fizessetek” (Róm 12, 17), vagy az „aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is, aki perbe fog, hogy elvegye a ruhádat, annak add oda a köntösödet is, s ha valaki egy mérföldnyire kényszerít, menj vele kétannyira” (Mt 5, 39–42) elvek végzetesek lehetnek a Birodalom vezetésére nézve. A császárság kereszténysége nyugodt lélekkel tűri az ellenség fosztogatásait, anélkül, hogy a háború jogán visszavágnának a provinciák kirablásáért.¹⁸ A IV. század végén–V. század elején keletkezett „Historia Augusta” propagandisztikus célzásai mögött ugyancsak tisztán felismerhető a Symmachus-féle kör pogány történetapológiai eszmerendszere. De a dicső és hősiessé római erények mégis egyre inkább a ködös múltba vesztek: a pogány szenátori ellenzékre támaszkodó Eugenius hiába vonult fel a „legyőzhetetlen Hercules” zászlói alatt, 394-ben a frigidusi csatában súlyos és végzetes vereséget szenvedett Theodosiustól.¹⁹

¹⁴ Augustinus: *Epist. ad Victorianum* CXI., 2, CSEL 34, 644. Vö. P. Courcelle: „Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin”, *Recherches augustinienes*, I. köt. (1958), 149–186.

¹⁵ Vö. Augustinus: *De consensu evangelistarum*, I, 33, 51, MPL 34, 1068. col. A pogány szobrok sorsáról Honorius 408. november 15-én kelt rendelkezése döntött véglegesen, amelyben a császár minden szobrot, oltárt a pogány kultusz részének tekintett, s elrendelte azonnali és végleges eltávolításukat. Vö. Codex Theodosianus XVI, 10, 19, i. k. uo., lásd még Augustinus: *Sermo* LXXXI., 7, MPL 38, 504. col. és uő: *Sermo* CV., 10, 13, i. k. 624. col.

¹⁶ Augustinus: *Sermo* CCXCVI., 6, 7, MPL 38, i. k. 1356. col.

¹⁷ Vö. Augustinus: *Sermo* CCXCVI., 7, 8, i. k. uo.

¹⁸ Marcellinus: *Epist. ad Augustinum* CXXXVI., 2, CSEL 54, 95.

¹⁹ Rendkívül szimpatikus az, ahogy a különböző szerzők, szellemi hovatartozásuktól függetlenül, interpretálják a csata kimenetelét. A pogány – s ezáltal Eugenius ellencsászárral szimpatizáló – Zosimos (akinek egyébként egész művét áthatja az a szemlélet, miszerint a Birodalom hanyatlása a régi vallás feladásának a következménye) már szinte győztesnek látta Eugenius, de egy hadvezéri „rövidzárlat”, no meg a balszerencse okozta a végső vereséget. (Zosimos: *Historia novi* IV., 57–58, *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Lipsiae 1887, 213–215.) Mások – így többek között a keresztény Orosius vagy Socrates – Theodosius győzelmének okát egy hirtelen támadt ellenszélben, azaz „Isten segítségével” vélték tetten érni. Vö. Orosius: *Historiarum* VII., 35, MPL 31, 1152. col.; Socrates: *Historia ecclesiastica*, V., 25, MPG 67, 650–654. col.

A pogány vádakra a kor szinte valamennyi keresztény írója igyekezett válaszolni. Történetileg az üdvtörténet egészébe kellett beleilleszteni, magyarázni és értelmet adni a barbárok – a józan ész segítségével nehezen értelmezhető – pusztításainak, rombolásainak. Hieronymus kérdése nagyon is időszerűvé vált az egész kereszténységre vonatkozóan: „Quid salvum est, si Roma perit?” (Ki üdvözülni, ha Róma elvész?) Ilyen értelemben a kérdés a teodicea problémája felé tolódott el, s ennek értelmében kellett választ találni arra, hogyan illeszthetők be ezek az események a „civitas terrena” és a „civitas Dei” nagy ütközetébe.²⁰

A IV–V. század keresztény szerzői a dilemmát természetesen nem „történetfilozófiai” módon, hanem kizárólagosan történetteológiai értelemben próbálták megoldani.²¹ Amennyiben a világi történelem menete előre meghatározott *ordinatio Dei*, a történelem pedig az üdvtörténet első kinyilatkoztatása és a beteljesülés közötti *interim*,²² annyiban már a barbárokat sem lehet történetteológiaiailag ignorálni, azaz mint eszkatológiai problémával kell velük szembenézni, s valami módon az „idők jeleinek” összefüggésében értelmezni.²³

II

Mindenekelőtt azonban látnunk kell azt a kétségbeesett döbbenetet, amely a barbár támadások idején, Róma és a provinciák elfoglalásakor és kifosztásakor a kereszténység egészét jellemezte.

²⁰ Vö. R. Bultmann: *Histoire et eschatologie*, Paris 1959, 53–54.

²¹ H. I. Marrou „La théologie de l'histoire” c. írásának egy helyén (*Augustinus Magister*, III. köt., i. k. 193.) helyesen mutat rá arra, hogy H. Scholz *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* c. munkájában zsákutcába tévedett akkor, amikor arra tett kísérletet, hogy bebizonyítsa a történetfilozófiai kérdésföltevés releváns meglétét a *De civitate Dei*-ben, amely mű – Scholz szerint – bizonyos „eszmei kategóriákra” épült föl, mint például „emberi nem”, „szabadság” stb., és ezáltal tulajdonképpen nem tett mást, mint anticipálta Hegel történetfilozófiájának rendszerét. (Vö. H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, 135.; 139–140.; 151–152.; 175. stb.) Ezzel szemben K. Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* c. könyvében (Stuttgart 1961, 153.) azt emeli ki, hogy Augustinus műve nem történetfilozófia, hanem dogmatikus írás, s a „világtörténelem nem érdekli őt”. Megítélésem szerint az igazsághoz H. I. Marrou áll a legközelebb, aki a „Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?” (*Studia Patristica*, 2., Berlin 1957, 342–350.) c. tanulmányában – fenntartva a „történelem-teológia” egyedül adekvát fogalmát, s elutasítva egy esetleges harmadik *civitas*nak mint az ember autonóm történelme színterének létezését – a „történelem empirikus tényeiről” (i. m. 348.) mint a valóságos „tertium quid”-ről beszél. Ugyanakkor az „empirikus tények” történeti kritikáját elvárni Augustinustól (ahogy ezt Scholz vagy J. N. Figgis *The Political Aspects of S. Augustine's 'City of God'*, London–New York 1921, c. könyvében tette) legalább akkora képtelenség, mint – ahogy Löwith nem kis malíciával írja – „a mai kor történészétől elvárni az érdeklődést a test feltámadását illetően, amely problémának Augustinus a *De civitate Dei* teljes utolsó könyvét szentelte”. (K. Löwith, i. m. 159.)

²² Vö. i. m. 155.

²³ A korai kereszténység történeti és eszkatológiai szemléletének jó összefoglalását nyújtja R. Bultmann, i. m. 24–63.

Hieronymus nem csekély iróniával állapítja meg, hogy a harcok kimenetele nem éppen azt az ambrosiusi állítást látszik igazolni, miszerint Góg és a gótok azonosak lennének.²⁴ Kissé dagályos stílusában – s némiképp túlcifrázott dikciójával – apokaliptikus pátosszal számol be Róma pusztulásáról – Rómától néhány ezer kilométerre, Betlehemből: „Rettenetes hír érkezett hozzánk Nyugatról. Rómát legyőzték, polgárait arra kényszerítették, hogy életükért váltságdíjat fizessenek. Majd kifosztván valamennyit, újra legyőzték őket. Ezúttal az életük és nem a vagyonuk volt a tét. A hang elfűl a torkomban, könnyek nehezítik szavaimat, ahogy diktálok. Az a város, amely legyőzte a világot, most maga is legyőzetett. Az éhínség még iszonyatosabb, mint a szablya. Nem maradt sok polgár, hogy foglyul ejthessék őket. A nép majd beleőrült az éhínségbe és irtózatossá módon jutott csak élelemhez: egyik a másikat szúrta le, hogy élelemhez jusson. Még az anya sem kímélte mellén a gyermekét. Azon az éjszakán, amikor Moábot elfoglalták, azon az éjszakán leomlottak a város falai. Oh, Istenem, a pogányok léptek az öröködbe! Szent templomaidat meggyalázták, Jeruzsálemet elpusztították, szolgálid testét prédául vetették az égi madaraknak, híveid húsát a föld vadjainak. Jeruzsálem körül ontották vérüket, mint a vizet, és nem akadt senki, hogy eltemesse őket.”²⁵

Pelagius, Demetriadésznek írott levelében, már valóban a szemtanú hitelességével – s Hieronymushoz képest sokkal tárgyilagosabban – számol be a római eseményekről: „Róma, a világ úrnője rémületében remegett a gótok fűlsüketítő trombitáitól és csatakiáltásaitól. Hol voltak a nemesek? Hol voltak az elmúlt rangok és méltóságok? Rettentő félelmükben egy emberként rettegtek valamennyien. Minden családnak kijutott a szörnyű fájdalomkból és a vad rettegés összekevert minket. Szolgák és nemesek egyek voltak, a halál képe megjelent mindenki előtt.”²⁶

Ambrosius – bátorságát elveszítve – az inváziókban a világ végének előjelét látja: „Senki jobban nem tanúskodhat a mennyei szavak mellett (Lk 21, 9–11), mint mi, akik a csaták és a csaták zaja által tanúi lettünk a világ végének. A hunok rávetették magukat az alánokra, az alánok a gótokra, a gótok a thaifalokra és a szarmatákra; a gótok visszaszorítatván hazájukba, visszaszorítottak minket Illyricumba. És ennek nincs még vége!”²⁷ Ambrosius – aki egyébként a római hegemonia kérdését illetően

²⁴ Vö. Hieronymus: *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim X.*, MPL 23, 950. col. és *Commentarium in Ezechielem prophetam XI.*, 405–406, MPL 25, 326–327. col. Lásd ugyanerről még Augustinus: *De civitate Dei XX.*, 11, 12, MPL 41, 676–677. col. Ambrosius egyébként Ezékiel próféciái nyomán (Ez 38–39) biztosnak érezte a gótok ellen készülő Gratianus győzelmét. A gót veszélyben ugyanis az arianus Valens császár büntetését látta, s úgy érezte, hogy a nyugati sereg le fogja győzni az ellenséget. (Vö. Ambrosius: *De fide ad Gratianum Augustum*, II., 16, MPL 16, 612. col.) Gógnak és a gótoknak ez az azonosítása egyébként megtalálható Socratesnél is. (Vö. Socrates: *Historia ecclesiastica*, VII., 43, i. k. 831–834. col.)

²⁵ Hieronymus: *Epistula CXXVII.*, 12., CSEL 56, 154.

²⁶ Pelagius: *Epist. ad Demetriadem* 30., MPL 33, 1120. col.

²⁷ Ambrosius: *Expositio evangelii secundum Lucan*, X., 10, CSEL 32, 458.

egyre közelebb került a hivatalos retorika álláspontjához²⁸ – a barbárokat emberiségüktől megfosztott ellenségekként kezeli,²⁹ akik foglyaikat meggyalázzák, beszennyezik.³⁰ A keresztények feladata ebben az új helyzetben csak az lehet, hogy önfeláldozó módon, ha kell, életük árán védelmezzék rombadőléstől fenyegetett hazájukat.³¹ Az egyik legmagasabb és legkiválóbb erény a katonai bátorság, amely megvédi a hazát a barbár inváziótól.³² Ambrosius ez utóbbi gondolata még akkor sem nevezhető a kereszténységen belül tipikusnak, ha a III. század katonamártírjainak gyakorlata bizonyos esetekben némi precedenst teremtett. Hiszen gondoljunk csak a Sulpicius Severus által leírtakra, a barbárok ellen készülő Julianus katonai parancsát megtagadó Szent Mártonra, aki a császár szemébe mondja, hogy ő nem a császár katonája, hanem „én Krisztus katonája vagyok, nekem nem szabad harcolnom [. . .] Ha azt gondold, hogy a gyávaság az indító oka kéresemnek, és nem a hitem, akkor holnap fegyvertelenül állok a csatásor elé és az Úr Jézus nevében, a kereszt jelével, a pajzs és sisak nélkül, bátran fogok az ellenség sorai közé behatolni.”³³ Vagy ne felejtszünk el Nolai Paulinusról sem, aki híres levelében üdvözli Victriciust abból az alkalmából, hogy felcserélte a gyilkos fegyvereket a béke fegyverére.³⁴

Az örök tudósember portréjához nyújt szép adalékot *Rufinus*, aki a nyugati gótok elől a szicíliai Messanába menekülve, keserűen mentegetőzik az Örigenész-fordításának lelassulása miatt. Ugyanis – mint írja – „az idők rendkívül zavarosak! Lehetséges lenne vajon írásra gondolni akkor, amikor a városok és a falvak körül pusztulást lehet csak látni, akkor, amikor menekülni kell a tengeren keresztül, s a száműzetés helye sem nyújt teljes védelmet a veszedelmektől?”³⁵

Említhetnénk még – Rufinus ellenpéldájaként, de az előbbi csokor betetőzéseként – az észak-afrikai *Victornak*, Vita püspökének az afrikai tartomány üldöztetéséről írt munkáját, amelyben – nem maradva hűtlen Lactantiusnak, egykori földijének szelleméhez – rendkívüli módon naturalista leírását kapjuk a vandálok okozta borzalmaknak. Victor túlsorduló rosszkedéllyel időzik el a kínzások és fölkoncolások aprólékos bemutatásánál, még a vonagló testek látványát is megénekelve.³⁶

Nagyjából vele egy időben működött a galliai származású költő, Averna későbbi püspöke, *Sidonius Apollinaris*. Az eszméiben hol pogány, hol keresztény, hol mérsékelten indifferens tollforgató szélsőséges barbár-gyűlöletének kifejezésére a

²⁸ Vö. Ambrosius: *Explanatio Psalmi XLV.*, 21., CSEL 64, 343. Ehhez lásd P. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1964, 24.

²⁹ Ambrosius: *De officiis*, II., 15, 71., MPL 16, 121–122. col.

³⁰ Uo. II., 28, 136, 139–140. col. és III., 13, 84, 169. col.

³¹ Uo. III., 3, 23, 151. col.

³² Uo. I., 27, 129, 61. col.

³³ Sulpicius Severus: „Szent Márton élete”, 5.; in: Szunyogh X. Ferenc: *Az első remetéik és szerzetesek világából*, II., Budapest 1944, 16–17.

³⁴ Nolai Paulinus: *Epist. ad Victricium XVIII.*, CSEL 29, 134.

³⁵ *Prologus Rufini interpretis ad Ursaciam*. MPG 12, 583. col.

³⁶ Az említett mű: Victor Vitensis: *Historia persecutionis Africanae provinciae*, CSEL 7.

klasszikus poétika szinte teljes kelléktárát mozgósítja, de jambikus lejtésű soraiból csupán a legolcsóbb dehonesztálásra futja. A barbárok „zilált, vad tömegét” önfeledt közvetlenséggel „kócos tökfek”-ként emlegeti, akik „ocsmány hagymaszagú büzt okádnak”, s mint a „gigászok, annyit zabálnak”.³⁷

Az előbbiektől meglehetősen eltérő feleletet kísérelt adni *Augustinus* és *Orosius*, akik a barbárokat a gondviselés rendjében helyezték el, és üdvtörténetileg az *ordinatio Dei* menetében próbálták interpretálni a történeti eseményeket. Augustinus egyik kedvelt ószövegségi idézete: „vesszővel büntetem vétküket, és ostorral minden bűnüket, de kegyelmem nem vonom meg tőle, s nem tagadom meg tőle hűségemet”. (Zsolt 89, 33–34)³⁸

Augustinus ugyan maga is nagy fájdalommal számolt be a római eseményekről: „Borzasztó dolgok jutottak tudomásunkra: csatavesztés, gyújtogatások, rablások, gyilkosságok, emberek megkínzása. Igaz mindez. Sok hírt hallottunk, s minden a szívünkbe markolt, gyakran könnyeztünk, s vigasztalást alig leltünk.”³⁹ Ámde kétségtelenül igazat kell adnunk Fergusonnak, amikor a következőket mondja: „a rómaiak irányában Augustinus kellemes kétértelműséggel viseltetett. Szembeszállt az erkölcselkekkel és modern Babilonként írta le sokszor a várost; Romulus és Remus vitája két bűnös közötti vita volt. De a Római Birodalom az isteni gondviselés alatt fejlődött ki, hogy a világ gonoszsága fölött ellenőrzést gyakoroljon [. . .]”⁴⁰ Ferguson állításának nem mond ellent – sőt azt meg is erősíti – Augustinus 105. prédikációjának ironiája, amely ironia azok ellen irányult, akik hittek Róma különleges szerepében, egyfajta szentségében.⁴¹ Hieronymus füstölgésével szemben („meghódították a Várost, amely meghódította a világot”⁴²). Augustinusnak „Róma története nem több, mint az üdvtörténet egy fázisa”.⁴³ Mandouze jól látja meg, hogy az elkerülhetetlen corollarium: „ha a világ Rómával együtt üdvözülni, akkor a barbárokkal is együtt fog üdvözülni”.⁴⁴ Azaz: Róma egyetlen kiváltsága, hogy módjában áll megsemmisíteni azokat az isteneket, akikkel egykor betöltötte az univerzumot, továbbá – és ezzel együtt – Róma hivatott megtéríteni a barbárokat. Augustinus éppen emiatt tesz félreérthetetlen és világos disztinkciót Radagaisus és Alaric között. Az előbbi pogány volt, s így 405-ös veresége hozzájárult a politeizmus vereségéhez. Az utóbbi bár eretnek, de keresztény: az ő 410-es győzelme már a „keresztény idők” fensőbbiségét

³⁷ Sidonius Apollinaris: *Carmen XII*, MPL 58, 723. col.

³⁸ Augustinus idézi – többek között – a *De civitate Dei*nek azon a helyén (I., 7., MPL 41, 20. col.), ahol éppen azt vizsgálja, hogy mi az oka és szerepe az isteni büntetésnek, s az evilági „rossz” hogyan illeszkedik bele a gondviselés rendjébe.

³⁹ Augustinus: *De urbis excidio*, II., 3., MPL 40, 718. col.

⁴⁰ J. Ferguson: *Utopias of the Classical World*, i. k. 185.

⁴¹ Vö. Augustinus: *Sermo CX.*, 7–10., MPL 38, 623–625. col.

⁴² Hieronymus: *Epist. ad Principiam virginem*, CXXVII., 12., CSEL 56, 154.

⁴³ A. Mandouze: *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grace*, Paris 1968, 325. Mandouze a lábjegyzetben rögtön hozzá is teszi: „nem több, de nem is kevesebb”.

⁴⁴ Uo.

hirdette.⁴⁵ Tehát Augustinus a két gót föllépését a gondviselés rendjén keresztül küldetésnek, a világ további alakulása számára nélkülözhetetlennek tekintette.

A *De civitate Dei* nagy történeti apológiájával a pogány vádakra kívánt megfelelő választ adni Hippo püspöke. Ahogy a *Retractationes*-ben írja: „Akkor, amikor Rómát a gótok Alaric király vezetése alatt megtámadták, és szörnyű pusztítást vittek végbe, mindenféle hamis istenek imádói, akiket mi csak egyszerűen pogányoknak nevezünk, kísérletet tettek arra, hogy mindezt a keresztény vallásra kenjék, maró és keserű blaszfémiákat engedtek meg maguknak az igaz Isten ellen. Ez felgyújtotta buzgóságomat Isten iránt, s elkezdtem írni *Az Isten államát*, amit válasznak szántam hamis tévelygéseikre.”⁴⁶ Augustinus – óriási antik anyagot is fölhasználva – állítja, hogy a történeti bajok oka nem a kereszténység megjelenésében és hatásában keresendő, hanem a pogány erkölcsvilágban. A *De civitate Dei*-ben Sallustius történeti beszámolóira hivatkozva bizonyítja be, hogy a rómaiak már jóval a kereszténység megjelenése előtt is erkölcstelen, kicsapongó életet éltek, s erről tanúskodnak saját íróik is.⁴⁷ A mű egy másik helyén kimutatja, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket a pogányok bűnként vetnek a kereszténység szemére (pl.: „Aki megüti a jobb arcodat, annak tartsd oda a másikat is” – Mt 5, 39), azt állítván, hogy ezek a szociális létezéssel összeegyeztethetetlen tulajdonságok, a katonai gyakorlattól való félreállást jelentik, azaz egyfajta társadalmi felelőtlenséget – mindezeknek jó része már a rómaiak erkölcstárában is fontos erényekként jelentek meg. Erről tanúskodik például Cicero, amikor azt mondja, hogy semmit nem felejt el, csak a rosszat, vagy amikor ugyanő a könyörületességről mint kiváló erényről beszél.⁴⁸

Augustinusnak egyszerre kétfelé kellett érvelnie. Rendkívül jellemző Hészükhiossal, Salonae püspökével történt levélváltása. A súlyos történeti események – no meg egy 418 júliusában bekövetkezett napfogyatkozás és az azt követő szárazság – a derék fráter számára nem volt más, mint a világ végének biztos égi jele, s ebben a vonatkozásban kéri ki neves címzettjének tanácsát: mi ilyenkor a teendő, hogyan viszonyuljon a továbbiakban nyájához?⁴⁹ Augustinus válaszával hamar lehűtötte a buzgó atyafit. Alaptalannak minősítette dalmáciai kollégájának állításait, s bár maga is meg volt győződve arról, hogy az Úr eljövedele napról napra közeledik, ő mégsem tartozik azok közé, akik kiszámolják és pontosan tudni vélik, mennyi időnek kell még

⁴⁵ Vö. Augustinus: *De civitate Dei*, V, 23., i. k. 169. col. és *Sermo CV.*, 10, 13., *MPL* 38, 624. col.

⁴⁶ Augustinus: *Retractationes*, II., 43., *MPL* 32, 647–648. col.

⁴⁷ Augustinus: *De civitate Dei*, II., 18., i. k. 62–63. col.

⁴⁸ Uo. IX., 5., 260–261. col. Augustinus etikai nézetei – bár alapvetően szembenállnak akár a sztoikus, akár az epikureus etikával (vö. J. Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg 1909, 58–69.), sok vonatkozásukban (hatások, források, újraértelmezések stb.) mégsem függetleníthetők teljesen a görög–római etikai tradíciótól. Erre vonatkozóan lásd H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958.; Ch. Boyer: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris 1920.; M. F. Sciacca: *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain–Paris 1956.

⁴⁹ Hészükhiosz: *Epist. ad Augustinum*, CXCVIII., 5., *CSEL* 57, 239.

eltelnie addig.⁵⁰ A barbár harcok előtt is számtalan háború volt már, s ki bizonyítja be, hogy ezek a mostaniak lesznek a végsők. Maguk a keresztények is hitték volna már jóval korábban a küszbönálló világvégét.⁵¹ S bár a barbárok egy jelentős része már megtért, nem elhanyagolható azok száma sem, akik még nem ismerik az evangéliumot.⁵²

A barbárok megtérítését illetően a vélemények amúgy is igencsak széles skálán mozogtak. Egyesek szerint az eleve romlott és gonosz barbárokat nem is lehet megtéríteni. Az ilyen szélsőséges nézetekkel szemben nemcsak Augustinus képviselte a mérsékelt, toleránsabb álláspontot. Már a IV. század sikeres missziói is alaposan megkérdőjelezték a barbárok vadságáról és embertelenségéről keringő legendákat. Rendkívül jelentős adalék mindehhez a 381-es Konstantinápolyi II. Egyetemes Zsinat negyedik kánonja, amely felhívja a figyelmet arra, hogy Istennek a barbárok között levő egyházát az atyák tradíciójának megfelelően kell irányítani.⁵³

A kereszténység – egészében véve – egyre értetlenebbül állt a világi események láttán: „miért Isten szolgáit kaszabolták le a barbárok, miért őket hurcolták el fogságba?”⁵⁴ Az Írás azt ígéri, hogy ha tíz igaz van, Isten nem fogja elpusztítani a várost. (Gen 18, 33) „De ne lenne Rómában ötven igaz? Annyi hívő között, annyi szerzetes között, annyi önmegtartóztató között, Isten annyi szolgája között? Ne lehetne találni ötven igazat, sem negyvenet, sem harmincat, sem húszat, sem tízet? [...] Sokat elhurcoltak rabságba, sokat legyilkoltak, sokan különféle kínzásoktól szenvednek.”⁵⁵ Ugyanakkor „miért terjed ki az isteni könyörületesség az istentelenekre és a hálátlanokra?”⁵⁶ Róma pusztulása botrány, érthetetlen, megválaszolhatatlan esemény. „Péter teste Rómában nyugszik, Pál teste Rómában nyugszik, Lőrinc teste Rómában nyugszik; sok más szent teste Rómában nyugszik: és Róma szerencsétlen és Róma elpusztult, Rómát feldúlták, megtiporták, felgyújtották.”⁵⁷

Augustinus már a *De civitate Dei* első lapjain – a legkülönbébb példák segítségével – igyekszik bizonyítani az egyetemes gondviselés rendjének meglétét és üdvözítő hatását.⁵⁸ Amikor például beszámol arról, hogy a barbárok elől a templomokba

⁵⁰ Vö. Augustinus: *Epist. ad Hesychium*, CXCIX., 8, 22., CSEL 57, 262–263.

⁵¹ Vö. uo. 10, 35., 274.

⁵² Vö. uo. 12, 46., 284.

⁵³ „Ecclesias autem Dei quae sunt in barbaricis gentibus confirmatae regere atque administrare oportet secundum consuetudinem quam a patribus obtinuisse dignoscitur.” In: *Sancrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, III. (J. D. Mansi), Paris 1901, 573.

⁵⁴ Augustinus: *Epist. ad Victorianum*, CXI., 3., CSEL 34, 645.

⁵⁵ Augustinus: *De Urbis excidio*, II., 2., MPL 40, 718. col., lásd még *De civitate Dei*, I., 10–12., MPL 41, 23–27. col.

⁵⁶ Augustinus, uo. I., 8, 1., 20. col.

⁵⁷ Augustinus: *Sermo CCXCVI.*, 5, 6., MPL 38, 1355. col.

⁵⁸ Mindaz, amit a *De civitate Dei* első három könyvében tárgyal Augustinus, sok vonatkozásában már megtalálható a 410-es évek prédikációiban és levelezésében. Courcelle helyesen állapítja meg, hogy az első három könyv tulajdonképpen rendszerezése a már korábban meglévő gondolatoknak. Vö. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, i. k. 70.

menekülőket Alaric gótjai megkímélték, félreérthetetlenül szögezi le, hogy ez lényegében nem is a gótok kegyelme, hanem Isten kegyelme, aki képes volt arra, hogy megszelídítse a természetükből eredően vad és kegyetlen gótokat.⁵⁹ Istennek ez a kegyelmi aktuusa a barbárok megtérítését segítette elő.

Augustinus szükségszerűnek tartja, hogy ebben a helyzetben a pogányok károlják az Istent, de a jók, az igazak hitükben megerősödnek és dicsérik az Urat, aki ostromozza őket, s erősíti valamennyit a hitében. „Így az Isten könyörületessége védelmezi az igazakat, akik arra méltók, de haragjával sújtja az igaztalanokat, akik csupán csak a büntetését érdemlik.”⁶⁰ S bár az igazak közül sokan tudtak megszökni, sokan találtak biztos menedékhelyet, mégis sokakat közülük, mint Ábelt, Zakariást, az apostolokat és magát Jézus Krisztust, lemészároltak.⁶¹

Hippo szigorú püspöke rafinált módon megcsavart logikával bizonyítja be egyesek igazságtalan és értelmetlen halálának üdvtörténeti pozitívumait: többen így jutottak hozzá a mártírság érdeméhez⁶²; a földi javak elvesztéséért bőven kap kárpótlást az igaz hívő az el nem múló javakból⁶³; az éhezés által sokan tanulták meg a böjtölést és az aszkézis nehéz gyakorlatát⁶⁴ stb.; és egyáltalán, mi ez a sok gyötrelme a pokolbeli kínszenvedésekhez képest?⁶⁵ Ha pedig úgyis meg kell halni valamilyen módon, jobb egy halálnemtől szenvedve meghalni, mint „mindegyiktől retteggve élni”.⁶⁶ Egy igazi keresztényt soha nem lehet fogságba hurcolni, hiszen ő saját lakhelyén sem érzi otthon magát: igazi hazája ugyanis nem ideleln, hanem odafönn van.⁶⁷ Külön szerencse és az isteni gondviselés bölcs előrelátása, hogy a foglyok között keresztények is vannak, ők nyújthatnak ugyanis a nehéz körülmények között igazi vigaszt társaik földi szenvedéseire.⁶⁸

A „doctor gratiae” tehát az emberi történelem menetét az isteni gondviselés szükségszerű rendjeként írta le, s így mindaz, ami benne *sub specie aeternitatis* történik, *par excellence* jó. A történelem idejét nem lehet bűnösnek nyilvánítani, hiszen mindez a teremtés részét képezi; az igazi bűnös a bukott ember.⁶⁹ A háborúk lényegét és okát az

⁵⁹ Augustinus: *De civitate Dei*, I., 7., i. k. 19–20. col. Látható, hogy Augustinus nem egészen azt állítja, amit L. Schmidt *Die Ostgermanen* (München 1934, 452.) c. művében hatalmas buzgalommal igyekszik az augustinusi interpretációból kiolvasni, hogy ti. Alaric „a legszimpatikusabb és legdinamikusabb fajtából való germán hős”. Schmidt megállapítása, ha nem is a patológia-történethez, de valami egészen máshoz igen jó és kifejező adalék lehetett.

⁶⁰ Augustinus: *De civitate Dei*, I., 8., i. k. 20–21. col. Vö. *Epist.*, CXI, 2, *CSEL* 34, 644. és *Sermo LXXXI.*, 2 és 7, *MPL* 38, 503–504. col.

⁶¹ Vö. *De urbis excidio*, II., 2., *MPL* 40, 718. col. és *De civitate Dei*, II., 2., i. k. 48–49. col.

⁶² Vö. *De urbis excidio*, II., 2., i. k. uo. és *De civitate Dei*, I., 10., i. k. 23–25. col.

⁶³ Vö. *De civitate Dei*, uo.

⁶⁴ Vö. uo.

⁶⁵ Augustinus: *De urbis excidio*, IV., 4., i. k. 719. col.

⁶⁶ Augustinus: *De civitate ei*, I., 11., i. k. 25–26. col. és *De urbis excidio*, VI, 6., i. k. 721. col.

⁶⁷ Vö. *De civitate Dei*, I., 15., i. k. 30. col.

⁶⁸ Vö. *De urbis excidio*, II., 2., i. k. 718. col.

⁶⁹ Vö. Augustinus: *Sermo LXXX.*, 8., *MPL* 38, 498. col.

emberi sóvárgásban, az ember bensőjében dúló háborúban kell keresni, a test és a lélek küzdelmében.⁷⁰ Így tehát nem a kereszténység a bajok, pusztulások és pusztítások okozója, hiszen már a bibliai időkben is előfordultak szenvedések, éhínségek, háborúk, s magát Rómát is már a pogányság idejében két alkalommal pusztította tűzvész: előbb a gallok, majd Nero császársága idején.⁷¹ A barbárok Isten gondviselésének eszközei: szerepük, feladatuk a pogány világ végleges felszámolása, az istentelenek megbüntetése, a keresztény hit állhatatosságának, szilárdságának próbára tétele⁷², ugyanakkor az egyház számára a pogányság megtérítése – s ezáltal a kereszténység továbbterjesztése, kiszélesítése – új és fontos feladat.⁷³

Szinte törvényszerűen következett az augustinusi attitűdből az, hogy érdeklődésének homlokterébe ebben az időszakban praktikus, egyházszervezői kérdések és feladatok kerültek, írásainak jelentős részét ekkoriban konkrét pasztorális tanácsok, útmutatások alkotják. Possidius, Augustinus életrajzírója külön is kiemeli, hogy ebben a „kegyetlen helyzetben”, a „kínzások és gyilkosságok” idején, amikor az egyházon belül sokan kényszerültek menekülni, sokan nyomorogtak, koldultak, sokakat megöltek vagy rabszolgává tettek, Augustinus szilárdan megőrizte hitét és biztos kézzel irányította és szervezte a rendkívül bonyolulttá, nehézkessé és szinte már áttekinthetetlenné váló egyházi életet.⁷⁴ Courcelle egyenesen sztoikusnak nevezi Augustinusnak a korabeli eseményekkel szemben tanúsított magatartását, utalva a *De civitate Dei* egy megállapítására, amely tökéletesen összecseng egy, az *Enneades*-ben megtalálható plótinuszi gondolattal: „Amikor Róma elpusztult, a város kövei és fái dőltek össze, nem úgy, mint fennállásakor, amikor nem a falak, hanem az erkölcsi tartás és az erkölcsök nemessége semmisült meg.”⁷⁵ Augustinusnak ekkoriban datálódott levelei és prédikációi – alkotójuknak nem egy kérdésben megnyilvánuló rendkívüli rigorozitása ellenére – szokatlanul mértéktartóak és differenciáltak voltak. Az egyház funkcionálására, a papság működésére vonatkozó elképzelései és instrukciói nem a barbárság ellen fogalmazódtak meg, nem is egyszerűen egy defenzívába való kényszerítettség modelljét jelentették, hanem inkább az új helyzethez való alkalmazkodás – sok esetben kompromisszumoktól sem mentes – módját.⁷⁶ „Lehet, hogy nem

⁷⁰ Vö. Augustinus: *Sermo XXV.*, 4., uo. 168–169. col. Augustinus a profán történelem igazságos háborúinak jogos okát az elszenvedett jogtalanságban jelöli meg. Ebben a szellemben hivatkozik rá többször is Grotius *A háború és a béke jogáról* (II. köt., Budapest 1960, 8–10.) írott munkájában.

⁷¹ Augustinus: *Sermo CCXCVI.*, 6, 7., *MPL* 38, 1356. col.

⁷² Nem véletlen, hogy Augustinus egyik kedvelt bibliai alakja Jób, akire ilyen értelemben hivatkozik pl. a *De urbis excidió*-ban. (IV., 4., *MPL* 40, 719. col.)

⁷³ Vö. *De civitate Dei*, XIX., 7., i. k. 634. col.

⁷⁴ Possidius: *Vita Sancti Aurelii Augustini*, 28., *MPL* 32, 58. col.

⁷⁵ *De civitate Dei*, II., 2., i. k. 48–49. col. Vö. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, i. k. 77. Az eredeti plótinuszi sort lásd *Enneades*, I., 4, 7., *Plotini Enneades*, Parisiis 1855, 21.

⁷⁶ Vö. *Epist. ad Honoratum CCXXVIII.*, 1., *CSEL* 57, 484–496. (a barbárok elől menekülő világi hívőkhöz hasonlóan a papságnak joga van-e elmenekülni a helyéről); *De civitate Dei*, I., 12., i. k. 26. col. (veszélyben van-e a feltámadást illetően a temetetlenül maradt hívők teste); uo. I., 18., 31–32. col. (elvesztik-e tisztaságukat a barbár fogságban megbecstelenített asszonyok) stb. A sajátos afrikai mindennapi

ez a város vége, de egy nap a városnak vége lesz”⁷⁷ – írja Augustinus, ezzel is kiemelve, hogy számára nem igazából Róma – és tágabban a világi birodalmak – nagysága és mulandósága a fontos és kérdéses („az igazságosság, ha megszűnik, a birodalmak óriási rablóbandákká lesznek”⁷⁸ – írja), hanem az eszkatologikus jövőbeli kiteljesedés.⁷⁹

Kétségtelenül újszerű az a barbár-kép, amely a hispániai származású Orosius történeti munkájából bontakozik ki. A 417–418 körül keletkezett *Historiae adversus paganos* – amelyet nagy valószínűség szerint Augustinus tanácsára és buzdítására készített el – a szerző rendkívüli differenciáltságáról, mértéktartásáról, toleranciájáról, és nem utolsósorban figyelemre méltó történelmi érzékről tanúskodik. Orosius – Augustinushoz hasonlóan – művét válasznak szánja a kereszténységre zúdult pogány vádakra. A barbár inváziókat nem tekinti valamiféle rendkívüli balsorsnak. Történelmi példákra hivatkozva – Nagy Sándort említi, aki a Kelet ellenségeként tűnt föl, valamint a rómaiakat, akik hajdanában éppúgy hódítókként érkeztek és győzték le az ottlakó népeket⁸⁰ – állítja, hogy a világ a kereszténység előtt jóval többet szenvedett a különböző háborúktól, mint a jelenben, s így teljesen értelmetlen lenne a kereszténységet a bajok okozójának tekinteni. Külön súlyt helyez a rómaiak és a barbárok összehasonlítására. Kimondja, hogy a rómaiak semmivel sem voltak toleránsabbak, mint a gótok;⁸¹ a vandálok kétéves hispániai erőszakoskodásai össze sem hasonlíthatók azzal, amit Hispániának a rómaiak kétszáz esztendő uralma alatt kellett elszenvednie.⁸² A rómaiak csak saját magukat tehetik felelőssé a történetek miatt:

állapotokhoz és viszonyokhoz lásd A. G. Hamman: *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Paris 1979.

⁷⁷ Augustinus: *Sermo LXXXI.*, 9., MPL 38, 505. col.

⁷⁸ *De civitate Dei*, IV., 4., i. k. 115. col.

⁷⁹ Ebben a vonatkozásban – úgy tűnik – kezd konszenzus kialakulni az augustinusi szakirodalomban. E. Hoffmann, aki szeretné Augustinust mintegy Platónba csomagolni, úgy véli, hogy a „civitas terrena” és a „civitas divina” abszolút oppozícióban állnak egymással. (Vö. E. Hoffmann: „Platonism in Augustine’s Philosophy of History”, *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (szerk. R. Klibansky–H. J. Paton), New York–Evanston–London, 173.) Ugyanakkor már C. Dawson megfogalmazta azt, hogy a merev dualitást tételező elképzelésekkel szemben, a két állam, a *civitas terrena* és a *civitas coelestis* éppen az üdvrendre vonatkozóan rendelkeznek bizonyos egymásra irányultsággal. (Vö. C. Dawson: „Gestaltungskräfte der Weltgeschichte”, *Studien zur Soziologie, Theologie und Philosophie der Geschichte*, Wien 1959, 351–352., 357–358.) A „civitas permixta” marrou-i interpretációja (lásd H. I. Marrou: *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?*, i. k. 342–350.) is az utóbbi elképzelést erősíti. Ugyanakkor nyilvánvaló képtelenség lenne a *civitas coelestis* a *civitas terrena* utópiájaként értelmezni, mint ahogy ezt már néhányan megpróbálták. K. Löwith sommás, elutasító véleményével szemben („Az Isten állama nem eszmény, amely majd megvalósul a történelem folyamán”, vö. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, i. k. 153.) pontosabbnak érezzük Ferguson álláspontját, amely erősen összecseng Dawson és Marrou teóriájával: „Isten államának víziójában jelenik meg Augustinus ideális állama és nem látható intézményekben. De ez az állam nincs elválasztva a földi étlettől.” (Ferguson: *Utopias of the Classical World*, i. k. 185.)

⁸⁰ Vö. Orosius: *Historiarum III.*, 20, 11., MPL 31, 840. col.

⁸¹ Uo. V., 1, 13., 919–920. col.

⁸² Uo. VII., 41, 2., 1167. col.

erkölcsaik katonai erejüket gyengítették meg, istentelen szokásaik közömbössé tették őket.⁸³

A jelen történelmét az üdvtörténet keretébe helyezve, Orosius Isten büntetésének tekinti a gótok invázióját. A gótok az ariánus Valens császárt győzték le, azt, aki a szerzetesek üldözője volt, s aki katonai szolgálatra akarta kényszeríteni őket.⁸⁴ Csakis Isten gondviselő erejének tudható be, hogy Alaric nem rombolta le Rómát, megkímélte a keresztény templomokba menekülőket (már az sem véletlen, hogy a pogányok a keresztény templomokba menekültek és ott védelmet is találtak), és – ahogy a lakosok is mondják – a nem is olyan régi fosztogatásokat ma már mindössze néhány kiégett rom jelzi csupán.⁸⁵ S noha a barbárok valóban kegyetlen ellenségei voltak a Római Birodalomnak, mégis – a bölcs isteni gondviselés következtében – hódításaik során kerültek kapcsolatba a keresztény világgal, s lettek keresztények.⁸⁶ A vandálok például „letették a kardot, visszamentek az eke mellé és a rómaiakat barátaiknak és szövetségeseiknek tekintették”.⁸⁷

Orosius szerint tehát a barbárok képesek bűneiket megbánni, képesek a javulás útjára térni, azaz – Ambrosiussal, Prudentiussal és, mint láttuk, sokan másokkal ellentétben – nem tartja őket eredendően, természetüktől fogva romlottaknak, erkölcsteleneknek, kegyetleneknek.⁸⁸ Orosiusnál a barbárság nem a civilizáció-kívülséget jelenti⁸⁹, hanem a hiten-kívülséget: a gótok, akiktől a fél világ rettegett, most a rómaiakkal szövetséget kötöttek, de mindez nem a rómaiak katonai és politikai sikereinek tudható be, hanem a keresztény hitnek, amely megteremtette a szolidáris köteleket a rómaiak és a barbárok között.⁹⁰ Így váltja föl Orosiusnál a római hegemoniát a keresztény hegemonia, s a történelmi perspektívtalanságot az üdvtörténeti távlat. De egyúttal a szociális problémák is – amelyekre minden esetben rendkívüli érzékenységgel reagál – ebben a keretben nyerhetnek csak igazi megoldást. Mindenesetre fölöttébb jellemző az a helyzet, amelyről Orosius, s később – mint majd látni fogjuk, szinte ugyanezekkel a szavakkal – Salvianus is tudósít: „a rómaiak közül sokan lesznek inkább a barbárok között szegények, de szabadok, mint a rómaiak között a legkülönbélebb adófizetésekkel agyonterheltek”.⁹¹ Orosius tehát a „barbár”-

⁸³ Vö. uo. IV., 21., 912–913. col.

⁸⁴ Uo. VII., 33., 1144–1148. col.

⁸⁵ Uo. VII., 40., 1165. col.

⁸⁶ Uo. VII., 32., 1143. col. A 400-as évek legelején maga Hieronymus is elcsodálkozik a barbárok megtérítésének gyors ütemén és előrehaladásán. Vö. Hieronymus: *Epistola CVII.*, 2. (ad Lactam), *MPL* 22, 870. col.

⁸⁷ Orosius, i. m. VII., 41., 1167. col.

⁸⁸ Uo. VII., 40., 1166. col.

⁸⁹ Labriolle hívja fel a figyelmet arra, hogy Orosius mennyire szerette a rómaiakat, mennyire kötődött a római civilizációhoz, s az elsők közé tartozott, akik a Birodalom egységes megjelöléseként használták a „Romania” kifejezést. (Vö. P. Labriolle: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924, 586.)

⁹⁰ Orosius, i. m. I., 16., 728. col.

⁹¹ Uo. VII., 41., 1167. col.

eseményt tágabb keretbe helyezi, amelyben már a szociális problémafölvetés is relevanciával bír.

Lényegében ugyanezen a gondolati úton halad tovább a kor – szempontunkból talán legeredetibb – gondolkodója, Salvianus, aki meglepően radikális megoldási kísérletével talán egy új fejezet kezdetét jelentette az európai gondolkodás történetében.

III

Elöljáróban célszerűnek látszik a magyar olvasóközönség előtt kevésbé ismert Salvianus életrajzi adatait röviden összefoglalnunk.⁹² 395–400 között született Augusta Treverorumban (ma Trier), vagy Colonia Agrippinában (ma Köln). Tanulmányairól úgyszólván semmit sem tudunk, s rendkívül csekély kapaszkodót jelenthet az, amit Gennadius *De viris illustribus* c. munkájában róla ilyen vonatkozásban olvashatunk: „humana et divina literature instructus”.⁹³ Életrajzának fontosabb eseményei közül tudunk nősüléséről, arról, hogy házasságából egy leánygyermek, Auspiciola született,⁹⁴ s hogy nem sokkal leánya születése után (a kor sok aszkétájához hasonlóan) feleségével, Palladiával csak testvéri viszonyt tartott fenn.⁹⁵ Feleségétől és gyermekétől elválván kissé terjengőse sikeredett levelet írt apósának és anyósának, hogy a számukra érthetetlen aszkézisre, a boldognak induló házasság fölrúgására magyarázatot adjon. A retorikai fogásokban nem éppen szűkölködő levélben – még Liviust is idézve – kéri a címzetteket, fogadják el döntését, mert hiszen „Isten felé, ha az egész bünt nem is, de annak egy részét így lerovom”.⁹⁶ 425-ben belép a lerinumi kolostorba, amelyet tizenöt évvel korábban Honoratus érsek alapított, s ahonnan a galliai egyház számos későbbi püspöke került ki.⁹⁷ 439–440 körül elhagyta a kolostort és ettől kezdve Massiliában (a mai Marseille-ben) presbiterként tevékenykedett

⁹² Salvianus életéről részletesebben lásd W. Zschimmer: *Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-lateinischen Literatur des 5. Jahrhunderts*, Halle 1875; A. Haemmerle: *Studia Salviana*, Landshut 1893; F. Cayré: *Patrologie et histoire de la théologie*, II. köt., Paris–Tournai–Roma 1947, 154–156.; B. Altaner–A. Stuiber: *Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 456–457.; *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX. köt., Freiburg 1964. (A. Mayer-Pfannholz szócikke) stb. Végezetül hadd hívjuk föl az olvasó figyelmét arra, hogy a *Világosság* 1983/3-as számában Dér Katalin („A római színház és a korai kereszténység” c. tanulmányában) említést tesz Salvianusról is.

⁹³ Gennadius: *De viris illustribus*, 67., MPL 58, 1099. col.

⁹⁴ Vö. Salvianus: *Epistola IV.*, CSEL 8, 205.

⁹⁵ Cassianus: *Collationes*, 8–9., MPL 49, 736. col.

⁹⁶ Salvianus: *Epistola IV.*, 14., i. k. 208.

⁹⁷ A 410-ben alapított Lerinum csak egy volt a galliai szerzetesség kolostorainak egész sorából, amelyek közül jelentősége miatt a lerinumi mellett kiemelkedik még a 360 körül Szent Márton által alapított Marmouties és a 415 körüli Johannes–Cassianus-féle massiliai kolostor. Egyébként, a lerinumi kolostorral kapcsolatosan valóban nem túlzás „lerini teológiai iskoláról” beszélni, ahogy azt Cayré is teszi. (Vö. F. Cayré: *Patrologie et histoire de la théologie*, II. köt., i. k. 157–170.)

egészen haláláig, kb. 480-ig; mint Gennadius írja: „vivit usque hodie in senectute bona”.⁹⁸

Gennadius egyébként Salvianus kilenc művéről számol be, amelyekből mindössze az *Ad ecclesiam libri IV* (Gennadiusnál: *Adversus avaritiam*), a *De gubernatione Dei libri VIII* és kilenc neki tulajdonított levél maradt fenn. Az *Ad ecclesiam* c. művét 435–439 között, tehát még leriniumi évei alatt írta meg, míg a *De gubernatione Dei* c., nyolc könyvből álló, befejezetlenül maradt munkáját 439–451 között.⁹⁹

A továbbiakban ez utóbbi mű kerül vizsgálódásunk centrumába, az a munka, amely Augustinus és Orosius fent tárgyalt műveihez hasonlóan nagyszabású történetapológia, a keresztény történelemszemlélet kiteljesítése és alkalmazása.¹⁰⁰ Mindenfajta pogány – és részben keresztény – vádakkal ellentétben a profán történelem, a világ menete itt nem fatalisztikus, végzetserű szukcesszivitás, nem is a véletlenek esetleges egymásutánja, hanem mindez az isteni gondviselésre, mint legvégső princípiumra, okra és célra visszavezetett és vonatkoztatott, végső értelmét az üdvtörténet eszkatologikus kiteljesedésében megkapó eseménysor.

A *De gubernatione Dei* első két könyve lényegében azok ellen fogalmazódott meg, akik „azt állítják, hogy Isten nem törődik az emberek dolgaival, azokat elhanyagolja”.¹⁰¹ Salvianus Püthagoraszra, Platónra, Ciceróra és a sztoikusokra hivatkozva jelzi,

⁹⁸ Gennadius: *De viris illustribus*, 67., i. k. 1099. col. Minden bizonnyal hamis az utókornak az az állítása, amely szerint Salvianus püspökségig vitte volna. A tévedés forrása Gennadius említett művének néhány pontatlan kiadása lehetett. A hibásan megjelent szöveg: „Scripsit... homilias episcopus factus”, holott helyesen „episcopus factas”. Az utókor azért nevezte „magister episcoporum”-nak, mert – a hagyomány szerint – kitűnő homiliáit püspökök mondták el.

⁹⁹ Salvianus műveinek datálása nem csekély fejtörést okoz a filológusoknak. Az egészen biztos támpontok a következők: az *Ad ecclesiam*ot (Gennadius *Adversus avaritiam*nak nevezi) Salvianus a *De gubernatione Dei*ben idézi (IV., 1. l., CSEL 8, 63.); a *De gubernatione Dei*ben említi Treverorum négy egymást követő kifosztását, amelynek dátumai: 407, 413, 420, 428. (Vö. F. Lot–C. Pfister–F. L. Ganshof: *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, Paris 1940, 48.) Beszámol Karthagónak a vandálok által történt elfoglalásáról (vö. *De gubernatione Dei*, VI., 12, 69., i. k. 144.), amely 439-ben történt meg. (Vö. Ch. Courtois: *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955.) A szakirodalomban egyedül U. Moricca tekinti a *De gubernatione Dei*t 461-nél későbbi írásnak (vö. U. Moricca: Salviano e la data del „De gubernatione Dei”, *Rivista di filologia classica*, 46 (1918), 241–255.) Salvianus leveleinek kronológiájához lásd A. Haemmerle: *Studia Salviana*, i. k. 16.

¹⁰⁰ A *De gubernatione Dei*vel kapcsolatosan Stein teljes joggal jegyzi meg, hogy e mű Sidonius Apollinaris írásai mellett az V. század eseményeinek legjobb forrása. Vö. E. Stein: *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I. köt., Wien 1928, 548.

¹⁰¹ Salvianus: *De gubernatione Dei*, I., 1, 1., i. k. 3. Az természetesen nem véletlen, hogy Salvianus – Augustinushoz és Orosiushoz hasonlóan – az isteni gondviselés általános kérdéseire keres mindenekelőtt választ. Azaz: ismét csak azt szögezhetjük le, hogy a „történetfilozófiával” szemben itt is a „történetteológia” kifejezésnek van relevanciája. Salvianus megítélésében – sok esetben – éppen az okozta a zavarokat, hogy a szerzők nem kis része – elfelejtkezvén a fentiekről – a *De gubernatione Dei*t önálló, autentikus történeti munkaként kezdte vizsgálni. Például Courcelle alaposan melléfog akkor, amikor Salvianust azzal gyanúsítja, hogy „nyilván fiatal korában germán hatáson esett át”, s most művével „támogatni akarja a germán politikát”. (Vö. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, i. k. 155.) Courcelle baklövése iskolapéldája lehetne annak a hibának, amikor olyasmit kérnek számon egy szerzőtől, amiről a

hogy még a pogányok, az „igaz vallást nem ismerők” is az ellenkezőjét állították, s bölcsletükkel azt igyekeztek bizonyítani, hogy Isten, mint „legfőbb irányító” létezik és tevékenykedik.¹⁰²

Salvianus fokozatokban fejti ki argumentumait. „Isten már itt a földön mindent célszerűen irányít; valljuk túlvilági ítéletét, de állítjuk, hogy a földön is mindig ítélkezik.”¹⁰³ Elutasítja azoknak az álláspontját is, akik úgy vélekedtek, hogy Isten, „miután megteremtette a mindenséget, megszüntette a földi létről való gondoskodását”.¹⁰⁴ Bibliai példákon keresztül próbálja bizonyítani az ellenkezőjét, hogy azután eljusson végkövetkeztetéséig: „esztelenség úgy vélni, hogy az isteni jóság megvonná a világtól a gondviselését. Ha pedig nem vonja meg a gondviselését, akkor kormányoz. Ha pedig kormányoz, éppen mivel kormányoz, ítél is, mert hisz kormányozni ítélés nélkül képtelenség.”¹⁰⁵ Istennek az evilágra vonatkozó működését Salvianus a „jelenlét”, „kormányzás” és „ítélkezés” hármasságában írja le.¹⁰⁶ Kormányzása és ítélkezése eleve föltételezi jelenlétét. Mint kormányzója a világnak, „irányítja a jelent és a jövőt”; „mint bíró hozza az ítéleteket, bünteti a bűnöst, s jutalmazza az ártatlanokat”.¹⁰⁷

Salvianus tehát a profán történelmet az üdvtörténeti keretben helyezte el, s így, ilyen értelemben adott választ a kor olyan égető kérdéseire, amelyekre mások a történelmi események alakulását elemezve éppen az egyetemes üdvözítőt zárójelbe téve kíséreltek meg feleletet adni. A fő vádpontok a következők voltak: „ha minden, ami a világon van, az isteni kormányzás és gondviselés szerint történik, akkor miképp lehetséges, hogy a barbárok sorsa jobb, mint a miénk?”¹⁰⁸ „Ha Isten valóban kormányozza az emberi ügyeket, miért teszi lehetővé, hogy minden nemzetnél gyengébbek és

mű maga nem is beszél. Kétségtelenül érdekes és fontos lenne tudni, hogy az ifjú Salvianust milyen hatások érték; az viszont egészen bizonyos, hogy a *De gubernatione Dei*-ben ő sem támogatni, sem támadni nem akarta a germán politikát. Egyszerűen azért, mert műve egészen másról szól. Courcelle inszinuáló megállapítása érthetetlennek és indokolatlannak tűnik, de ha egy pillantást vetünk a fenti idézet tágabb kontextusára, rögtön világossá válik, merről is fúj valójában a szél: „Nyugtalanító látni egy rómain a Provence-ban, amint épp egy panegyricust szentel a barbároknak, mialatt a gótok Arles falait dőngetik.” (I. m. uo.)

¹⁰² Salvianus: *De gubernatione Dei*, I., 1, 4., i. k. 4. Az Isten mint „gubernator” (világkormányzó) kifejezés megtalálható Augustinusnál is. (Vö. *De civitate Dei*, XV., 27, 3., i. k. 475. col.) Augustinus hatásáról lásd: U. Moricca: *Storia della letteratura latina cristiana*, III. köt., Torino 1932, 450.

¹⁰³ Salvianus: *De gubernatione Dei*, I., 4, 18., i. k. 11.

¹⁰⁴ Uo. I., 4, 20., 12.

¹⁰⁵ Uo. I., 5, 26., 13. Bár nem követtük végig részletesen Salvianus gondolatmenetét, nem árt, ha leszögezzük: Salvianus nem ismeri az ismeretelméleti levezetéseket, a logikai argumentációt. Nem Istent, annak gondviselő hatalmát akarta bizonyítani, hiszen mindez számára evidencia volt. Történetapológiájában annak a kérdésnek a megválaszolására vállalkozott csupán, hogy hogyan következik az egyetemes isteni gondviselésből, az isteni üdvrend egészéből maga a profán történelem.

¹⁰⁶ Vö. uo., II., 1, 2., 30.

¹⁰⁷ Uo. I., 12, 60., 29.

¹⁰⁸ Uo. III., 1, 2., 41–42.

nyomorultabbak legyünk, hogy az ellenség uralkodjon felettünk, s hogy a barbárok legyőzzenek bennünket?”¹⁰⁹ Salvianus válasza olyannyira új és radikális volt, hogy születése pillanatától kezdve érvek és ellenérvek keresztültüzébe került, s nemegyszer – mint majd látni fogjuk – még napjainkban is szélsőséges indulatokat volt képes kiváltani. Egyelőre még függőben hagyja azt a kérdést, hogy a barbároknál jobb, morálisabb, erkölcsösebb életet élnek-e a rómaiak.¹¹⁰ De az isteni gondviselés egyértelmű meglétére és hatására utal az a tény, hogy a rómaiak – akik, mint írja, „ezt a sok bajt mind megérdemelték”¹¹¹ – temérdek veszedelem és szerencsétlenség kínjaitól szenvednek. A jelen történelem eseményeit az isteni büntetés eszközének kell tekinteni, s éppen az isteni büntetés igazolja Isten örökös jelenlétét és gondviselő akaratát.

A *De gubernatione Dei* lapjain részletes leírásokat kapunk a római civilizáció hanyatlásának okairól és módjairól. A szociális kérdések iránti erős érdeklődése és fogékonysága egy egész sor súlyos társadalmi probléma meglátását és helyes megragadását tette lehetővé Salvianus számára.¹¹² Nem esett az általánosságban való moralizálás hibájába, hanem ellenkezőleg: minden elkövetett etikai vétség vizsgálatánál igyekezett annak szociális okait, összetevőit is fölfedni, s ezáltal számára valamennyi immoralitás csak relációban létezett, s csak különböző viszonylatban vált értelmezhetővé. „A szükség kényszeríti rá a szolgát a lopásra, hiszen bérüket a szokásnak megfelelően és nem a méltányosság szerint kapják; így tehát a szolgák lopással szerzik meg mindazt, amit uraiktól nem kapnak meg. Helyzetük a bűn súlyát enyhíti, mert hiszen menthető az a tolvaj, akit a helyzete kényszerít rá a bűnözésre.”¹¹³ Ez pedig – ahogy írja – tökéletes összhangban van a Szentírás tanításával, ahol ez áll: „A tolvajt, aki lop, mert hajtja az éhség, és jól akar lakni, nem veti meg senki.” (Péld 6, 30)

Hasonló szemlélettel közelítette meg a bagaudák mozgalmát is, amelyet – elszigeteltsége ellenére – tipikus jelenségnek tartott.¹¹⁴ Keresztény és pogány szerzők egész sora, így – többek között – Orosius, Prosper Aquitanus vagy Zosimos egyaránt

¹⁰⁹ Uo. IV., 12, 54., 84. Az itt idézett ellenvetések rendkívül hasonlóak azokhoz, amelyeket Augustinusnál, Orosiusnál vagy Prudentiusnál olvashatunk. Ezekből a sztereotíp, állandóan visszatérő és ismétlődő ellenvetésekből arra következtethetünk, hogy mindezek egy – ma ismeretlen – vitázó mű (vagy művek) bizonyos téziseinek citátumai. Augustinus közlése nyomán tudunk például egy műről, amely a *De civitate Dei* első három könyvével szállt vitába. (Vö. *De civitate Dei*, V., 26, 75., i. k. 174. col.) Bizonyos adatokat a fentiekkel kapcsolatosan lásd H. I. Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, i. k. és A. Momigliano (szerk.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.

¹¹⁰ „Hogy vajon a barbároknál jobbakké lennénk-e, arra a későbbiekben még visszatérünk.” Salvianus: *De gubernatione Dei*, IV., 12, 57., 85.

¹¹¹ Uo. IV., 12, 54., 84.

¹¹² A szociális állapotok salvianusi ábrázolása elsőrendű forrás a kolónia-rendszer megértéséhez. Vö. M. Rostovtzeff: *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, II. köt., Leipzig 1931, 209.; 229., 236., 373.

¹¹³ Salvianus: *De gubernatione Dei*, IV., 3, 14., 68.

¹¹⁴ A bagaudákról lásd F. Lot–C. Pfister–F. L. Ganshof: *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, i. k. 61. és F. Lot: *La Gaule*, Paris 1947, 530.

értetlenül szemlélték eme „vészes és zavaros” eseményeket, s valamennyien büszke elégtétellel nyugtázták a katonáskodáshoz nemigen értő lázadó tömegek megfékezését és megleckéztetését.¹¹⁵ Salvianus nem elégedett meg a tények puszta leírásával, s az egész bagauda-jelenséget tágabb összefüggéseiben vizsgálta. A szegény tömegek „rá vannak kényszerítve arra, hogy bagaudákká legyenek”¹¹⁶, egyszerűen azért, mert „az adók terhe a szegényeket gyötri [...] A gazdagok adómentesek lettek, a szegények adója megnőtt [...] s míg ők a legcsekélyebb adókötelezettségtől is megszabadultak, és így tovább gazdagodtak, addig ezek a rájuk mért terhek súlya alatt elnyomórodtak.”¹¹⁷ „Azokról a bagaudákról beszélek, akik elvesztvén a római szabadság jogát, elvesztették a római név tisztességét is, mivel a rettenetes és vérszomjas hatóságok teljesen kiforgatták, megnyomorították és tönkretették őket [...] Mi kényszerítettük bűnre azokat, akiket most lázadóknak nevezünk [...] Így lettek ezek a garázdálkodó hatóságoktól meggyötört emberek barbárok, mert lehetetlenné tették számukra, hogy rómaiak lehessenek [...] Az ellenséghez menekülnek, hogy elkerüljék a sok erőszakoskodást, amelyek az adóbehajtások velejárói [...] Mindenki terhét nem viseli mindenki”, s ahelyett, hogy „a terhek közösek lennének”, éppen azok mentesek a terhektől, „akik mindenkit köteleznek a terhek viselésére”, s miután „a frankok nem ismerik ezt a bűnt, a hunok előtt ismeretlen az ilyen aljasság, s nem található meg mindez a vandáloknál, sem a gótoknál [...] így tehát az ott élő rómaiak közösen óhajtják, hogy soha ne kelljen római fennhatóság alá kerülniük.”¹¹⁸

A fenti gondolatmenetben – szokatlanul éles társadalmi felhangja ellenére – nem igazán az adóellenesség az újszerű, hiszen ennek megvolt a maga tradíciója az egyházatyák munkásságában Lactantiustól Tours-i Szent Gergelyig.¹¹⁹ Az igazi nóvum a gondolatsor végén bukkan elő. Az isteni gondviselés igazolásának egyik –

¹¹⁵ Orosius például így ír: „Galliában a bagaudáknak nevezett parasztok seregei pusztító zavargásokat okoztak [...] Maximianus e tapasztalatlan falusi emberek kusza tömegét katonai tudásával legyűrte.” Orosius: *Historiarum VII.*, 25, 2., i. k. 1124. col.

¹¹⁶ Salvianus: *De gubernatione Dei*, V., 6, 26., 110.

¹¹⁷ Uo. IV., 6, 30–31., 74.

¹¹⁸ Uo. V., 6–7–8, 36., 109–113.

¹¹⁹ Vö. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, i. k. 147. Maga Salvianus az adózás kérdéséről – bár némileg más összefüggésben – hosszasan értekezik már az *Ad ecclesiam* c. munkájában. Itt Salvianus, anticipálva a *De gubernatione Dei* idevonatkozó részeit, „egyfajta adókommunizmus [Pflichtkommunismus] bevezetésével kora szörnyű nyomorára kereste a megoldást”. (B. Altaner–A. Stuiber: *Patrologie*, i. k. 457.) A világi szociális igazságtalanságokkal szembeállítja a *vita perfectat*, a szerzetesi vagyonszétosztás modelljét. A mű több helyen éles felháborodással ostromozza a korabeli arisztokrácia szociális lelkiismeretlenségeit. (Vö. *Ad ecclesiam* I., 1., 1., 224.; I., 4., 20., 230; II., 14, 69., 266.) A kolostorban viszont „a hívők nagy száma egy szív és egy lélek és senki sem mondja magáénak azt, amije volt.” (Vö. I., 1, 5., 226.) S ha figyelembe vesszük azt, hogy Cassianus nagyon hasonlóan fogalmaz szerzetesi szabályzatában (*De institutis coenobiorum* VII., 24.; IV., 3., ELTE, Budapest 1980, 131., ill. 41.), igazat adhatunk Brucknak, aki a vallási és szociális okokat is szem előtt tartó elemzésében mindezt a kor utópikus vízióinak megvalósítására tett kísérleteként értelmezi. (Vö. E. F. Bruck: *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956, 105–117.

talán legdöntőbb – módja, hogy Salvianus a rómaiak büntetésének jogosságát és transzcendens módját igyekszik hangsúlyozni és annak valóságos funkcionálását az egyes történelmi eseményeken, mint meghatározott példák, konkrétan is bemutatni. Ámde rendszere logikájából következően magyarázata csak akkor lesz helytálló, ha a barbárokat mindezen hibáktól, bűnöktől mentesekként ábrázolja. Mindazonáltal persze azt sem tagadhatjuk, hogy a görög–római kultúrkörön belül már igen hosszú ideje létezett az a szemlélet, amely a barbár világot, az idegen világot idealizálta, s azt, összehasonlítva a sajáttal, bölcsnek és erkölcsösnek látta. Elég, ha csak Julius Caesarnak a gallokra, vagy Tacitusnak a germánokra vonatkozó följegyzéseire és leírásaira gondolunk. Salvianus merészsége – és jelentősége –, hogy egy meglehetősen súlyos történelmi helyzetben, a barbár világ és a Római Birodalom összezsapásának kiélezett pillanatában, a Birodalmon belüli izzó barbár-gyűlölet időszakában vág bele kockázatos témájába. Hogy Salvianus maga mennyire tisztában volt állításainak merészségével és paradox voltával, azt jól bizonyítja néhány közbevetett megjegyzése: „Tudom, sokak számára elviselhetetlen az az állítás, hogy romlottabbak vagyunk a barbároknál.”¹²⁰ „Te, aki olvasója vagy e soroknak, tán bosszankodsz állításaimon, de véleményedtől egyáltalán nem félek.”¹²¹ „Gyanítom, hogy sokakat sért mindaz, amit elmondtam.”¹²² „Mivel egyesek elviselhetetlennek tartják azt az állítást, hogy a barbároknál rosszabbak, vagy legfeljebb alig jobbak vagyunk, meg kell vizsgálnunk, milyen vonatkozásban és mely barbároknál lennénk jobbak. Hiszen minden barbár nép két csoportra osztható fel: eretnekekre és pogányokra. Ami az isteni törvényt illeti, ezeknél jobbak vagyunk, nem is tagadom. De életmódunkat és cselekedeteinket illetően feltétlenül rosszabbak vagyunk náluk.”¹²³

A szakirodalom egy része teljesen értetlenül szemléli a *De gubernatione Dei* idevonatkozó fejtegetéseit. Latouche például „Róma-ellenes pamflet”-nek tekinti a művet, „anti-római parainézis”-nek.¹²⁴ Lot egyenesen „arcátlan hazugságnak” véli a rómaiak és a barbárok ellentétének állítását.¹²⁵ Courcelle pedig „zavartalan cinizmus”-sal vádolja Salvianust, aki, mondja egyebek között, „igencsak örül annak, hogy a vandálok elfoglalták Karthágót, ezt a gazdag és intellektuális várost”, és boldog, amikor látja, hogy „a római civilizáció visszaszorítódik arra a földre, ahonnan eredt”.¹²⁶ Tőlük gyökeresen eltérő álláspontot képvisel például Bardy, aki ekképpen fogalmaz: a mű „fordulópont az apologetika történetében [. . .] Megőrizve a római civilizáció iránti szeretetét és bizalmát, hangsúlyozza, hogy a hódítóktól jótettek is várhatók.”¹²⁷ Igazat adhatunk Lebeau-nak, aki az összes hibás megközelítés mögött „extra-teológiai” szempontok inadekvát létét fedezi föl. Pedig csakis teológiai alapon

¹²⁰ Salvianus: *De gubernatione Dei*, IV., 13, 60., 86.

¹²¹ Uo. IV., 13, 63., 87.

¹²² Uo. VII., 9, 38., 167.

¹²³ Uo. IV., 61., 86–87.

¹²⁴ R. Latouche: *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au V^e siècle*, Paris 1946, 117.

¹²⁵ F. Lot: *La Gaule*, i. k. 532.

¹²⁶ P. Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, i. k. 150., 151., 153.

¹²⁷ *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV. köt., Paris 1938, 1057.

lehet értelmezni Salvianus művét, hiszen ő maga is teológiai szempontok szerint gondolta át a pogány és az eretnek barbárok helyzetét és szerepét az üdvözülés történetében.¹²⁸

A pogány barbárokkal kapcsolatosan Salvianus mindenekelőtt idézi a rómaiakhoz írt levél egy nevezetes részét: „Ahol nincs törvény, törvényszegés sincs.” (Róm 4, 15) Azaz – most már az ő szavaival – „senki sem lehet egy törvény megszegője, aki azt a törvényt nem is ismeri”.¹²⁹ Nem lehet Salvianust – Courcelle minden igyekezte ellenére sem – elfogultsággal vádolni a pogány barbárokat illetően. A bűnösség, az elkövetett erkölcstelenségek alapján nem lehet lényeges különbséget kimutatni a barbárok és egyes keresztények között: „a szászok vadak, a frankok hűtlenek, a gepidák embertelenek, a hunok fajtalanok. De hát úgy kell-e ezeknek a bűneit mérlegelni, mint a magunkéit?”¹³⁰ Salvianus válasza egyértelmű *nem*. Ugyanis az a keresztény, aki bűnt követ el, megszegi a törvényt: „mi a törvényt megszegjük, s így a pogányoknál rosszabbak vagyunk, hiszen mi ismerjük Isten parancsait, ők nem; ők azt nem cselekszik, amit nem hallottak, mi azt nem, amit tudunk. Így ők tudatlanok, mi viszont törvényszegők vagyunk: ugyanis kisebb vétség a törvényt nem ismerni, mint nem betartani.”¹³¹ A fenti okfejtésből könnyen lehetne arra a hamis következtetésre jutni, miszerint a tudatlanság üdvözítő lehet, míg a törvény ismerete föltöbb káros hatással járhat. Salvianus azonban természetesen elutasítja ezt a hamis okoskodást, hiszen – mint írja – nem az „igazság ismerete” okozza a bajokat és szenvedéseket, hanem az erkölcstelenségek. „Nem a törvény van az ember ellen, hanem az ember van a törvény ellen. A törvény melletted van, te pedig ellene.”¹³²

A *De gubernatione Dei* talán legismertebb lapjai azok, amelyeken Salvianus az eretnek barbárokkal foglalkozik. Ez az a szövegrész, amelyre a XVII. századi tolerancia-viták idején éppolyan előszeretettel hivatkoztak – Grotius szó szerint is idézi Salvianust¹³³ –, mint napjainkban, amikor egyesek például egyenesen a „toleranciára való valóságos buzdítás”-ként tartják számon a massiliai presbiter sorait.¹³⁴ Mindenekelőtt lássuk magának az eredeti szövegnek – szempontunk szerinti – legfontosabb részletét: „ők eretnekek, anélkül, hogy ennek tudatában lennének. Csak a mi állításunk szerint eretnekek, a maguké szerint nem. Magukat keresztényeknek mondják, amennyiben ők állítják rólunk az eretnekség gyalázatát. Azaz, amit mi állítunk róluk, azt állítják ők rólunk. Mi bizonyosak vagyunk abban, hogy igaztalan az az állításuk, amely szerint a Fiú kisebb lenne az Atyánál. De ők ugyanezzel vádolnak minket, akik az Atyát és a Fiút egyenlőnek mondjuk. Az igazság a mi

¹²⁸ Vö. P. Lebeau: „Hérésie et Providence selon Salvien”, *Nouvelle revue théologique*, 1963/2, 160–175.

¹²⁹ Salvianus: *De gubernatione Dei*, IV., 16, 79., 93.

¹³⁰ Uo. IV., 14, 67., 89.

¹³¹ Uo. IV., 19, 95., 100.

¹³² Uo. V., 1, 2., 101.

¹³³ Míg Locke és Bayle ismeri, Grotius többször hivatkozik is e sorokra. Vö. Grotius: *A háború és a béke jogáról*, i. k. II, 20, 50., 462–463. Grotius a salvianusi szöveg után Augustinusnak a nevezetes eszmefuttatására hivatkozik, amelyben a hippói püspök élesen elítéli a manicheusok üldöztetését. Vö. uo.

¹³⁴ P. Lebeau: „Hérésie et Providence selon Salvien”, i. k. 160.

oldalunkon van, de ők azt maguknál hiszik. Megsértének minket, de mindezt vallásuk iránti kötelező tiszteletből következően teszik. Megsértik az Isten iránti kegyeletet ugyan, de mindezt ők igazi kegyeletnek hiszik. Tévednek, de tévedésük nem gyűlöletből, hanem az Isten iránti szeretetből fakad, mivel úgy hiszik, hogy tisztelik és szeretik az Istent. Nincs meg ugyan a helyes hitük, de ami van; azt ők az Isten iránti legkövetkezetesebb szeretetnek tartják. Az isteni ítélkezés dönt majd arról, hogy ezért a tévelygésükért milyen büntetés fogja őket sújtani. De – úgy vélem – Isten türelemmel van irántuk, hiszen látja ugyan, hogy az igaz vallástól eltévelyedtek, de tévedésük jóhiszeműségből ered. Annál is inkább, mivel tudja, hogy olyant tesznek, amiről nincs is tudomásuk. Rólunk viszont tudja, hogy éppen azt hanyagoljuk el, amit hitünk parancsol. Míg tehát ők tanítóik tévedései miatt vétkeznek, addig mi saját magunk miatt. Ők nem szándékosan, mi szántszándékkal; ők azt teszik, amit jónak vélnek, mi azt, aminek tudjuk igaztalan voltát. Ezért aztán az ítéleteiben méltányos Isten elnéző lesz irántuk, hiszen a tudatlanság még megbocsátható. De minket büntetni fog, mivel a megvetés nem érdemel kegyelmet.”¹³⁵

Lebeau teljes joggal állapítja meg, hogy „nagyon kevés az olyan patrisztikus szöveg, amely ilyen nagy figyelmet fordítana a hithez való kötődés szubjektív aspektusára”.¹³⁶ Salvianus élesen szembeállítja egymással az „error opinionis”-t (vélekedésbeli tévedés) és a „studium malae voluntatis”-t (rosszakaratú törekvés).¹³⁷ Az oppozíció már önmagában is világosan jelzi, hogy a hit kritériumát Salvianus nem az értelemben, annak irányultságában, hanem a lelkiismeret szuverén aktusában határozta meg. Ez a lelkiismeret természetesen nem azonos a sztoikusok autonóm – és néha abszolút – *szüneidésziszével*. Salvianus az Isten ítéletének alávetett lelkiismeretről beszél, arról, amelyről Pál a következőket mondja: „Lelkiismeretem nem jelzi bűnösségemet, de ez még nem jelent megigazulást. Az Úr mond fölöttem ítéletet.” (1 Kor 4, 4) A *De gubernatione Dei* „kerettörténete”, az isteni világkormányzattól teljesen függő és annak maximálisan kiszolgáltatott embernek az isteni kegyelemre való teljes ráutaltsága ebben a vonatkozásban is döntő szerepet játszik. Mert Salvianus szerint („az isteni ítélkezés dönt majd arról. . .” sora egészen világosan utal rá) az adekvát lelkiismeret és téves lelkiismeret kérdésének végső föloldódása (és föloldása) az evilági létezés keretei között – és így a hit terrénján – nem lehetséges: mindez valójában már eszkatológiai probléma.

Ami tehát az eretnek barbárokat illeti, bűnük valójában a rómaiaknak tudható be, hiszen nem maguk, hanem a rómaiak voltak azok, akik ariánusokká tették őket. Így volt ez már többek között Valens császár idejében is: „A barbárok nemcsak a római, de az általános emberi műveltséget sem szerezték meg, s igazából csak annyi a tudásuk, amennyit tanítóiktól kaptak. Így nem csoda, hogy azt követik, amit hallanak. Ők, akik az irodalomban és a tudományokban járatlanok és az isteni törvény szentségét inkább

¹³⁵ Salvianus: *De gubernatione Dei*, V., 2, 9–11., 104.

¹³⁶ P. Lebeau: „Hérésie et Providence selon Salvien”, i. k. 160.

¹³⁷ Vö. Salvianus: *De gubernatione Dei*, VI., 2, 9., 126.

tanításból, mint olvasmányaik útján ismerték meg, természetes módon ragaszkodnak jobban a tanításokhoz, mint a törvényekhez.”¹³⁸ A barbár világ szokásai, erkölcei, társadalmi rendszerei sokkal különbek a római világ egészénél, s így természetes is, hogy rengetegen emigráltak azokra a területekre, amelyeken már barbár uralom volt. „A barbárok között keresték a római műveltséget, mivel a rómaiak között a barbár embertelenséget nem bírták elviselni. S bár mindazoknak, akik között menedéket találtak, más volt az anyanyelvük, mások voltak a szokásaik, máshogy öltözködtek, mégis inkább elviselték a barbárok hiányos műveltségét (és hiányos öltözetüket), mint a sajátjaik borzalmas jogtalankodásait. Így lettek előbb-utóbb gótok, bagaudák vagy mások, s döntésüket egyáltalán nem bánták meg a későbbiekben sem. Mert inkább látszanak foglyoknak, de szabadon élnek, minthogy a szabadság látszata alatt foglyokként vergődjenek.”¹³⁹

Salvianus külön is kiemeli a gótokat, akik között – állítása szerint – a rómaiaknak sohasem kellett tartaniuk az állandó erőszakoskodásoktól, a legkülönfélébb atrocitásoktól. A rómaiak a gótok között szabadon élhettek.¹⁴⁰ Isten világkormányzatának, bölcs, gondviselő kegyelmének tulajdonítható, hogy a barbárok megjelenésével paralel módon a rómaiak bűnei, istentelen cselekedetei helyébe a barbár erkölcsök léptek.¹⁴¹

Szerzőnk a továbbiakban hatalmas tablón mutatja be a rómaiaknak az isteni törvénytől elrugaszkodott életmódját, szokásait. Nem csoda tehát, hogy „a rómaiak bűnökkel, paráználkodással beszenyezett földjeit Isten a barbároknek adja, akik szemérmes életükkel megtisztítani képesek azokat”.¹⁴² Így tulajdonít üdvtörténeti jelentőséget annak, hogy a barbárok a rómaiak között is képesek megőrizni erényeiket, erkölceiket, amelyek jóval szigorúbbak a rómaiakénál. Utal a vandálokra, akik a római prostituáltakat nem gyilkolták le, hanem megházasították őket, s így inkább „gyógyították, mint büntették azokat [. . .] A test kívánsága ezáltal törvényes módon nyert kielégülést, s az önmagát megtartóztatni nem tudó ezáltal már nem vétkezett.”¹⁴³ Különös gyűlölettel szemléli Salvianus az afrikai állapotokat, ahol, „a szerzeteseknek egy rendkívül csekély létszámától eltekintve”, mindenki, még a papság is részese és tevékeny alakítója ennek a „büntanyának”, s így „Afrika pusztulása nem

¹³⁸ Uo. V., 2, 8., 103–104.

¹³⁹ Uo. V., 5, 21–22., 108–109. A korábbiakban már hivatkoztam Orosius nagyon hasonló gondolatára. Vö. 91. jegyzet.

¹⁴⁰ Vö. Salvianus: *De gubernatione Dei*, V., 8, 36., 113.

¹⁴¹ Vö. uo. VI., 8. 39., 136.

¹⁴² Uo. VII., 6, 25., 163.

¹⁴³ Uo. VII., 22, 96–97., 187. Vö. L. Schmidt: *Geschichte der Wandalen*, München 1942, 172–173. Salvianus egyébként a prostitúció „teóriáját” Szókratésznek a nőközösségről vallott tételeiben véli megtalálni. (Vö. Salvianus: *De gubernatione Dei*, VII., 23, 101–108., 188–191. és vö. Platón: „Az állam”, *Platón összes művei*, I. köt., Budapest 1943, 916–941.)

adna semmi okot a gyászra”.¹⁴⁴ Az afrikai kereszténység bűnhődésének egyik fő oka a már esetenként nyílt szerzetes-üldözésnek is beillő közhangulat, a „servus Dei” iránti mérhetetlen gyűlölet.¹⁴⁵ (Más kérdés persze, hogy a IV–V. századi afrikai szerzetesség nagy részén – akik kevésbé az írás-olvasás, inkább az askézis bajnokai voltak és állandóan tettekre készek és fölbérelhetők bármilyen veszélyesnek minősített elhajlás kíméletlen kiirtására – sok szeretnivaló nemigen akadt.)

A római világ egészére jellemző tehát az egyre erősebbé és kiterjedtebbé váló általános morális romlás, erkölcsi züllés.¹⁴⁶ Nemcsak a jelenben, hanem a jövő perspektívájában is a barbárok kapják az esélyt a rómaiakkal szemben. A számtalan veszedelem, a barbárok győzedelmes hódításai ellenére sem képesek a rómaiak az eseményekből leszűrni a tanulságokat és megváltozni. Sőt, miközben a barbár seregek a Birodalom városainak falait döngették, a város lakói – ha lehetett – még inkább az élvezeteknek adták át magukat.¹⁴⁷ Külön szomorúsággal számol be Salvianus szűkebb pátriájának, Treverorumnak az esetéről, amelyet négyszer dúltak fel az ellenséges csapatok, de lakói, ahelyett, hogy megváltoztak volna, szinte halmozták a vétkeket: a város negyedik kifosztásakor az előkelők hatalmas orgián mulatoztak, s megszervezett ellenállás helyett részegen, eltompulva dőzsöltek.¹⁴⁸ A barbárok azonban az isteni gondviselés és türelem révén el fognak jutni a hit teljes ismeretéhez. Isten ugyanis „bünteti mindazokat, akik büntetést érdemelnek, türi, akiket türhet. Mindkét eljárásnak egy a célja: a büntetéssel a keresztényekben akarja megfékezni a bűnre való hajlamot, türelmével pedig az eretnekeket vezetni az igaz hit teljes ismeretére, hiszen látja, hogy ezek életmódjukban felülmúlják a keresztényeket, s így méltók az igaz hitre.”¹⁴⁹

Miközben sokak számára mindez skandalum, Lebeau világosan – és jogosan – hívja föl a figyelmet arra, hogy Salvianus csatlakozása az eltérően gondolkodók és

¹⁴⁴ Salvianus: *De gubernatione Dei*, VII., 14, 58., és 61., 173. és 175. A retorikai túlzásokban bővelkedő Salvianus az afrikai állapotokat illetően nem járt messze az igazságtól. Vö. P. Monceaux: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, VI. köt., Paris 1920, 145.

¹⁴⁵ Vö. Salvianus: *De gubernatione Dei*, VIII., 4, 18–22., 197–199.

¹⁴⁶ Courcelle-nek nincs igaza, amikor Salvianust szélsőséges Róma-gyűlölettel vádolja, továbbá azzal, hogy „nem elégedett meg az Oracula Sibyllina tradíciójának megfelelően szónoki átkokat szórni Róma ellen; tevékenyen részt vett a római császárság és kultúra lerombolásában s előkészítette a lelkeket, hogy elfogadják, vagy – ami ugyanazt jelenti – akarják a germán királyság uralmát”. (Courcelle: *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, I. k. 155.) Salvianus a *De gubernatione Dei*-ben számtalanszor dicséri a régi római erényeket, erkölcsöket. Egy helyen például *expressis verbis* a régi rómaiak egyszerűségét, nemességét kora keresztény askétáinak életmódjával rokonítja: „Ilyenek voltak a régi rómaiak, akik Istent ugyan nem ismerték, mégis az Úr követőihez hasonlóan vetették meg a gazdagságot.” (Salvianus: *De gubernatione Dei*, I., 2, 11., 8.) Vagy egy másik helyen a sztoikusoknak „istenfélő és igazságos érzést” tulajdonít és leszögezi, hogy helyes és vallásos szellemben beszéltek Istenről, amikor őt világkormányzónak nevezték. (Vö. uo. I., 1, 3., 3–4.) stb.

¹⁴⁷ Vö. uo. VI., 12, 66–72., 143–145.; VII., 12, 50–54., 171–172. stb.

¹⁴⁸ Vö. uo. VI., 13, 72–80., 145–147.

¹⁴⁹ Uo. V., 3, 13., 105.

viselkedők csoportjához fontos doktrinális értelmet hordoz, s álláspontja teológiailag következetes és legitim.¹⁵⁰ Salvianus élesen szembenáll a manicheus dualizmussal. Az Isten által teremtetett létezők egyike sem lehet szubsztanciálisan rossz, hiszen Isten műve jó és nem válthat ki csalódást.¹⁵¹ Ennek megfelelően az eretnekek is pozitív szerepet töltenek be Isten egyetemes gondviselő tervében. Már Augustinus is utalt minderre akkor, amikor a következőket állította: az eretnekek által támadt zűrzavar „hasznot jelent mindazok számára, akik az Apostol szavára hallgatnak: „Kell is, hogy szakadás legyen körötökben, mert a megbízhatók csak így tűnnek ki közületek.” (1 Kor 11, 19) Azzal, hogy az eretnekek heves indulattal kérdéseket tesznek fel, a keresztény hit igazsága jár a legjobban, hiszen így mindent nagy gonddal kell megvizsgálni azért, hogy a hit igazát megvédjék a támadásoktól, s mikor a vitázók jobban megértének mindent, nagyobb állhatatossággal hirdetik az igazat; az ellenfelek által felvetett kérdések ezáltal a tanulás eszközei lesznek.”¹⁵² Ez a szemlélet az egyházatyák munkásságában akár tradicionálisnak is nevezhető, hiszen éppen úgy megtalálható a latin hagyományban (pl. Tertullianusnál), mint a görögben (pl. Órigenésznél).¹⁵³

Salvianusnál a türelem – mint láttuk – isteni eredetű, s így teológiai szempontból érezte igazoltnak a tolerancia jogosságát.¹⁵⁴ Ez az „üdv történeti tolerancia” természetes és szükségszerű módon következik a salvianusi történelemszemléletből. Már Augustinusszal kapcsolatosan sem érezzük jogosnak az olyan ellenvéleményeket, amelyek a „történelmi ténszerűség” elvét kéri számon a *De civitate Dei*től.¹⁵⁵ Augustinus és Salvianus a világtörténelem egészét a kereszténység egyfajta dogmatikus bemutatásának szánják és sajátos exemplumának tekintik. A szent és a profán történelem korrelációjában a világtörténelemnek nem lehet semmiféle külön saját értelme.¹⁵⁶ A hit számára a profán történelemnek – önmagában – egyáltalában nincs közvetlen jelentősége. Az Istennek alárendelt történelem menetében – ahol végső soron harc folyik hit és hitetlenség között – igazságot kell szolgáltatni, s ilyen értelemben a történelem nem más, mint egy isteni pedagógikum, amelynek folyamatában bontakozik ki Isten nevelő szándéka.¹⁵⁷

A kereszténység barbár-szemlélete meglehetősen tarka képet mutat a nyílt ellenszenvtől és bizalmatlanságtól a viszonylagos toleranciáig. Anélkül, hogy hamis illúziókat kergetnénk, le kell szögeznünk, hogy a fentiekben tárgyalt sokféle viszonyulási mód hű tükörképét adja annak a történelmi mozgásnak, amelyet a barbárok egyre ellenállhatatlanabb térfoglalásaként szokás jellemezni. Ennek a

¹⁵⁰ Vö. Lebeau: „Hérésie et Providence selon Salvien”, i. k. 170.

¹⁵¹ Vö. Salvianus: *De gubernatione Dei*, II., 2, 9., 33.

¹⁵² Augustinus: *De civitate Dei*, XVI., 2, 1., 477. col.

¹⁵³ Vö. Tertullianus: *De praescriptione*, I., 1., Bonnae 1906, 9–10., ill. Origenész: *Homiliae*, IX., 1., MPG 12., 626. col.

¹⁵⁴ Vö. Lebeau: „Hérésie et Providence selon Salvien”, i. k. 171–172.

¹⁵⁵ Vö. J. Figgis: *The Political Aspects of Augustine's 'City of God'*, i. k.

¹⁵⁶ Vö. H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, i. k.; W. Kamlah: *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.; K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, i. k.

¹⁵⁷ Vö. K. Löwith, i. k. 157.

folymatnak a során az uralkodó kereszténység nagymértékben (mondhatnánk: világméreteken) tette próbára önmaga tűrőképességét, s törekedett kialakítani stratégiáját mindazokkal szemben – és már ekkor egyre gyakrabban: mellett –, akik eltérő szokásaiktól, életmódjuktól, kultúrájuktól, mentalitásuktól vezetve, velük nem azonos világképet és értékrendet vallottak. S miközben a kor egész sor bölcselője, teológusa mereven visszautasította még az érintkezés gondolatát is a gyanúsan különbözőekkel, az ijesztően másokkal¹⁵⁸, azalatt a keresztény teológiai gondolkodáson belül kialakult egy másik trend, amely az óvatos közeledésen keresztül jutott el a türelem álláspontjához, a más úton haladók akceptálásáig. Salvianus az V. század dereka táján sokat tett az utóbbi irányvonal megerősítéséért, teológiai és morális megokolásáért. Nincs szükség természetesen arra, hogy benne föltétlenül az „ökumenizmus előfutárát” tiszteljük.¹⁵⁹ Elég, ha gondolkodói becsületessége szolgálja a példát.

RÉSUMÉ

*György Gábor: „Pour ceux du dehors, Dieu les juge”
sur la philosophie chrétienne de la „question barbare”*

Des controverses très importantes entre les païens et les chrétiens s'étaient renforcées aux quatrième et cinquième siècles. Ces disputes étaient alors particulièrement actuelles, parce que l'influence de Rome s'est de plus en plus affaiblie à cause des attaques barbares. Il fallait répondre à la question brûlante : quels sont les responsables pour le déperissement de Rome : ceux qui vivent dans l'immoralité et l'irresponsabilité (c'est à dire les païens) ou ceux qui ont abandonné les dieux anciens (c'est à dire les chrétiens). Est-ce que les barbares s'adaptent à l'ordre de la providence ou ces attaques démentent l'existence du Dieu chrétien et l'ordre du salut. Les chrétiens ont considéré les barbares comme un moyen de punition de Dieu, autrement dit, ils ont voulu prouver qu'entre l'histoire profane et l'histoire sacrée il n'y a pas de

contradiction. Mais leur point de vue était tout autre lorsqu'ils parlaient des barbares concrètement et historiquement. Selon certains le rôle des barbares dans l'histoire profane et sacrée n'est autre qu'un mal nécessaire. (Ambrosius, Hieronymus etc.) D'autres auteurs plus modérés se sont efforcés à trouver quelques caractéristiques positives. (Augustinus, Orosius etc.) Salvianus cependant – qui était un des premiers dans la philosophie européenne à représenter ce point de vue – a parlé des barbares avec une tolérance extraordinaire, qui n'était pas typique à ce moment-là. Il tenait bien compte du fait que ceux-ci avaient une tradition culturelle différente, qu'ils pensaient et se comportaient bien différemment. Mais Salvianus ne les a point repoussés, au contraire, il les a posés comme exemples à suivre devant les chrétiens.

¹⁵⁸ Vö. J. Gaudement: *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris 1958, 23–27.

¹⁵⁹ Lebeau maga is erőteljesen visszautasít minden ilyesféle asszociációt „csúsztatást”. Vö. Lebeau, i. k. 173.

A MUNKA ÉRTÉKELÉSE A VIRÁGZÓ KÖZÉPKORBAN

REDL KÁROLY

A nagy fellendülés, amely az európai társadalmak életében a XI–XIII. század folyamán megfigyelhető, nem előzmények nélkül következett be. Előfeltételei, mint a technika- és gazdaságtörténeti kutatások egyre világosabban mutatják, a korai középkorban alakultak ki. Egy sor tényező együtthatásának eredményeképpen olyan változások mentek ekkor végbe, amelyek az ezredforduló utáni időszakban már nagy erővel fejtik ki hatásaikat. E tényezők heterogén jellegűek voltak. Mindenesetre szerepet játszott a keresztény vallási szemlélet animizmusellenes beállítottsága is, amely elítélte a természetimádást, a természet vallásos tiszteletét, s isteni parancsnak nyilvánította a természet feletti uralmat, a természet kincseinek racionális kiaknázását, hasznosítását.

A XII. és XIII. században, a gazdasági és társadalmi viszonyok változásának eredményeképpen az ideológiai klíma is megváltozik. A gazdasági élet struktúrájában bekövetkező átalakulások, amelyek a társadalom szociológiai tagozódásának megváltozását és újfajta konfliktusok kibontakozását is jelentették, egyben új eszmei szükségleteket és irányzatokat is életre hívtak. Az új élettényekkel szemben különböző álláspontokat lehetett elfoglalni: a múltba forduló, a hagyományos állapotokat eszményítő és védelmező bírálat mellett egyre erősebb a jelen igenlése (mely a keresztény transzcendentalizmusnak megfelelően persze fenntartásos), és nem hiányoznak a fejlődés és a vele járó konfliktusok egyes aspektusait idealizáló utópizmus felhangjai sem. A fokozott érdeklődés – amely a gazdasági élet tényei és problémái, valamint a társadalom valóságos struktúrái iránt megnyilvánul, s a változások viszonylagos felgyorsulásának és az ezzel kapcsolatos ellentétek feszítő erejének közvetlen élményéből fakadt – igen fontos elméleti formát és gondolati anyagot talált a XII. és XIII. század folyamán újra felfedezett arisztotelészi filozófiában. Ez a filozófia jelentős segítséget nyújtott az evilág újszerű, józanabb, immanens és tapasztalati jellegű szemléletéhez, s a teológia rendszerébe beépítve fontos alternatívákat kínált, és kihívást jelentett a korábban uralkodó, a platonista filozófiára épülő augusztinizmussal szemben. Az arisztotelészi filozófiának több tekintetben az antik polisz-viszonyokhoz kötődő problematikája jobban kielégítette az izmosodó középkori városköztársaságok ideológiai szükségleteit, mint a feudális struktúrákhoz erősebben kötődő hagyományos egyházi ideológia, mert nagyobb összhangban volt mind a racionalizmus és az empirizmus, mind a demokratikusabb

alkotmányosság iránti új igényekkel, s mert – ami számunkra ezúttal különösen fontos – a praxis, a gyakorlat szempontjának nagyobb szerepet biztosított, mint a határozottabban transzcendens irányultságú platonizmus.

Jól megfigyelhető ez az új orientáció, a tisztán világi tudományok iránti érdeklődés megnövekedése, például *Dominicus Gundissalinus*-nak a XII. század közepe táján írt és az arab arisztotelianizmus beható ismeretéről tanúskodó tudományelméleti művében („A filozófia felosztásáról”)¹. Így például az ember természetátalakító és termelő tevékenységének jelentősége tükröződik a mulandó, időbeli dolgok felosztásában, amelyek lehetnek *természetesek* („amelyek a láthatóan működő természet mozgása folytán a lehetőségből a valóságba jutnak el, mint minden élő, mely a földből születik és a barmok fajai; és élettelen, ami az őselemeknek vagy összefüződéséből, vagy összetételéből, vagy átalakulásából jött létre, vagy ami a levegő tulajdonságaiból keletkezik – mint az eső, hó, jég és más efféle”) vagy *mesterségesek* („amik az ember mesterkedéséből és akaratából lesznek, mint a lábravaló”); vannak azonban olyan dolgok is, amelyek „egyszerre természetesek és mesterségesek, mint a bor, a szobor, a kard, a liszt és más effélék. Ezek természetesek az anyagot illetően, amelyből vannak, mesterségesek pedig a formát illetően, amely minőségüket határozza meg. A pókhálót, madárfészeket, méhsejteket és más hasonlókat a természeti jelenségek közé számítjuk.”²

Gundissalinus részletesen foglalkozik a természettudományokkal, amelyek tárgya a test („amennyiben mozgásnak, nyugalomnak és átalakulásnak van alávetve”). A természettudománynak nyolc fajtáját sorolja fel, ezek: az orvostudomány, az ismertetőjelek tudománya (de indiciis), a feketemágia (nigromantia) tudománya a fizika szerint, a képek tudománya, a mezőgazdaság tudománya, a hajózás tudománya, a tükrök tudománya, az alkímia tudománya (melyből megtudjuk, hogyan alakulnak át más fajokká a dolgok).³ Tárgyalja továbbá a távlatok (de aspectibus) tudományát, a súlyok tudományát, az asztrológiát és az asztronómiát; az utóbbiról megjegyzi, hogy nem az elméleti tudományok közé sorolják, hanem „azon erők és képességek közé, amelyekkel az ember ítéletet alkothat az eljövendőkről”. Külön fejtegetést szentel a fortélyokról (de ingeniis) szóló tudománynak, amely azzal foglalkozik, hogy „miképpen alkalmazzuk mindazokat a dolgokat, amelyeknek sajátosságait az elméletekben megállapítják és bebizonyítják, miképpen alkalmazzuk, mondom, a természetes testekre, amikor bevonjuk a gyakorlatba őket és a cselekvés tárgyaivá válnak”. A fortélyok tudománya tehát arra tanít meg, „hogyan gondoljuk és feltaláljuk azokat a módszereket, amelyekkel a természetes testeket valamely

¹ L. Baur: „Dominicus Gundissalinus, De Divisione Philosophiae”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IV. Heft. 2–3, Münster, 1903, 364. – A Gundissalinus-idézetek Kurcz Ágnes kézirat fordításából valók.

² *De divisione philosophiae*, Előszó; vö. a testek felosztásáról szóló fejtegetést a természettudományokkal foglalkozó fejezetben.

³ *De div. phil.* Természettudomány.

mesterség sorban összeilleszti azért, hogy alkalmassá váljanak a kívánt használatra”. Ilyen módszer a számok tudománya, melyet algebrának és mukabalának is neveznek. Geometriai fortély a kőműves mestersége, a testek mérése. De a fortélyok tudományába tartozik mindaz, ami az eszközök (például emelőszerkezetek, hangszerek, szerszámok, tükrök, mérési eszközök) készítésével kapcsolatos. A fortélyok tudománya alkotja a közhasznú gyakorlati mesterségek (*artes civilium practicarum*) alapját.⁴

A család kormányzásának tudománya kapcsán (*scientia regendi familiam propriam*) Gundissalinus beszél a kézműves vagy mechanikus mesterségekről (*fabriles sive mechanicae artes*) is, és kiemeli a létfenntartás szempontjából való jelentőségüket: „A kézműves vagy mechanikus mesterségeket annak alapján nevezik el, mi hasznosat gyártanak a kézművesek az adott anyagból az emberek számára. Ezeknek ugyan sok fajtájuk van az anyagok szerint, mégis fel lehet őket fogni úgy, hogy miben, vagy miből keletkeznek. Ugyanis minden mechanikus művészet anyaga vagy élő, vagy élettelen test. Élőnek nem aszerint nevezem a testet, hogy jelenleg mi, hanem hogy mi volt. Ilyen a fa, a gyapjú, a vászon, a bőr, az állatcsont vagy a szarv és a selyem. Élettelen test viszont a föld, a víz, a tűz, a levegő vagy az ásvány. Az ásvány (*metallum*) egyrészt földszerű, mint a kő, másrészt olvasztható, mint az ezüst; mindkét ásványnak különféle fajtái vannak. Az olvasztható fajta az arany, ezüst, ólom, ón, vörösréz, sárgaréz, vas. A földszerű fajták viszont a drágakövek, márványok; ezekből sokfélért ismerünk. A mechanikus művészetek gyakorlásával megszerzik a jelen élet fenntartásának forrásait, s ezáltal kielégítik a család szükségleteit.”⁵

Gundissalinus műve, amely korántsem elszigetelt jelenség, hanem egy mindinkább kibontakozó tudományos irodalom része, jól mutatja az empirikus érdeklődés megnövekedését, a természettudományok és a technikai tudás fokozódó megbecsülését, az elmélet és a gyakorlat összekapcsolására irányuló törekvést. Ez a tendencia folytatódik és kibontakozik a XIII. században: Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Roger Bacon és mások művei alkotják azt az összekötő hidat, amely a kései skolasztika természetfilozófiájához vezet a XIV. században. Innen már kilátás nyílik a modern természettudomány első nagy teljesítményei felé.

A termelőerők fejlődése, aminek a középkorban különösen a XI. századtól kezdve számos jelével találkozhatunk, elválaszthatatlanul összekapcsolódik a munkamegosztás és a városok fejlődésével. A városok újjászülése, az árutermelés és a kereskedelmi forgalom megélénkülése, a nemzetközi érintkezés fokozódása olyan jelenségek, amelyek már a XI. századtól kezdve éreztették hatásukat. A társadalmi fejlődés új tényei elvont ideológiai síkon is kifejeződtek. Ennek figyelemre méltó dokumentuma *Emmerami Othlo* XI. századi zeneelméleti traktátusa, amelyben a szerző az összhang (*consonantia*) zeneelméleti kategóriáját felhasználja az emberi társadalom életjelenségeiben, a munkamegosztásban megnyilvánuló összhang nagy-

⁴ *De div. phil.* A fortélyokról.

⁵ *De div. phil.* A gyakorlati filozófia részeitől.

szerűségének leírására is: „Milyen mértékben tartalmaz összhangot (konszonanciát) a kézügyességet igénylő foglalkozások sokfélesége? Hiszen van aranyműves, vas-munkás és kőfaragó; faszobrász, írnok, festő, tudós, kereskedő, halász; ez a katonai dolgokhoz, amaz a mezőgazdasághoz ért; van takács, orvos, szabó, szobrász, madárkereskedő és vadász, szakács és pék, és még sok más – lehetetlen valamennyit felsorolni. Egyetlen hivatást sem lehet a másik segítsége nélkül gyakorolni. Mi más rejlenék e hivatások viszonyában, ha nem a különböző hangok bizonyos egybecsengése? Összehangzanak egymással az országok értékei és különböző termékei is. Mindenki tudja, hogy egyes kereskedők messzi vidékekre és országokba utaznak, hogy bizonyos értékeket szállítsanak oda, ahol azok ritkán vagy egyáltalán nem kaphatók, más értékeket meg magukkal hoznak onnan, mert tudják, hogy ezek viszont az ő hazájukban kaphatók ritkán és drágán. . . Ebből kitűnik, hogy micsoda hatalmas erejű összhang rejlik az ilyen különféleség együttthangzó elemeiben. . . ”⁶

„ARTES MECHANICAE”: SZÜKSÉGLET, MUNKA, TERMÉSZET A VIKTORINUS ISKOLA TANÍTÁSÁBAN

A XII. században Franciaország a gazdasági és kulturális fejlődés élenjáró területe volt. Különösen pezsgő szellemi élet folyt Párizsban, Abélard tevékenységének és a szent-viktori iskola virágzásának idején. A viktorinus iskola mesterei, így *Szent-Viktori Hugó* és *Szent-Viktori Richárd* különös figyelmet szenteltek az emberi tevékenység és alkotás, a szükségletek és a munka, a mesterségek vagy művészetek (artes) problémáinak. Hugó például már az „ars” meghatározásában helyet biztosít a gyakorlatnak is: „A művészetet nevezhetjük tudásnak, amely előírásokból és szabályokból áll. . . Vagy nevezhetjük művészetnek valamilyen valószínű és feltehető dolog megtárgyalását. Tudomány a művészet akkor, amikor olyan dolgokról, melyek nem lehetnek mások, mint amilyenek, igaz fejtegetésekben értekeznek. Vagy művészetnek mondhatjuk azt, amit anyagban valósítunk meg, és cselekvés által fejlesztünk ki, mint például az építészetet.”⁷ A művészet célja is gyakorlati jellegű: „Minden emberi cselekvés és bölcsesség által kormányzott foglalkozás céljának és szándékának vagy arra kell irányulnia, hogy természetünk épségét helyreállítsa, vagy pedig arra, hogy azokat az elkerülhetetlen fogyatékosságokat, amelyeknek a jelen élet alá van vetve, mérsékelje.”⁸ Hugó a mesterségek (artes) felosztásában is érvényt szerez a gyakorlat szempontjának, amennyiben a hét szabad művészet (septem artes liberales) mellé felsorakoztatja a hét mechanikai művészetet (septem artes mechanicae): „A mechanikában hét tudomány van: a szövés-fonás, a fegyverkészítés, hajózás,

⁶ Idézi H. Pfrogner: *Musik-Geschichte ihrer Deutung* (1954), 120. nyomán Zoltai Dénes: *A zeneesztétika története*. I. Éthosz és affektus, Zeneműkiadó, Budapest 1969, 84–85.

⁷ *Didascalicon* II, 1.; *Patrologia Latina* 176, c. 751.

⁸ *Didascalicon* I, 6.; *PL* 176, c. 745.

földművelés, vadászat, orvoslás, színház. . . Ezeket mechanikaiaknak, vagyis fattyúknak nevezzük, mivel a mesterember munkájára vonatkoznak, amely a természettől kölcsönzi a formát. Amint a másik hetet szabadnak nevezik, vagy mert szabad, tehát nem gátolt és kiművelt lelket kívánnak, mivel finoman tárgyalják a dolgok okait, vagy mert régen csak a szabadok, vagyis nemesek szoktak bennük tevékenykedni, a plebejusok pedig és a nemtelenek fiai a munkában való jártasságuk miatt a mechanikaiakban. Ebben a régiek körületekintése nyilvánul meg, akik semmit sem akartak rendezetlenül hagyni, hanem mindent pontos szabályok és előírások alá kényszerítettek. A mechanika az a tudomány, melyhez mindenféle dolgok előállításának kell tartoznia.”⁹

A művészetek (artes) kérdésében tehát, melyeknél korábban elsősorban a tudás mozzanatát hangsúlyozták, s csak az „artes liberales”-t, a „szabad művészeteket” tartották igazi művészeteknek, Hugó lényeges szempontként emeli ki az anyagban való realizálhatóság mozzanatát is: a művészet nemcsak tudás, hanem tevékenység (operatio) is. Ennek megfelelően a mechanikai művészeteket is valódi művészeteknek tartja, s a gyakorlat, a tevékenység fontosságának felmutatásával közeledik a középkorban sokáig mellőzött arisztotelészi felfogáshoz. Megkülönbözteti az elméleti és a gyakorlati beállítottságot: vannak, akik „értekeznek a művészetről” (agunt de arte) és vannak, akik „alkotnak a művészet által” (agunt per artem). A mechanikai művészetek között kap helyet egyébként a „theatrica”, azaz a tág értelemben vett szórakoztatás művészete (scientia ludorum).

Igen fontos a szükségletek szempontjának hangsúlyozása mind a művészetek keletkezésének, mind pedig fokozatainak vizsgálatában. Ami az első pontot illeti, az emberi természet különböző fogyatékoságoktól szenved: tudatlanságtól, bűntől, kifejezési nehézségektől, anyagi nyomorúságtól. A művészetek segítségével az ember ezeket a fogyatékoságokat pótolja: a teoretikus művészetek legyőzik a tudatlanságot, a gyakorlatiak a bűnt, a logikaiak felszabadítják a nyelvet, a mechanikaiak pedig enyhítik a nyomorúságot és könnyebbé teszik az emberi életet. Másrészt a művészetek sajátos fokozatokra oszlanak funkciójuk szerint. Hugó ebből a szempontból egy négyes felosztást ad, melyet a dolgok fajtáira alapoz. Ezek ugyanis lehetnek szükségesek, megfelelőek, alkalmasak és szépek. Elsődleges cél a szükségletek kielégítésére, ezt szolgálják a szükséges dolgok (necessaria). A vitális szükségletek kielégítése után kezdjük a kényelmet keresni, és ezért olyan dolgokat készítünk, amelyek biztosítják ezt (commoda). Ezután igyekszünk a dolgokat olyan alkalmassá és jóvá (apta, congrua) tenni, amennyire csak lehetséges. Végül arra törekszünk, hogy tetszetősek, szépek (grata) legyenek. A szükségletek kielégítéséből kiinduló termelés így négy fokozaton halad keresztül: a hasznosságra irányuló termelő tevékenység olyasmiben csúcsosodik ki, ami már nem szolgál hasznos célt. A meggyedik fokozat (grata) már tulajdonképpen az esztétikai szintet jelenti. Hugónál tehát, bár a

⁹ *Didascalicon* II, 21.; PL 176, c. 760. Idézi: *A középkori művészet világa* (szerk. Marosi Ernő), Gondolat, Budapest 1969, 46.

„szépművészetek” mint külön osztály nem jelennek meg, de minden mesterség elérheti azt a fokot, ahol már szépséget hoz létre.

Itt tehát tanúi lehetünk annak a folyamatnak, amelynek során a platonikus–neoplatonikus hagyományokra építő keresztény gondolkodásnak az a jellemző törekvése, hogy éket verjen az érzéki és érzékfeletti világ közé, s mindazt, ami jó és szép, alapvetően szellemi természetűnek fogja fel, elszakítva a hasznosság és az anyagi szükségletek szférájától – ez a törekvés most mintegy visszajára fordul (bár a keresztény világnézet általános kereteit természetesen érvényben hagyja), s újra megpróbálja az emberi cselekvésbe bevont érzéki természetet jogaiba visszahelyezni, az érzékit és érzékfelettit az emberi tevékenység moduszában mintegy egységbe összefogni.

A szent-viktori iskola felfogása szerint egyébként a mesterségek vagy művészetek a természet működéséből indulnak ki, ezen alapszanak, s a természet munkáját a maguk részéről tökéletesebbé teszik, jobbá alakítják, ahogy azt az iskola másik nagy alakja, Szent-Viktori Richárd kifejti: „Más ugyanis a természet működése és más az iparkodásé (industriæ). A természet működését könnyen felismerhetjük az olyan dolgokban, mint a fűvek, fák, állatok. A mesterséges mű, tudniillik az iparkodás terméke, a szobrokban, a festményekben, az írásban, a földművelésben és a többi mesterségesen létrehozott műben vehető szemügyre; ezek mindegyikében számtalan okot találunk, amelyekért méltán csodálunk kell ennek az isteni adománynak a méltóságát. Ezért hát a természeti mű és a mesterséges mű együttműködik, egymással mintegy szorosan összekapcsolódik, és egymás kölcsönös szemléletében mintegy egységet alkot... Annyi legalábbis bizonyos, hogy az iparkodás műve a természeti működésből ered, azon alapszik, abból meríti erejét, és a természeti működés az iparkodás révén éri el, hogy jobbá váljék.”¹⁰

AZ EVANGÉLIUMI ÉLETESZMÉNY BŰVÖLETÉBEN: ASSISI FERENC A MUNKÁRÓL, A TULAJDONRÓL ÉS A PÉNZRŐL

A XI. századtól kezdve megfigyelhető egyházi reformtörekvések a XII–XIII. században bontakoznak ki. E törekvések eredményeképpen új rendek alakulnak, s egyszersmind különböző eretnekmozgalmak lépnek színre, amelyek a társadalmi viszonyokban létrejövő feszültségek és ellentétek vallási formákban jelentkező kifejeződései voltak, s mélységben és szélességben olykor jelentős mértékben áthatották a feudális társadalmat, egy sor kérdésben pedig olyan követelésekkel álltak elő, amelyek egyszerre jelentették a vallási tanítások radikális értelmezését és a feudális viszonyoknak, sőt a városi-polgári fejlődés egyes következményeinek a kritikáját is. Fontos vitakérdésekké váltak a gazdasági viszonyok különböző oldalai: az egyéni

¹⁰ Richardus de Sancto Victore: *Benjamin Maior* II, 5.; PL 196, c. 83.

vagy közös tulajdon, a szegénység, a szellemi és fizikai munka, a pénz és a kapzsiság stb.

A munka problémája nemcsak a cisztercita rendben vetődött fel éles formában, hanem a ferences rendben is. A cisztercitáknál az aszkézis szellemében végzett fizikai munka az eredményes és hatékony gazdálkodás kifejlesztéséhez vezetett, mind a mezőgazdaság, mind pedig az ipar területén. Igaz, hogy a renden belül hamar létrejött egy sajátos munkamegosztás, amely a nehéz testi munka terhét a képzetlen laikus testvérek (*conversi*) vállára rakta.

Assisi Ferenc mozgalma, mely eredeti formájában közel állt a valdens szektához, az evangéliumokban lefektetett életeszmény szigorú követésének, az evangéliumi szegénységnek a programjával lépett fel, erőteljesen hangsúlyozva a tulajdonnélküliséget, a pénz elvetését és a fizikai munka szükségességét.

Assisi Ferenc első, úgynevezett meg nem erősített regulája (*regula non bullata*, 1221) például külön fejezetben foglalkozik a munka kérdésével („7. A szolgálat és dolgozás helyes rendjéről”). Ebben a fejezetben megtiltja, hogy a testvérek felelős, magasabb beosztást jelentő tisztséget vállaljanak.¹¹

A munkára vonatkozóan ugyanitt a következőket írja elő: „Azok a testvérek, akik dolgozni tudnak, dolgozzanak, és folytassák azt a mesterséget, melyhez értenek, természetesen csak annyiban, amennyiben nincsen lelkük üdvössége ellen, és botrányokozás nélkül tehetik. Mert a próféta szava szerint: ‚Mivel kezded munkáját eszed, boldog vagy és jól leszen dolgozod.‘ Az Apostol pedig ezt mondja: ‚Aki nem akar dolgozni, ne is egyék.‘ És ki-ki maradjon meg abban a mesterségben, illetve tisztségben, melyben meghivatott. Munkájuk ellenértékeként pénzen kívül minden tisztességes dolgot elfogadhatnak. Ha a szükség úgy hozza magával, más szegények módjára menjenek alamizsnát gyűjteni. A mesterségük folytatásához szükséges eszközökkel szabadon rendelkezhetnek a testvérek.”¹²

A munka, amelynek szükségességét Assisi Ferenc ismételtelen, így második regulájában és végrendeletében is hangsúlyozza, itt mindig mint a legközvetlenebb testi szükségletek kielégítését szolgáló, használati értékeket termelő munka jön tekintetbe. Világosan mutatja ezt más oldalról a pénz következetes elvetése. Pénzt még a végzett munka ellenértékeként, munkabérként is tilos a rendtagoknak elfogadni. „A kisebb testvérek második regulája”-ban (5. fej.) ez áll: „Azok a testvérek, akiknek az Úr megadta a munkálkodás kegyelmét, dolgozzanak hűségesen és odaadással, de úgy, hogy lelkük ellenségének, a henyélésnek elűzésével együtt ne oltsák ki magukban a szent áhítat és imádság szellemét, melynek végül is minden más földi feladatot alá kell

¹¹ „Senki a testvérek közül, bárhol állottak is be mások szolgálatába vagy munkájába, ne legyen se kamarása, se pincemestere, se házfelügyelője munkaadójának. Hasonlóan óvakodjanak olyan tisztséget vállalni, mellyel botrányt okozhatnának, vagy amely miatt lelküknek kárát vallhatják. Ellenkezőleg, legyenek mindenkinél kisebbek és alárendeltjei mindenkinek, akik velük az illető házban tartózkodnak.” (*Az egyszerűség útja. Assisi Szent Ferenc írásai*, Szent István Társulat, Budapest 1981, 98.)

¹² Id. kiad. 98.

rendelni. Munkájuk ellenértékéért a maguk és testvéreik számára pénz kivételével minden mást elfogadhatnak, ami a test szükségleteinek kielégítésére alkalmas; és ezt mindig alázatosan s Isten szolgálóihoz és a szent szegénység követőihez illő módon tegyék.” Ugyanott a 4. fejezetben megtiltja a pénz elfogadását: „Szigorúan megparancsolom az összes testvéreknek, hogy pénzt se maguk, se pedig mások nevében semmiféle címen ne fogadjanak el.”¹³ – Az első regula szerint (8. fej.) pedig: „Az evangéliumban ezt mondja az Úr: Vigyázzatok és őrizkedjétek minden gonoszságtól és kapzsiságtól’, és „Óvjátok magatokat e világ nyugtalanságától és az élet gondjaitól.’ Ez okból senki a testvérek közül, bárhol van és bárhová indul, semmi szín alatt ne vigyen magával, se pedig útközben ne fogadjon, illetve fogadtasson el pénzt, még aprópénzt sem: még ruha vagy könyvek vásárlása címén vagy munkabér fejében sem. Mert a pénznek nem szabad nagyobb értéket tulajdonítanunk, mint egy kődarabnak. Akik törik magukat utána és nagyobb értéket tulajdonítanak neki, mint egy kődarabnak, azokat az ördög vaksággal igyekszik megverni. Nagyon vigyázzunk tehát, hogy akik mindent elhagytunk, ilyen csekélységért el ne veszítsük a mennyországot.

De ha valahol esetleg pénzt találnának, a testvérek még annyi figyelemre se méltassák, mint a port, melyet lábukkal tapodnak. Mert hiúságok hiúsága és minden hiúság. És ha mégis megtörténnék, amitől Isten óvjon, hogy valamelyik testvér pénzt gyűjtene vagy magánál tartana, a többiek olybá tartsák őt, mint hamis testvért, hittagadót, tolvajt, rablót és pénzhalmozót, mindaddig, amíg igazán meg nem tér. Semmi szín alatt ne fogadjanak, illetve fogadtassanak el a testvérek pénzt, se pénzbeli adományt ne gyűjtsenek valamely kolostoruk, illetve megtelepedési helyük számára; sőt, ne is menjenek olyan személlyel, aki ilyen célra pénzt gyűjteni indul.

Minden más szolgálatot ellenben, mely nem ellenkezik életmódunkkal, Isten nevében szabadon vállalhatnak a testvérek. A belpoklosok sürgető szükségében az ő számukra is vállalkozhatnak alamizsnagyűjtésre. A pénztől azonban ebben az esetben is óvakodniuk kell.”¹⁴ „Végrendelet”-ben pedig ezt mondja Assisi Ferenc a munkáról: „És én két kézzel dolgoztam, és akarok tovább dolgozni. És határozottan kívánom, hogy a többi testvérek is tisztességes munkával foglalkozzanak. Akik nem tudnak dolgozni, tanuljanak meg; nem kapzsiságból, nem a munka hozadékáért, hanem a példaadás kedvéért és a henyélés elkerülésére. És ha munkánkért esetleg nem adnák meg az illő bért, akkor járuljunk az Úr asztalához, vagyis ajtóról ajtóra járva kéregessünk alamizsnát.”¹⁵

¹³ Id. kiad. 114.

¹⁴ Id. kiad. 98–99..

¹⁵ Id. kiad. 119.

Aquinói Tamás felfogását a munkáról és munkamegosztásról megismerhetjük a „Quaestiones quodlibetales” című művének a kétkezi munkával foglalkozó részéből (Quodlibetum Septimum, Quaestio VII.: De opere manuali). Az első artikus (Art. I[17]) azzal a kérdéssel foglalkozik, vajon parancsba van-e adva, hogy a kezünkkel dolgozzunk. Tamás gondolatmenetét még a mi Temesvári Pelbártunknál is viszontlátjuk a XV. század második felében a munkáról szóló beszédében (Pomerium de Tempore. Pars aestivalis. 20. beszéd: „Nyolcadik vasárnapra pünkösöd után. Első beszéd a napi evangélium szerint alkalmazva a fizikai munkára.”)¹⁶ Az Aquinói válasza szerint minden dolog megítélésének alapja az a cél, amire rendeltetett. Márpedig a kétkezi munka három dologra hasznos. Először a semmittevés elkerülésére, másodszor a test megfőkezésére, harmadszor a táplálék megszerzésére. Ami az első két célt illeti, ezek a kétkezi munkán kívül egyéb foglalkozásokkal és gyakorlatokkal (például böjtöléssel, virrasztással) is elérhetők, tehát ebből a szempontból a testi munka nem tekinthető parancsnak. A harmadik célt, a táplálék megszerzését illetően viszont azt kell mondanunk, hogy a kétkezi munka parancsba van adva. Tamás itt idézi Pál apostolnak a Thesszalonikaiakhoz írt első levelét: „Munkálkodjatok kezeitekkel, amint megparancsoltuk nektek.”¹⁷ A munka ebben a vonatkozásban nemcsak a tételes jog, hanem a természetjog parancsa. Már magából az ember testi felépítéséből is világos, hogy az embernek természetes rendeltetése van a kétkezi munkára. Ezért mondja Jób (5, 7): „Az ember munkára születik, és a madár röpködésre”. „Minthogy pedig – fűzi hozzá Tamás – a többi élőlényről a természet kielégítően gondoskodott azokban a dolgokban, amelyek életük fenntartásához tartoznak ételben, fegyverekben és védőeszközökben; az emberről viszont e tekintetben nem gondoskodott, mert az ember értelemmel van felruházva, amely által képes gondoskodni magának mind a fent említett dolgokról; ezért mindama előbb említett dolgok helyett lesz neki keze, amely különböző munkákra alkalmas, melyekben az elme fogalmaihoz különböző mesterségeket találnak, amint a *de Animalibus* XIV mondja.”

Tamás ezután megkülönbözteti a természeti törvény kétféle parancsát: az egyik az egyes személy fogyatékosságainak megszüntetését írja elő, a másik viszont az egész faj fogyatékosságának megszüntetését. A kétfajta parancs között az a különbség, hogy a természeti törvény első parancsát mindenkinek egyedileg kell megtartania, a második parancs ellenben nem kötelez mindenkit egyedileg. Azokban a dolgokban ugyanis, amelyek a fajra tartoznak, minden embert mintegy egy embernek kell számítani. Amiképpen az egyes ember esetében különböző tagok szolgálnak az egész fogyaté-

¹⁶ Lásd *Temesvári Pelbárt válogatott írásai* (válogatta, a kísérő tanulmányt írta és a jegyzeteket összeállította V. Kovács Sándor), Európa Könyvkiadó–Helikon Kiadó, Budapest 1982, 7–16., különösen 13.

¹⁷ I. Thessz. 4, 11.

kosságainak megszüntetésére, és valamennyi funkciót nem láthatja el egyetlen tag, ugyanígy áll a dolog az egész fajra vonatkozóan. Egy ember ugyanis nem elégséges mindama feladatok ellátására, amelyekre az emberi társadalomnak szüksége van. Szükséges tehát a feladatok, a funkciók, a munka megosztása, ahogyan már a Rómaiakhoz írt levél is mondja (12, 4–6): „Mert valamint egy testben sok tagjaink vannak, minden tagnak pedig nem ugyanazon egy a működése: így sokan egy test vagyunk Krisztusban, de egyenként mindnyájan egymásnak tagjai. Különböző ajándékaink vannak pedig a malaszt szerint, mely nekünk adatott.”

Tamás szerint a feladatoknak, kötelességeknek ez a megosztása az emberek között (*haec diversificatio hominum in diversis officiis*) először az isteni gondviselésből fakad, amely úgy osztotta el az emberek státusát, hogy sohase hiányozzék az, ami az élethez szükséges, másodsor azonban természetes okokból is származik, mivel a különböző embereknek különböző hajlamai vannak a különböző szolgálatokra vagy a különböző életmódokra. Mivel tehát – vonja le a következtetést Tamás – a kétkezi munkával bárki segíthet a saját fogyatékoságán és a másikén; minthogy egy ember sem elégséges mindenben önmagának, hanem másnak a segítségére szorul; világos, hogy a kétkezi munka parancsát valamiképpen az előbb említett parancsok mindkét fajtája tartalmazza. Amennyiben ugyanis egy ember kétkezi munkája segítségére van mások szükségleteinek, annyiban a természetes parancsok második fajtájához tartozik. Amennyiben pedig valaki ezáltal saját szükségletein segít, az első fajtához tartozik, mint például az evés parancsa.

A testi fogyatkozás megszüntetésének parancsa csak a valóságosan fennálló fogyatkozás esetén kötelez, ezért ha valaki megélhet étel nélkül, akkor nem kell engedelmessé válnia az evés parancsának. Így tehát a kétkezi munka parancsa senkit sem kötelez egyenként (egyénekenként, külön-külön), amennyiben valamiképpen a közös fogyatékoság megszüntetésére irányul, sem amennyiben a saját fogyatkozás megszüntetésére, kivéve, ha valóban fennáll a fogyatékoság. És ezért az, akinek van miből megengedett módon megélnie, az nem köteles a kezével dolgozni. Akinek azonban nincs más megélhetése, vagy csak valamely meg nem engedett (tiltott) foglalkozással tud élelmet szerezni, az köteles kezével dolgozni.

Tamás, aki Arisztotelészre hivatkozva (*de Anima* III) a kezet a „szervek szervének” (*organum organorum*) nevezi, mert a legtöbb munkához szükséges, a kézzel végzett tevékenységen (*operatio manualis*) nem csupán azt érti, amit kézzel végzünk (ami kézzel történik), hanem azt is, ami bármilyen testi eszközzel történik; röviden, bármilyen szolgálatot végez az ember, amelyből megengedett módon megélhet, azt a kétkezi munka alá soroljuk.

Tamás végül megjegyzi: nem látszik ésszerűnek, hogy a mechanikai művészet (*ars mechanica*) mesterei megélhessenek saját művészetükből, de a szabad művészetek mesterei ne tudjanak megélni saját művészetükből. Hasonlóképpen az ügyvédek is meg tudnak élni a védelemből, amelyet a perekben nyújtanak; és hasonló a helyzet minden más megengedett foglalkozással is. A kétkezi munka tehát parancs, de nem kötelez mindenkit.

Tamás fejtegetésében több figyelemre méltó mozzanat van. Ilyen mindjárt az, hogy az erkölcsi tökéletesedés követelményei mellett elméletileg nyomatékosabban jutnak szóhoz az evilági élet szempontjai. Ebben világosan érezhető az arisztotelészi filozófia realista szemléletmódjának hatása. A munka, amellet, hogy hasznos az erkölcsileg veszélyes tétlenség ellen és a bűnös test feletti uralom biztosítására, döntő szerepet játszik a társadalom életében, amelyhez az egyén szervesen hozzátartozik, hiszen legalább annyira szükséges feltétele az élet fenntartásának, mint a szaporodás. A munka a táplálék, a javak megszerzésének fontos eszköze, s a kéz, a „szervek szerve”, a legfőbb munkaeszköz. A munka egyaránt nélkülözhetetlen az egyén és a társadalom szükségleteinek kielégítéséhez: egyetlen ember sem elégítheti ki egymaga valamennyi szükségletét, s a társadalom sokféle szükségletének előteremtésére még inkább szükséges a különböző tevékenységeket folytató emberek együttműködése, a munka megosztása. A testi munka a természeti törvény parancsa, s kötelező érvényű mind az egyénre, mind az egész emberi fajra vonatkozóan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek kell testi munkát végeznie. A természet parancsa csak valóságos szükséglet fennállása esetén kötelező. Ha valakinek van miből megélnie, akkor nem köteles a kezével dolgozni, de ha foglalkozása erkölcsileg kifogásolható, akkor jobban teszi, ha testi munkát végez. A társadalomban pedig, ahol a munka, a feladatok, a funkciók megoszlanak, s a felmerülő szükségletek sokféleségének egy-egy ember nem tehet eleget, az egyes nem feltétlenül köteles testi munkát végezni. Tehát a természeti törvénynek a testi munkára vonatkozó parancsa korántsem áll ellentétben a társadalomban fennálló munkamegosztási viszonyokkal, a foglalkozások, szolgáltatások, köteleességek gyakorlatilag kialakult adott rendszerével. Tamás egyenesen védelmezi a szellemi és a fizikai munka között kialakult megosztást, s a szellemi tevékenységekből szerzett jövedelmet éppoly jogosnak tartja, mint a gyakorlati mesterségekből adódó jövedelmeket, ami érthető, ha az egyházi és a világi értelmiség súlyának és szerepének megnövekedését tekintjük a XIII. században.

DANTE A MESTERSÉGEK FELOSZTÁSÁRÓL

Igen figyelemre méltó Dante egyik fejtegetése a „Vendégség”-ben (IV. Értekezés, IX.). A mesterségek hagyományos felosztása szerint hét „szabad” művészet van, amellyel alkalomadtán hét „mechanikai” művészetet állítanak szembe. Dante meghaladja ezt a hetes felosztást. Arisztotelész, illetve Aquinói Tamás egyes gondolataihoz kapcsolódva, újfajta osztályozást állít fel, amely nem a szellemi és fizikai munka megosztásán alapul, mint az *artes liberales* és *artes mechanicae* megkülönböztetése, hanem inkább a termelőtevékenységek belső logikájára figyel, s érvényre juttat munkaszervezési szempontokat is. Igen érdekes, hogy az egész fejtegetés a császári hatalomgyakorlás kompetenciájának politikaelméleti összefüggésébe ágyazódva merül fel. A dantei felosztás szerint vannak tiszta mesterségek, „kevésbé mesterségek”, valamint olyan mesterségek, amelyek nem

igazában azok (csak látszatra rokonok a mesterségekkel). A felosztás alapjául a munkafolyamatnak a természethez való viszonyában, valamint a munkán belüli alá- és fölérendeltségi viszonyokban megfigyelhető különbségek szolgálnak.

„Tekintetbe kell venni – írja Dante –, hogy a dolog minél sajátosabban tartozik a mesterségre vagy a mesterre, annál nagyobb benne az alárendeltség, mert ha megsokszorozzuk az okot, megsokszorozódik a hatás. Ezért tudni kell, hogy milyen a tiszta mesterség, ahol a természet a mesterség eszköze, mint az evezővel való evezésnél, ahol a mesterség eszközéül használja a lökést, ami természetes mozgás; és a gabonacséplésnél, amikor a mesterség eszközévé teszi a meleget, amely természeti tulajdonság, ezekben különösképpen a főnek és a mesternek kell szót fogadni. Vannak dolgok, amelyek esetében a mesterség a természet eszköze, ezek kevésbé mesterségek; itt a művesek kisebb mértékben vannak alávetve a vezetőjüknek, ilyen például a mag elvetése a földbe (vetéskor ugyanis meg kell várni a természet beleegyezését), ilyen a kikötő elhagyása (amikor meg kell várni a kedvező időjárást). Ilyen esetekben éppen ezért gyakran nézeteltérés támad a munkálkodók között, és a nagyobb kér tanácsot a kisebbtől. Vannak más dolgok, amelyek nem számítanak mesterségnek, s csak látszatra vannak vele rokonságban, s ezért gyakran félrevezetik az embereket; ezekben a tanulók a mesterembernek vagyis a mesternek nincsenek alávetve, s nem is tartoznak szavának hitelt adni a mesterség tekintetében: így a halászat látszatra rokon a hajózással és a füvek gyógyhatásának ismerete a földműveléssel, nem tartoznak azonban semmiféle közös szabály alá, mivel a halászat a vadfogás alá tartozik, s annak parancsát fogadja meg, a gyógyfüvek ismerete pedig az orvostudomány, vagyis egy nemesebb tudomány körébe tartozik.”¹⁸

Ebben a fejtegetésben több érdekes mozzanat ötlük szemünkbe. Mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy Dante itt a gyakorlati mesterségeknek sokkal „szervesebb”, összefüggőbb, elméletileg lényegretörőbb és igényesebb felosztását nyújtja, mint a „mechanikai művészetek” hagyományos osztályozása. Szent-Viktori Hugó például „Didascalicon” című nagy hatású művében, még a következő mechanikai művészeteket sorolja fel: a fegyverkészítés (armatura), amely a védelemről, a gypjűfeldolgozás (lanificium), amely a ruházatról gondoskodik, a földművelés (agricultura) és a vadászat (venatio), amelyek az élelemszerzést biztosítják, az orvoslás (medicina), amely a betegségeket gyógyítja, a hajózás (navigatio), amely képessé tesz a föld körüli mozgásra, és végül a színjátszás (theatrica), vagyis a tágabb értelemben vett szórakoztatás művészete. A fegyverkészítés alá sorolódik azonban a kovácmesterségen kívül az építészet is, valószínűleg azon a címen, hogy ez is a védelemről, menedékről gondoskodik.¹⁹

¹⁸ Dante Alighieri *Összes Művei*, Magyar Helikon, Budapest 1965, 288–289.

¹⁹ „A fegyverkészítést tehát mintegy az eszközök mesterségének mondjuk, nem annyira azért, mert munka közben szerszámokat használnak, mint inkább azért, mert valamilyen mennyiségű adott anyagból bizonyos eszközfélét készítenek. Ehhez tartozik minden kő, fa, fém, homok, agyag anyaga. Mindennek fajtái az építés és a kovácmesterség. Az építészet felosztható egyrészt kőművességre, amely a kőfaragókat és

Hugó logikája szerint tehát az alapvető emberi *szükségletek* alkotják a foglalkozások csoportosításának alapját: a védekezés, lakás, ruházkodás, táplálkozás, gyógyítás, közlekedés, szórakozás. Dante viszont a *termelés* mikéntjét, az emberi munkatevékenységnek a természethez való viszonyát veszi alapul, mégpedig abból a szempontból, hogy a mesterség a természet feletti uralomnak milyen fokát valósítja meg. Minél teljesebb ez az uralom, annál inkább aktualizálódik a mesterség lényege, annál „tisztább” a mesterség, s annál fontosabb a mesterség gyakorlása során a tervszerű, központi irányítás.

Ebből a megközelítésmódból egy további érdekes következmény adódik: mivel az a mesterség „tisztá”, amelyikben a természet a mesterség eszköze, az pedig, amelyikben a mesterség a természet eszköze, kevésbé számít mesterségnek, ezért a feudális termelési mód alapvető ágazata, a földművelés, a középkorban uralkodó értékeléssel szemben csupán a második helyre kerül, a „kevésbé mesterségek” közé, mert benne a természettől való függőség erősebb, mint az olyan tevékenységek esetében, amelyek sajátos természeti erők tudatos és technikailag megoldott hasznosításán és alkalmazásán alapulnak, s így a természettől való általános függőséget már felválthatta a természet feletti részleges uralom. Aligha tekinthető tehát véletlennek, hogy Dante példái a „tisztá mesterségekre” a korai természettudomány két olyan fontos területére utalnak, mint a mechanika és a hőtan (a lökés mint természeti mozgás, a meleg mint természeti tulajdonság). Pontosabban fogalmazva azonban, talán nem is annyira a földművelés általános leértékeléséről van itt szó, hanem arról, hogy Dante megközelítésmódja mintegy megbontja a mesterségek hagyományos egységét, s lehetővé teszi különböző mozzanataik elkülönítését. Hiszen nyilvánvaló, hogy az első pontban említett cséplés szintén a földműveléshez tartozik, ugyanúgy, mint a második pontban említett vetés; vagy az első pontban szereplő evezés csakúgy a hajózás fogalmához tartozik, mint a második pontban a kikötő elhagyása. A földművelésnek és a hajózásnak ezek a mozzanatai azonban az osztályozás logikája szerint mégis elkülönülnek.

Az alapvetően helyes szempontok kiemelése mindig további termékeny lehetőségeket rejt magában. Dante fejtegetésével is ez a helyzet. A munka és a természet kapcsolatának, valamint a kooperációnak, e döntő szempontoknak kiemelése, s a reá épített felosztás logikája itt is túlmutat önmagán. Ezt az önkéntelenül felkínálkozó, lappangó elméleti lehetőséget nem kell ugyan feltétlenül Dante részéről szándékosnak vagy tudatosnak tartanunk, de a marxi munkaelemzésben érvényesülő „történeti” logika felől tekintve mégis figyelemre méltó. Úgy tűnik ugyanis, mintha a dantei hármas csoportosítás valamiképpen az emberi termelőtevékenység fejlődésének történeti fokaira is utalna: a gyűjtögető-vadászó, a földművelő és a kézműipari fokozatokra gondolhatnánk itt. Az osztályozásban érvényesülő logikai fokozatiság, amely közvetlenül csupán szubjektív – talán a városi polgárság álláspontját kifejező –

habarcskészítőket, másrészt ácsmestersége, amely az ácsokat és asztalosokat foglalja magába.” (*Didascalicon* II, 23.; PL 176, c. 761. Idézi: *A középkori művészet világa*, ld. kiad. 46–47.)

értékelő szempontokra épül, mintha egyben az objektív fejlettségi különbségeket is felmutatná. Nyilvánvaló, hogy a természet fölötti uralom az első ponthoz tartozó mesterségeknél a legteljesebb, mert itt bontakozik ki legjobban a tudáson, a tapasztalati ismereteken alapuló célszerű természetátalakító tevékenység, a természet technikai elsajátítása, amely elsősorban az iparban valósult meg. Így tehát a termelés történeti fejlődésének fokai is felcsillannak a dantei osztályozásban, noha kétségtelen, hogy a fokozatok egyidejűleg is léteztek a termelés adott rendszerében.

RESÜMEE

Károly Redl: Die Arbeit im Werturteil des Hochmittelalters

Der Verfasser untersucht die Frage, wie die Arbeit, die Arbeitsteilung, die *artes*, die Zusammenhänge der menschlichen Praxis und der Natur, die Gesichtspunkte der Bedürfnisse und der Produktion, von den Denkern des Hochmittelalters

(Gundissalinus, Hugo und Richardus de Sancto Victore, Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin, Dante) beurteilt wurden, und hebt die Bedeutung der Ansätze einer Neuorientierung der Klassifikation der Künste bei Dante hervor.

AQUINÓI TAMÁS A SZAVAK JELENTÉSÉRŐL*

KLIMA GYULA

Aquinói Tamás Perihermeneias-kommentárjának második lectiója a következő, tárgyunk szempontjából igen kecsegtető címet viseli: „De vocum significatione”, azaz: „a szavak jelentéséről”.¹

A lectiót végigolvasva azonban, a szavak jelentéséről mindössze annyit tudhatunk meg, hogy a szavaknak emberi institúció folytán van jelentésük, továbbá, hogy szavaink elsődlegesen az elme elvont fogalmait jelölik, és csak ezek közvetítésével a dolgokat.

Szent Tamás szerint ez utóbbi a szavak jelölésmódjából (ex modo significandi) nyilvánvaló: „ugyanis ez a név: ‚ember’, az emberi természetet jelöli, elvonatkoztatva az egyes emberektől. Így nem lehetséges, hogy közvetlenül az egyes embert jelölje. Ezért a platonikusok azt mondták, hogy magát az ember elkülönült ideáját jelöli. De mivel ez a maga elvont módján nem létezik önállóan Arisztotelész álláspontja szerint, ezért szükséges volt azt mondania, hogy a szavak közvetlenül az elme fogalmait jelölik, és ezek közvetítésével a dolgokat.”²

Az újkori filozófiatörténetben akár csak közepesen járatos olvasó számára itt önkéntelenül is fölvetődik a kérdés: vajon különbözik-e ez valamiben Locke-nak az absztrakt ideákról szóló, több szempontból is támadható, és már Berkeley által is hatásosan kritizált teóriájától? Hiszen, úgy tűnik, igazán nem jelent óriási különbséget, ha azt mondjuk, hogy az általános szavak közvetlenül „az elme elvont fogalmait”, ill. ha azt mondjuk, hogy „az elme absztrakt ideáit” jelölik. Nos, a két megfogalmazás között, magukban szemlélve őket, valóban nincs nagy különbség. De hogy mégis radikálisan különböző elméleti álláspontok kifejezői, azt az mutatja talán a legjobban, hogy Berkeley Locke-kal szemben hatásos kritikája Tamással szemben hatástalan.

Locke szerint absztrakt ideáinkhoz úgy jutunk, hogy elménk az egyes, az érzéki tapasztalatban adott dolgokban megragadja azt, ami bennük közös, és ezt elkülöníti attól, ami bennük sajátos. Így egy elvont és általános ideát (vagy miért ne mondhatnánk: fogalmat) alkot, amely tehát elvonatkoztat az egyes dolgok

* Az MTA Magyar Nyelvtudományi Társasága Szemiotikai Szekciójának 1982. ápr. 20-i ülésén elhangzott fölolvadás némileg módosított szövege.

különbségeitől, és kizárólag arra vonatkozik, ami e dolgokban közös. Általános szavaink pedig attól általánosak, hogy ilyen ideák jelei.³

Berkeley kritikája azt mutatja meg, hogy ha tényleg ily módon tennénk szert általános fogalmainkra, akkor ez azt jelentené, hogy valamennyi általános fogalmunk inkonzisztens, mivel ezen a módon csakis inkonzisztens fogalmak nyerhetők.⁴ Mert ha pl. a mozgás általános ideájához úgy jutunk, hogy az egyes mozgó testekben megragadjuk azt, ami bennük közös, ti. magát a mozgást, és ezt a fenti értelemben elválasztjuk mindattól, ami bennük sajátos, tehát ha a mozgás általános ideája kizárólag arra a mozgásra vonatkozhat, amely minden mozgó testben közös, akkor nyilvánvaló, hogy ez az idea nem vonatkozhat *ennek* vagy *annak* a testnek a mozgására, hiszen *ennek* vagy *annak* a testnek a mozgása nyilván nem az a mozgás, amely minden mozgó testben közös. De mivel így nem vonatkozhat sem ennek, sem annak, sem amannak a testnek a mozgására, ezért nem vonatkozhat egyik test mozgására sem, vagyis valami olyan mozgásra kellene vonatkoznia, amely nem azonos egyik test mozgásával sem, amely mégis minden mozgó test számára közös. És hasonlóképp, a mozgás általános ideája nyilván nem vonatkozhat sem a gyors, sem a lassú, sem a körkörös, sem a cikcakkos mozgásra, hiszen a mozgás absztrakt ideája csak arra a mozgásra vonatkozhat, amely minden mozgó testben közös. De pl. a körkörös mozgás nyilván nem az a mozgás, amely minden mozgó testben közös, mivel ha így lenne, ez azt jelentené, hogy minden mozgó test mozgása körkörös, azaz, hogy minden mozgó test csakis körben mozog. És hasonló a helyzet bármely másfajta mozgás esetében. A mozgás általános ideájának tehát egy olyan mozgásra kellene vonatkoznia, amely se nem körkörös, se nem cikcakkos, sem semmi efféle; de mégis, mindez egyszerre, hiszen egy olyan mozgásra vonatkozik, amely minden mozgó test számára közös, amely tehát éppúgy mozgása a körben – mint a cikcakkban – mozgó testnek. Ilyen mozgás pedig nincs, és nem is lehetséges, lévén a fogalma inkonzisztens. Ebből pedig még az is következik, hogy e fogalomnak semmi sem felel meg a valóságban, tehát bárminek is tulajdonítjuk, hamisat állítunk. És ugyanez a helyzet minden más elvont fogalom esetében.

Tamás absztrakció-elméletében azonban elvont fogalmaink nemcsak hogy nem inkonzisztensek, hanem igaz módon is alkalmazhatók a dolgokra. A *Summa Theologiae* I. részének 85. kérdésében fontolóra veszi a következő ellenvetést: minden olyan intellektus, amely másképp gondolja el a dolgot, mint ahogy az van, hamis. De mivel az emberi intellektus absztrakt fogalmai révén gondolja el a dolgokat, amelyek viszont maguk nem absztraktak, ezért az emberi intellektus másképp gondolja el a dolgokat, mint ahogy azok vannak. Az ellenvetésre adott válaszában Tamás kimutatja, hogy az első premissza kétértelmű: annak megfelelően ugyanis, hogy a „másképp” határozó a gondolkodó intellektus, vagy az elgondolt dolog részéről determinálja benne az ígét, más és más lesz az értelme, sőt, az igazságértéke is. A megkülönböztetés kétféle zárójelezéssel egészen világossá tehető:

Intellectus [intelligens (rem)] aliter quam sit) est falsus

Az az intellektus, amely másképp [gondolja el (a dolgot), mint ahogy az van], hamis.⁵

Az egyik értelmezés szerint, amikor a határozó az elgondolt dolog részéről determinálja az ígét, a kijelentés azt állítja, hogy (1) „az az intellektus, amely másképp lévőnek gondolja el a dolgot, mint ahogy a dolog valójában van, hamis”. Ez az állítás pedig igaz. A másik értelmezés szerint, amikor a határozó a gondolkodó intellektus részéről determinálja az ígét: [2] „az az intellektus, amely más módon gondolkozik, mint ahogy a dolog létezik, hamis”. Ez az állítás viszont hamis. Ugyanis abból, hogy az intellektus absztrakt módon gondolkozik, de a dolgok konkrét módon léteznek, tehát abból, hogy az intellektus egy absztrakt fogalommal gondol el egy konkrét dolgot, nem következik, hogy az intellektus hamisan gondolja el a dolgot. Hiszen az, hogy az intellektus absztrakt fogalmakkal gondolja el a konkrét dolgokat, egyáltalán nem jelenti azt, hogy *absztraktnak gondolja* őket.

Amikor például nem ennek vagy annak a dolognak a színéről teszünk kijelentést, hanem a színről általában, mondjuk, hogy „a szín egy minőség”, ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy olyan színről teszünk kijelentést, amely sem ezé, sem amazé, sem semelyik színes dologé, de mégis minden színes dologé egyszerre. És amikor a kijelentés megtételekor elvonatkoztatunk a színes dolgoktól, tehát csak a színre gondolunk általában, az egyes színes dolgok nélkül, ez nem jelenti azt, hogy egy színes dolgok nélkül létező színre gondolnánk, hanem mindössze azt, hogy csak egyszerűen bármely színes dolog színére, mint színre gondolunk, anélkül, hogy a színes dologra gondolnánk.⁶

Ennek megfelelően tehát, jóllehet a szín, a mozgás, a bölcsesség mindig *valaminek* a színe, a mozgása, a bölcsessége, a szín, a mozgás, a bölcsesség általános fogalma nem tartalmazza sem *ezt a valamit*, sem *ennek a valaminek* a színét, mozgását, bölcsességét, hanem elvonatkoztat ezektől. A bölcsesség általános fogalma nem más, mint az a *conceptus* vagy *ratio* vagy *significatio*, amit a bölcsesség szó közvetlenül jelöl. Ez tehát nem foglalja magában ennek vagy annak az embernek a bölcsességét, mégis mindig ennek vagy annak a bölcsességére vonatkozik. Ennek vagy annak az embernek a bölcsessége pedig az a *res* vagy *forma significata*, az az individualizált forma, amely által ez vagy az az ember bölcs, ti. ennek vagy annak az embernek az a tulajdonsága, amely verifikálja róla a „bölcs” predikátumot.⁷ A megkülönböztetés világosabbá tétele érdekében hadd hivatkozzam egy matematikai analógiára.

Amikor fölírom ezt az egyenletet: $x^2 = \sqrt{x}$, ez nem azt fejezi ki, hogy a négyzetes függvény azonos a négyzetgyök függvényével, mivel ha így lenne, akkor az egyenlet egyszerűen hamis kijelentést fejezne ki. Ugyanis, ha ez a két függvény azonos lenne, akkor értékük x minden értékére azonos lenne, ez pedig nem igaz. Az egyenlet viszont x bizonyos értékeire igaz kijelentést fejez ki. Tudniillik azt az $x=0$, és $x=1$ értékekre igaz kijelentést, hogy a két függvény értéke azonos.

A \sqrt{x} kifejezés ezek szerint nem magát a négyzetgyök függvényt jelöli, hanem x különböző értékeire más és más értékeket jelöl, a négyzetgyök függvény különböző értékeit. Ha magát a függvényt akarjuk megjelölni, akkor pontosan az imént kifejtett értelemben el kell vonatkoztatnunk x , valamint \sqrt{x} egyes értékeitől. Amikor ugyanis magát a négyzetgyök függvényt akarjuk megjelölni, akkor nem egy számot, és nem is ennek vagy annak a számnak a négyzetgyökét akarjuk megjelölni, de nem is egy olyan négyzetgyököt, amely egy számnak sem négyzetgyöke, hanem csak egyszerűen az egyes számok négyzetgyökét megadó függvényt, anélkül azonban, hogy ezt vagy azt a számot, ill. ennek vagy annak a négyzetgyökét megjelölnénk. A négyzetgyök függvényt tehát a leghelyesebben úgy jelölhetnénk, ha a \sqrt{x} formulából egyszerűen kihagynánk a változót. A szabatosabb kifejezés mód kedvéért azonban okosabb, ha kölcsönvesszük Alonzo Church-től az ún. absztrakciós-, vagy λ -operátort.⁸ Ennek segítségével a négyzetgyök függvényt így jelölhetjük: $\lambda x. \sqrt{x}$.

Ez a kifejezés tehát nem magát a négyzetgyököt jelöli, amely egyik számnak sem négyzetgyöke, de valami rejtélyes módon mégis minden szám négyzetgyökében közös, hanem egyszerűen a négyzetgyök függvényt annak kitöltetlen argumentumhelyével, anélkül azonban, hogy e függvény lehetséges argumentumait (az egyes számokat), ill. értékeit (e számok négyzetgyökeit) megjelölné. Ez a kifejezés tehát inkomplett, önmagában véve nem jelöl meg egy számot sem, de éppen inkomplettsége adja meg azt a lehetőséget, hogy argumentumhelyét kitöltve egy számmal, egy számra referáljon.

Ez az üres argumentumhely szimbolizálja a függvénynek azt a tulajdonságát, hogy mindig *valaminek*, egy számnak a négyzetgyökét adja meg, ill. arra vonatkozik, jöllehet nem azonos sem a számmal, sem a szám négyzetgyökével.

Nos, Aquinói Tamás szerint hasonló absztrakcióval juthatunk el elvont fogalmainkhoz, mint amilyenel most a négyzetgyök függvény elvont fogalmához jutottunk. A bölcsesség elvont fogalma mindig *valakinek*, mondjuk egy x -nek a bölcsességére vonatkozik. Ha viszont a bölcsesség mibenlétére vagy elvont fogalmára gondolunk, akkor elvonatkoztatunk mind x -től, mind x bölcsességétől, de nem úgy, hogy magára a bölcsességre gondolnánk, amely egyetlen x -nek sem a bölcsessége, de mégis minden bölcs x -ben közös, hanem úgy, hogy egyszerűen *bármely* bölcs x bölcsességére *mint bölcsességre* gondolunk, de anélkül, hogy bármelyik x -re, vagy bármelyik x sajátos bölcsességére gondolnánk. Ha tehát úgy akarjuk megjelölni ezt a fogalmat, hogy a megjelölés módja semmiképp ne vezessen félre, és közvetlenül az absztrakció helyes koncepcióját sugallja, akkor leghelyesebb, ha a „valaki”, vagyis „ x bölcsessége” kifejezésből elhagyjuk a változót, de fönntartjuk a változó helyét; vagyis, ha a λ -operátor fölhasználásával ezt írjuk: $\lambda x. x$ bölcsessége. Ez a kifejezés tehát logikailag teljesen korrekt módon és Szent Tamás absztrakció-elméletével tökéletes összhangban jelöli a bölcsesség fogalmát, elosztatva azt a látszatot, hogy a „bölcsesség” szó egy különös szellemi tárgy neve, amely közös minden bölcsben, de mégis egy – *ἐν ἐπὶ πολλῶν* –, ahogy Platón mondaná, vagy amely – ha pusztán az elmében létezik – nem más, mint „a bölcsesség absztrakt ideája”, ahogy Locke mondaná. Ez a kifejezés továbbá világosan feltünteti a fogalmaknak azt a megkülönböztető sajátosságát,

amelyet Frege kitöltetlenségnek nevezett, ti. hogy egy fogalom mindig kiegészítésre szorul, és csak argumentumhelyét kitöltve kapunk komplett kifejezést, amely már egy dologra referál.⁹

Hogy Tamás (annak ellenére, hogy valószínűleg soha nem is álmodott λ -operátorról vagy hasonlóról) valóban ily módon képzelte el a *ratio* vagy *significatio*, ill. a *res significata* vagy egyszerűen *significatum* viszonyát, remélem, az eddigiekből is eléggé kitűnt (hiszen magát a λ -operátort is az ő fejtegetései alapján vezettem be); de úgy vélem, a további fejtegetések erre még több evidenciát szolgáltatnak.¹⁰

Nos, azok után, hogy világosan megkülönböztettük egy predikátum *significatióját*, ti. a „kitöltetlen” fogalmat, melyet a predikátum közvetlenül jelöl, e predikátum *significatumától*, attól az individualizált formától vagy tulajdonságtól, amelynek megléte verifikálja a predikátumot a dologról, kézenfekvően adódik annak a lehetősége, hogy két különböző *significatiójú* predikátumnak azonos legyen a *significatuma*. Így pl. az „ x színe = x pirossága” azonosság nyilván igaz minden piros dolog esetében (hiszen a piros dolog színe nyilván nem más, mint a pirossága), ez azonban természetesen nem vonja maga után a „ $\lambda x.x$ színe = $\lambda x.x$ pirossága” azonosság fennállását. Ez utóbbi azonosság fennállása ugyanis azt jelentené, hogy a pirosság fogalma azonos a szín fogalmával, tehát hogy a „ $\lambda x.x$ színe” fogalom bármely argumentum értékre ugyanazt jelöli meg, mint a „ $\lambda x.x$ pirossága” fogalom, azaz, hogy x bármely értékére x színe ugyanaz, mint x pirossága, vagyis, hogy minden színes dolog piros. Tehát a *significatiók* azonosságából következik a *significatumok* azonossága, de ez fordítva már nem igaz.

Ezért van az, hogy egy másik, Locke teóriája számára fatális ellenvetés Szt. Tamással szemben megint csak hatástalan. Locke teóriájának megfelelően ugyanis soha életünkben nem tehetnénk szert a szín fogalmára. Mert ha a szín elvont fogalmát tényleg úgy kellene megalkotnunk, ahogy Locke mondja, ti., hogy az érzéki tapasztalatban adott dolgok tulajdonságaiban ragadjuk meg azt, ami bennük közös, elválasztva attól, ami bennük sajátos, akkor megoldhatatlan feladat előtt állnánk. Ti. bajosan ragadhatjuk meg, ill. különíthetjük el azt, ami nincs. Márpedig nyilvánvaló, hogy nincs, és az érzéki tapasztalatban nem adott valamiféle *szín*, amely minden színes testben közös lenne, és amely különbözne ennek vagy annak a testnek az ilyen vagy olyan színétől. Hiszen mindenki tapasztalhatja, hogy egy piros almán sohasem láthatunk valamiféle *színt*, amely más lenne, mint a pirossága, és amely épp ezért közös tulajdonsága lehetne egy zöld alma színével, amelyet aztán el tudnánk különíteni ennek meg annak az ilyen meg olyan színétől! Tamás álláspontjával kapcsolatban ez az ellenvetés föl sem merül: a piros alma pirossága az almának pontosan ugyanaz a tulajdonsága, mint a színe. Egy és ugyanazon tulajdonság, vagy ahogy Tamás mondaná, akcidentális forma megléte verifikálja az almáról a „piros”, ill. a „színes” predikátumot. A különbség az, hogy a két különböző predikátum más és más módon, más fogalom, azaz *significatio* vagy *ratio* alapján jelöli meg *ugyanazt* a tulajdonságot. A „szín” szó pedig azért vonatkozhat a zöld alma színére is, mert egyszerűen oly

módon jelöli meg *ezt* a szint, hogy ez nem zárja ki, hogy megjelölje *amazt* is. A „szín” szónak éppúgy lehet *significatuma* a zöld alma színe, mint a piros almáé.

Ugyanezen az alapon értelmezhető Aquinói Tamásnak az a híres tanítása is, hogy az egyes dolgokban csak *egy* szubsztanciális forma van, noha egy dolognak több szubsztanciális predikátuma is van. Egy dolog egy szubsztanciális predikátuma az, ami megmondja, hogy *mi* a dolog; ami egy *mi ez?* kérdésre válaszol. Ha például egy oroszlánra rámutatva megkérdezzük, hogy mi az, akkor ilyen válaszokat kaphatunk: egy oroszlán; vagy: egy állat; vagy: egy élőlény stb. Szent Tamás szerint ezek a predikátumok ugyanazon az alapon igazak erről az oroszlánról: szám szerint azonos a *significatumuk*, noha különbözik a *significatiójuk*, az egyik inkább, a másik kevésbé determináltan jelöli meg *ugyanazt* a formát, amely által az oroszlánról igaz az, hogy oroszlán, hogy állat, hogy élőlény stb.¹¹

De ugyanezen az alapon oldja meg Szent Tamás az isteni egyszerűség doktrínájának egyik problémáját, nevezetesen azt, hogy hogyan lehetséges, hogy Isten különböző attribútumai mind ugyanazt jelölik (ha ugyanis nem így lenne, Isten nem lenne egyszerű), de ezen attribútumok mégsem szinonimák. E doktrína szerint tehát pl. az „Isten bölcsessége” és az „Isten hatalma” kifejezések ugyanazt jelölik, jóllehet nem szinonimák. A megoldás, gondolom, most már kézenfekvő. A „bölcsesség”, ill. a „hatalom” szavak nem szinonimák, vagyis más-más fogalmat jelölnek, azaz nem azonos a *ratiojuk* vagy *significatiójuk*. Tehát nem áll fenn a „ $\lambda x . x$ bölcsessége = $\lambda x . x$ hatalma” azonosság. Hiszen ha fennállna, akkor ez azt jelentené, hogy a két szó *minden significatuma* megegyezik, azaz minden hatalmas hatalma azonos lenne a bölcsességével, ill. minden bölcs bölcsessége azonos lenne a hatalmával, és így nem lehetnének sem hatalom nélküli bölcssek, sem ostoba hatalmasok (amiről pedig tudjuk, hogy csak Platón szép álma maradt).

Ez azonban nem zárja ki, hogy *bizonyos* argumentumokra a két fogalom ugyanazt a *significatumot* jelölje, vagyis, hogy bizonyos x -ekre fönnálljon az „ x bölcsessége = x hatalma” azonosság. Szent Tamás szerint tehát Isten esetében a két név *significatuma* megegyezik, ti. ugyanazt jelöli meg az „Isten bölcsessége”, mint az „Isten hatalma” kifejezés, mivel ugyanaz a dolog, nevezetesen az isteni esszencia az, ami által igaz Istenről, hogy bölcs, ill. hogy hatalmas. A két fogalom mégis különböző: „*quamvis (...) eandem rem significant, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eandem.*” („Jóllehet ugyanazt a dolgot jelölik, mégsem szinonimák, mivel nem ugyanazt a fogalmat jelölik.”)¹²

Isten egyszerűsége azonban Szent Tamás számára még ennél is többet jelent: Isten bölcsessége és Isten hatalma nemcsak egymásközt azonosak, hanem magával Istennel is. Pontosan úgy, ahogy ha $x = 1$ -gyel, akkor nemcsak az igaz, hogy $x^2 = \sqrt{x}$, hanem az is, hogy $x^2 = 1$, és az is, hogy $\sqrt{x} = 1$.¹³

Láthatjuk, hogy ez más típusú azonosság, amint az előző. Itt nem arról van szó, hogy két különböző függvénynek bizonyos argumentumokra azonosak lehetnek az értékeik, hanem hogy egy függvény értéke azonos lehet valamely argumentumával. Tehát Szent Tamás azt állítja, hogy az, ami *által* Isten bölcs (vagyis az, amit az „Isten

bölcsessége” kifejezés megjelöl, és ami nem más, mint az isteni esszencia), azonos azzal, *akiről* igaz, hogy bölcs, azaz Istennel, aki birtokolja az isteni esszenciát. Az „Isten” szó magát Istent jelöli meg, azt a *suppositumot*, amiről igaz az „Isten” predikátum. Szent Tamás szerint tehát az „Isten” predikátum *supposituma* azonos azzal, amit az „Isten bölcsessége” kifejezés megjelöl. De ez utóbbi azonos az isteni esszenciával, azaz deitással, ami nem más, mint az „Isten” predikátum *significatuma*, ti. ami által valamiről igaz, hogy „Isten”. Tehát Szt. Tamás szerint az „Isten” predikátum *supposituma* azonos a *significatumával*.¹⁴

Könnyen belátható, hogy ez általában nem így van. Például egy piros alma esetében a „piros” predikátum *significatuma*, az, ami által az almáról igaz, hogy piros, nem más, mint az alma pirossága. A „piros” predikátum *supposituma* viszont maga az alma, amiről igaz, hogy piros. Az alma viszont nem azonos a saját pirosságával, hiszen ha az alma mondjuk megbarnul, akkor a pirossága megszűnik létezni, ezzel szemben maga az alma nem.

De ugyanez belátható a szubsztanciális predikátumok esetében is, ahol pedig effajta okoskodás nem alkalmazható. (Hiszen ha például egy emberben megszűnik létezni az, ami által ember, akkor természetesen megszűnik létezni maga az ember is.)

Az „ember” szó egy *supposituma* az, akiről igaz, hogy ember. Mondjuk, a középkori logikai példákban igen kedvelt Szókratész. Az „ember” szó *significatuma* pedig Szókratész esetében az, ami által Szókratészről igaz, hogy ember, és amit a skolasztikus szakzsargonban többek között a „humanitas Socratis” kifejezéssel szoktak megjelölni. (Tehát a „humanitas”-t, *pace* Locke, mint félig-meddig *terminus technicus*, a *homo*, és a nem a *humanus* absztrakt alakjaként használták.) De az, ami által Szókratészről igaz, hogy ember, nem más, mint Szókratész esszenciája, vagyis az, amit az ember definíciója (*animal rationale*) Szókratészben megjelöl: ti. Szókratész animalitása, ami által igaz róla, hogy élőlény, ill. racionalitása, ami által igaz róla, hogy eszes. Szókratész esszenciája, vagyis a „homo” szó *significatuma* Szókratészben tehát csakis Szókratész animalitása, ill. racionalitása. Szókratészben azonban lehet még egy csomó más tulajdonság is, például szín, kopaszság stb., amelyek nem tartoznak az esszenciájához. Hiszen ha például a kopaszság az esszenciájához tartozna, ez azt jelentené, hogy a kopaszság beletartozik az ember definíciójába, és így minden ember *per definitionem* kopasz lenne, vagyis csak a kopaszok számítanának embernek.

Tehát, mivel Szókratész tartalmaz sok minden mást is az esszenciáján kívül, így nyilván nem azonos a saját esszenciájával.¹⁵ De minthogy Szókratészre vonatkoztatva a „homo” szó *supposituma* Szókratész, *significatuma* pedig Szókratész humanitása, azaz esszenciája, ezért a „homo” szó *supposituma* és *significatuma* nem azonos Szókratész, de egyetlen más ember esetében sem.

E distinkció alapján pedig meg lehet mutatni, hogy mi a különbség az absztrakt és a konkrét nevek között. Mert bár jelentésük, azaz *significatiójuk* megegyezik, sőt, erre vagy arra vonatkoztatva a *significatumuk* is, különböznek azonban a jelölés módja, a *modus significandi* tekintetében. A „humanitas” ugyanis Szókratészre vonatkoztatva

csakis azt jelöli meg, ami által Szókratész ember, azaz Szókratész humanitását vagy esszenciáját, amely, mint láttuk, nem azonos Szókratésszel. A „homo” szó viszont, ha Szókratészre vonatkoztatjuk, nemcsak Szókratész humanitását jelöli meg, mint *significatum*át, hanem épp ezen keresztül magát Szókratészt is, mint *suppositum*át. Az absztrakt nevek tehát csak *significatumaikat* jelölik, a konkrét nevek azonban *suppositumaikat* is.¹⁶

A dolog azonban nem ilyen egyszerű. A konkrét terminusok is csak akkor jelölik meg *suppositumaikat*, ha egy kijelentésben a szubjektum helyén vannak. Ha a predikátum helyén, akkor csak *significatumukat* jelölik. Ahogy Tamás mondja: „terminus in subjecto positus, tenetur materialiter, idest, pro supposito, positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata”. (A terminus szubjektum-helyzetben materiálisan, azaz a suppositum helyett áll, predikátum-helyzetben pedig formálisan, azaz a megjelölt természet helyett áll.)¹⁷

E rendkívül fontos logikai distinkció megtétele radikálisan megkülönbözteti Aquinói Tamás predikáció-elméletét attól a nehézkes, és sokszor leküzdhetetlen nehézségekbe ütköző teóriától, amely a középkortól egészen a modern szimbolikus logika létrejöttéig uralkodott a tradicionális logika történetében, és amelyet Peter T. Geach a predikáció két-név-elméletének nevez.¹⁸ Ezen elmélet szerint a kategorikus állítások voltaképpen azonosító állítások. Egy ilyen állítás attól igaz, hogy mind a szubjektum, mind a predikátum ugyanazt a dolgot vagy ugyanazokat a dolgokat *nevezi meg*. Így például a „Szókratész ember” állítás azt állítja, hogy Szókratész azonos egy emberrel. Az állítás azért igaz, mert a „Szókratész” név megjelöli Szókratészt, az „ember” terminus pedig megjelöl egy embert, és mivel van egy olyan ember, amelyik azonos Szókratésszel, nevezetesen Szókratész, ezért a két különböző név ugyanazt a dolgot jelöli, vagyis az azonosság fennáll. Annak illusztrálására, hogy ez az első látásra talán elég plauzibilis elmélet, Tamás elméletével ellentétben, tényleg leküzdhetetlen nehézségekbe ütközik, hadd hozzak csak egyetlen példát.

William Occam, ezen elmélet egyik legélesebb elméjű képviselője, a „Sortes incipit esse albus”, azaz „Szókratész fehér kezd lenni” kijelentést a következőképp elemzi: „Sortes nunc primo est albus, et antea non erat albus”, vagyis „Szókratész most először fehér és korábban nem volt fehér”.¹⁹ Elméletének megfelelően azt mondja, hogy e konjunkció első tagjában az „albus” predikátum „supponit determinate”, tehát egy fehér dolog helyett áll. Így a konjunkció első tagja azért igaz, mert Szókratész most először azonos egy fehér dologgal. (A „most először” kifejezés miatt egyébként a konjunkció második tagja természetesen fölösleges is.) De ha így áll a dolog, ti. hogy a „Szókratész fehér kezd lenni” kijelentés azért igaz, mert Szókratész most először azonos egy fehér dologgal, akkor teljesen jogos feltenni a kérdést, hogy *melyik* az a dolog, amellyel Szókratész azonos lett. A helyes válasz természetesen az, hogy Szókratész azzal a fehér dologgal lett azonos, amelyről most először igaz, hogy azonos Szókratésszel. De az a fehér dolog, amelyről most először igaz, hogy azonos Szókratésszel, nem más mint Szókratész. Tehát a „Szókratész fehér kezd lenni” kijelentés azért igaz, mert Szókratész most (ti. amikor fehér kezd lenni) először azonos Szókratésszel. Ez pedig képtelenség.

Aquinói Tamás elméletével kapcsolatban ez a probléma fel sem merül. Szerinte: „Unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit praedicari de ipso”, azaz, „azt mondjuk, hogy valami azzá lett, amit újonnan (de novo) állíthatunk róla”.²⁰ Nagyon helyesen. Amikor Szókratész fehérré lett, akkor nem ezzé vagy azzá a fehér dologgá lett, hanem ez egyszerűen azt jelenti, hogy most már állíthatunk róla valamit, amit korábban nem állíthattunk róla, mert most már rendelkezik egy tulajdonsággal, a fehérséggel, vagyis a „fehér” predikátum *significatum*ával, amellyel korábban nem rendelkezett. A „fehér” predikátum tehát most, hogy *de novo* állíthatjuk Szókratészről, nem jelöli meg azt a fehér dolgot, amely azonos Szókratésszel, és még kevésbé jelöli meg azokat a fehér dolgokat, amelyek nem azonosak vele. Vagyis nem jelöli meg egyetlen *suppositum*át sem, hanem csak a *significatum*át, Szókratész fehérségét, amelynek megléte igazzá teszi Szókratészről, hogy fehér.

A szubjektum és a predikátum e logikai aszimmetriájának a szem előtt tartásával aztán Szt. Tamás biztonsággal és logikailag teljesen korrekt módon képes megoldani olyan „fogós” teológiai problémákat, amelyekre a két-név-elmélet alapján állva legfeljebb *ad hoc* megoldásokat lehet szolgáltatni. Így például minden különösebb nehézség nélkül megkülönbözteti azt, a katolikus hit szerint igaz kijelentést, hogy „az Isten emberré lett”, attól a hamis kijelentéstől, hogy „az ember Istenné lett”, amelyeket pedig konzekvensen ragaszkodva a két-név-elmülethez nem lehet megkülönböztetni. (Ezzel persze nem mondom azt, hogy a teória képviselői konzekvenssek voltak, és *de facto* nem tudtak különbséget tenni a két kijelentés között.) Tamás elemzése szerint az első kijelentésben az „Isten” terminus, lévén a kijelentés szubjektuma, valamelyik *suppositum*át, ti. az egyik isteni személyt, nevezetesen a Fiút jelöli. Az „ember” terminus, lévén predikátum-helyzetben, az inkarnálódott Ige által fölvetett emberi természetet vagy esszenciát jelöli, azt, ami által *de novo* igaz módon állítható róla, hogy ember. A második kijelentésben, az „ember” terminus, lévén szubjektum-helyzetben, egyes *suppositum*ait jelöli. De az „ember” terminus egyetlen *suppositum*áról sem igaz, hogy Istenné lett, még a Fiúról sem (jóllehet az inkarnáció után ő is az „ember” szó egy *supposituma*), hiszen a katolikus hit szerint a Fiú *ab aeterno*, az örökkévalóságtól fogva Isten.²¹

A két-név-elmélet alapján, az elmülethez konzekvensen ragaszkodva, ez a különbségtétel bajosan vihető végig. Eszerint ugyanis *mindkét* kijelentésben *mindkét* terminus valamelyik *suppositum*át jelöli meg, és az egyes kijelentések igazságát az biztosítja, hogy az eme *suppositum*ok azonosságát állító kijelentés *de novo* igaz. Ezen az alapon azonban, ha igaz az első kijelentés, igaz a második is. Mert az „Isten emberré lett” kijelentés eszerint akkor igaz, ha *de novo* igaz az „Isten” név egy *suppositum*át, a Fiút, és az „ember” név egy *suppositum*át azonosító kijelentés. De a katolikus hit szerint az inkarnáció után a Fiú egy ember, azaz tényleg *de novo* azonos egy emberrel. Viszont így a második kijelentés is igaz. Hiszen ezen elemzés szerint ez is akkor igaz, ha *de novo* igaz az „ember”, ill. az „Isten” terminusok valamely *suppositum*át azonosító kijelentés.²² Így ezen az alapon vagy tagadni kell az inkarnáció dogmáját, vagy el kell fogadni egy olyan kijelentést is, amely vagy azt állítja, hogy egy halandó ember Istenné

lett, vagy azt, hogy a Fiú nem öröktől fogva Isten, hanem csak inkarnációjakor lett azzá. Ezek közül pedig egyik nagyobb eretnokség, mint a másik, ami pedig, úgy vélem, középkori teóriák értékelésénél nem elhanyagolható szempont.

Aquinói Szent Tamás azonban jól szem előtt tartotta Szent Jeromosnak azt, az általa igen gyakran idézett mondását, miszerint „e vocibus inordinate prolatis incurritur haeresis”, vagyis, hogy „a szavak helytelen használatából származik az eretnokség”.²³ Így, jöllehet nem írt nagy logikai traktátusokat, a teológiai problémák tárgyalása közben, majdhogynem mellékesen, egy olyan hatékony fogalmi apparátust dolgozott ki, amely a legszubtilisebb kérdések tárgyalásában is jól alkalmazható. Ennek illusztrálására legyen szabad végezetül bemutatnom, hogyan „működik” ez a fogalmi apparátus a keresztény hit *summum mysterium*ának, és egyúttal a keresztény teológia egyik legnagyobb, legnehezebb, és általában csak szuperlatívuszokkal jellemezhető problémakörének, a Szentháromság tanának kezelésében.

A kérdés ez: hogyan lehetséges, hogy *egy* Isten legyen és mégis *három* különböző isteni személy, jöllehet mindhárom egyformán Isten. Úgy tűnhet, ez maga a megtestesült ellentmondás. Hiszen ha azt mondjuk, hogy *egy* Isten van, akkor természetesen nem lehet *három* Isten. De ha a három isteni személy *egy* Isten, akkor úgy tűnik, ez csak azt jelentheti, hogy az isteni személyek nevei ugyanazt jelölik meg. Tehát, mivel a három név egy dolgot jelöl, nincs három különböző isteni személy, csak egy. Másrészt, ha elfogadjuk, hogy három különböző isteni személy van, akik mindegyike egyformán Isten, úgy tűnik, ebből az következik, hogy három Isten van. Hiszen például azt mondjuk, hogy annyi ember van, ahány egymástól különböző dologról igaz az, hogy ember. És hasonlóan minden más fogalom esetében. Tehát, mivel három különböző dologról igaz az, hogy Isten, három Isten van. A helyzet tehát abszolút kilátástalannak tűnik.

De vegyük fontolóra a következőt: egymástól különböző individuumokat nem csak egyféleképpen lehet megszámolni. Azt mondjuk például, hogy harminc gyerek az *egy* nyolcadik osztály, jöllehet harminc nyolcadik osztályos tanuló. Ahogy Tamás mondaná, a „nyolcadik osztály” kifejezés egy szubsztantív név, a „nyolcadik osztályos” kifejezés egy adjektív név. A szubsztantív nevek *significatumaik*, az adjektív nevek pedig *suppositumaik* száma szerint plurifikálódnak. De mivel a harminc gyereknek közösen *egy* tulajdonsága az, *ami által* igaz az együttesükről, hogy az *egy* osztály, ezért a harminc gyerek *egy* nyolcadik osztályt alkot. A „nyolcadik osztályos” fogalomnak viszont harminc *supposituma* van, mivel harminc gyerekről igaz, hogy nyolcadik osztályos, tehát harminc nyolcadik osztályos van.²⁴

Ennek megfelelően mondja azt Tamás, hogy mivel a „Deus” szubsztantív névnek *egy significatuma* van, az isteni esszencia, *amely által* valamiről igaz, hogy Isten, és amely közös a három isteni személy számára, ezért igaz az, hogy *egy* Isten van. De három különböző dolog birtokolja ezt az esszenciát. Ezért a „habens deitatem”, vagyis „az isteni esszenciát birtokló” kifejezés, amely adjektív kifejezés, *suppositumai* számának megfelelően, eltérően plurifikálódik. Így tehát: „licet sint tres habentes

deitatem, non tamen sequitur, quod sint tres dii”, vagyis „jóllehet három, az isteni esszenciát birtokló dolog van, ebből mégsem következik, hogy három Isten van”.²⁵

De persze azt lehet mondani, hogy az előző példa a gyerekekkel meglehetősen sántít. Hiszen jóllehet a gyerekek *együtteséről* igaz az, hogy az egy osztály, ez azonban külön-külön egyetlen gyerekről sem igaz. Viszont az „Isten” predikátum nem csak a három személy *együtteséről* igaz, hanem *külön-külön* mindegyikről. Vegyünk ezért egy másik példát! Mondjuk, az a főadatunk, hogy számoljuk meg: hány szó van egy könyvben. De rögtön az első oldalon megakadunk, mert például mind az 5., mind a 10. sorban ott áll az „ember” szó. Ezeket most egynek számoljuk vagy kettőnek?

Azt kell mondanunk, hogy a könyv szavait kétféleképp számolhatjuk meg, méghozzá annak megfelelően, hogy a „szó” predikátum *significatum*ainak, vagy pedig *suppositum*ainak számát vesszük figyelembe, vagyis annak megfelelően, hogy a „szó” predikátumot szubsztantíve, vagy adjektíve értjük. Ha szubsztantíve, akkor azt mondjuk, hogy az 5. és a 10. sorban is *ugyanaz a szó* szerepel, az „ember” szó. Ha adjektíve, akkor azt mondhatjuk, hogy az 5. és a 10. sorban *két különböző dolognak* is az a tulajdonsága, hogy szó. Az 5. és a 10. sorban szereplő „ember” szó, a „szó” predikátum két különböző *supposituma*. Viszont e két különböző *suppositum*ról szám szerint *ugyanaz a tulajdonság* verifikálja a „szó” predikátumot, nevezetesen mindkettőnek az a tulajdonsága, hogy az ember fogalmát jelöli. Hogy ez tényleg szám szerint azonos tulajdonsága e két *suppositum*nak, azt az mutatja, hogy ha az egyik elvesztené ezt a tulajdonságát, *eo ipso* elvesztené a másik is. Ha az 5. sorban szereplő „ember” szó elveszítené a jelentését, ugyanebből adódóan a 10. sorban lévő sem jelentene semmit. A „szó” predikátum két különböző *suppositum*áról tehát ugyanezen predikátumnak szám szerint egy és ugyanazon *significatuma* verifikálja e predikátumot.

Tehát, mivel a „szó” predikátum *suppositum*ainak száma nem azonos *significatuma*inak számával, ezért annak megfelelően, hogy e predikátumot szubsztantíve vagy adjektíve értjük, tehát, hogy *significatum*ainak vagy *suppositum*ainak számát vesszük figyelembe, más és más válaszokat adhatunk arra a kérdésre, hogy hány szó van egy könyvben. Ez pedig végső soron azért lehetséges, mert kétféle kritériumunk van a szavak azonosságára. Azt mondhatjuk, hogy az 5. sorban szereplő „ember” szó *nem azonos* a 10. sorban szereplő „ember” szóval, mivel ezek a „szó” predikátum különböző *suppositumai*. És azt is mondhatjuk, hogy az 5. sorban szereplő „ember” szó *ugyanaz a szó*, mint a 10. sorban szereplő „ember” szó, mivel a „szó” predikátum egy *significatuma* szám szerint azonos bennük.²⁶

Ez azt is megmutatja, hogy általában mi a különbség az abszolút azonosság (*a* azonos *b*-vel), és a valamely *F* predikátumra vonatkoztatott relatív azonosság (*a* ugyanaz az *F*, mint *b*) között. Az abszolút azonosság *suppositumok*, a relatív azonosság *significatumok* azonosságára vonatkozik. E kétféle azonosság persze minden olyan esetben egybeesik, amikor e predikátum minden egyes *suppositum*ában ugyanezen predikátumnak egy-egy *significatuma* van, tehát, ha a predikátum

*suppositum*ainak és *significatum*ainak száma megegyezik. Láthattuk azonban, hogy ez nem szükségszerű, és nincs is mindig így.²⁷

Szent Tamás szerint ez a helyzet az „Isten” predikátummal is. Ennek három *supposituma* van, a három különböző isteni személy, és egy *significatum*a, az isteni esszencia. Ennek megfelelően mondja, hogy jóllehet a Fiú *ugyanaz az Isten*, mint az Atya, ez természetesen nem jelenti azt, hogy az Atya *azonos* a Fiúval.²⁸ És így, jóllehet mind a három isteni személy *ugyanaz az Isten*, ebből mégsem következik sem az, hogy egy isteni személy van, sem az, hogy három Isten.

Mindezzel persze koránt sincsenek megoldva a trinitológia problémái, sőt most merülnek föl csak igazán olyan kérdések, hogy pl. ezek után hogyan értelmezzük azt a korábban fejtegetett tételt, miszerint Isten azonos a saját esszenciájával, vagyis hogy az „Isten” predikátum *supposituma* azonos a *significatum*ával stb. Mivel azonban most nem a trinitológia problémáinak taglalása a főadat, nem megyek bele ezekbe a kérdésekbe.²⁹ Azt viszont, remélem, az eddigiek is kellőképp illusztrálták, hogy ez az Aquinói Tamás által, mint mondtam, szinte mellékesen kidolgozott, és általam itt még mindig csak részben rekonstruált fogalmi apparátus rendkívül hasznos szerszám a legfogósabb kérdések tárgyalásában is.

Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk, hogy Szent Tamás számára a szavak jelentése (szemben sok más tradicionális elmélettel) nem pusztán egy különös (szellemi vagy fizikai) tárgy, amelyhez a szó egyszerűen hozzá van biggyesztve. Az ő fölfogásában az egyes szavak aktuális használatuknak, ill. kontextusuknak megfelelően mást és mást, ill. más és más módokon jelölnek. Ez pedig, úgy vélem, elsősorban azért van így, mert általában is különös gondot fordít a nyelv használatára. Ahogy ő maga mondja: „*usus maxime est aemulandus in significationibus nominum*” (a szavak jelentésével kapcsolatban kiváltképp a nyelvhasználatra kell ügyelni).³⁰ Ezért van aztán, hogy – szemben például Locke-kal és kortársaival – a nyelvhasználat olyan jelenségei, mint az *aequivocatio*, *amphibolia*, *metaphora*, *analogia* stb., számára nem a nyelv kiküszöbölendő defektusait jelentették, hanem a nyelv korrekt módon elemezhető, és bizonyos esetekben nélkülözhetetlen sajátosságait.

AQUINÓI TAMÁS IDÉZETT MŰVEI

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Stuttgart–Bad Cannstadt 1980:

In I Sententiarum (in I Sent)

Summa contra Gentiles (ScG)

Summa Theologiae (ST)

Quaestio Disputata De Veritate (De Ver)

Quaestio Disputata De Potentia (De Pot)

De Ente & Essentia (De Ente)

Responsio ad Lectorem Vercellensem de Articulis 108 (Resp)

In Libros Perihermeneias (in Peri)

In Libros Metaphysicorum (in Meta)
 In Boethii de Hebdomadibus (in Hebd)
 In Librum Boethii de Trinitate (in Tr)
 In Libros de Anima (in An)

JEGYZETEK

¹ In *Peri* I. 2. A legtöbb kiadás persze nem ad címet az egyes lectióknak; de pl. a Leonina-kiadásban a lectio ezt a címet viseli.

² Uo.

³ Vö. Locke: *An Essay concerning Human Understanding*; Oxford 1975, Bk. II. ch. XI. §9; Bk. II. ch. XII. § 1.; Bk. IV. ch. VII. § 9.

⁴ Vö. Berkeley: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, New York 1965. Introduction, kül. §§ 7–10.

⁵ Ld. *ST* I. q. 85. a. 1. ad 1-um; vö. *ST* I. q. 13. a. 12. ad 3-um

⁶ Vö. *ST* I. q. 85. a. 1.; in *An* II. 12; III. 8; in *Tr*. 3. q. 5. a. 3. A megkülönböztetés egyébként, megint csak zárójellezéssel, nagyon jól érzékeltethető a következő latin mondaton:

Intelligo [(colorem) sine corpore colorato.]

(1) Intelligo colorem sine ullo corpore existentem.

[2] Intelligo colorem, corpus coloratum non intelligendo.

Vö. még Berkeley, id. mű, § 16.

⁷ Vö. pl. *Resp* q. 1.; in *I Sent* d. 2. q. 1. a. 3.; *ST* I. q. 13. a. 4.; *ScG* 1b. 1. c. 35.; *ST* I. 2. 39. a. 4. ad 3-um.

⁸ Alonzo Church: *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton 1956, §§ 03–06, 15–46. o.

⁹ Ld. Gottlob Frege: „Függvény és fogalom”; in: *Logika, szemantika, matematika*, Budapest 1980. – A fregei értelemben vett *fogalom* természetesen nem ugyanaz, mint a tamási *significatio*. Azonban, megítélésem szerint (noha ennek bizonyítására itt nincs mód; de ld. a 6. és 7. l-j-ben megadott szövegeket), ez utóbbi pontosan ugyanabban az értelemben „kitöltetlen”, mint az előbbi, és így legalább annyi alapunk van függvénynek tekinteni ezt, mint amazt. (És ennek megfelelően úgy vélem, hogy az aritmetikai függvények, mint függvények nem pusztán analógjai ezeknek, hanem egyszerűen másfajta függvények, amelyek, mivel *mint függvények* ismertebbek ezeknél, alkalmasak az illusztrációra.) A fregei fogalom olyan függvény, amely különböző argumentumokhoz vagy az Igazat, vagy a Hamisat rendeli. A tamási *significatio* pedig olyan függvénynek tekinthető (még akkor is, ha maga Tamás – nem rendelkezvén a függvény általános fogalmával – sohasem nevezte függvénynek), amely bármely adott argumentumhoz az őt jelölő predikátumnak az adott argumentumhoz tartozó *significatum*-át rendeli, amennyiben a predikátumnak az adott argumentumban egyáltalán van *significatum*.

Egy *F* predikátum által megjelölt fregei fogalom tehát formálisan így adható meg: $\lambda x.Fx: X \rightarrow \{I; H\}$. Ugyanezen predikátum tamási *significatio*-ja pedig így: $\lambda x.Fx: X \rightarrow \{Sgt(F, x)\} \cup \{0\}$. (Ahol *F* tetszőleges predikátum, *F* e predikátum absztrakt alakja, *X* tetszőleges individuumhalmaz, *x* tetszőleges eleme *X*-nek, $\{I; H\}$ az Igazat és a Hamisat elemekként tartalmazó halmaz, $\{Sgt(F, x)\}$ az *F* predikátum *significatum*ainak halmaza, „→” a leképezés jele, 0 pedig a minden misztikus tartalmat nélkülöző, és csak a formai egyszerűség kedvéért bevezetett null-entitás; az, hogy a *significatio*-függvény értéke valamely *x* helyen 0, pusztán annyit jelent, hogy e függvénynek az *x* helyen nincs értéke, vagyis, hogy az őt jelölő predikátumnak *x*-ben nincs *significatum*.)

Érdemes még megemlíteni, hogy noha e függvények nem azonosak (hiszen értékészletük különböző), mégsem függetlenek egymástól: egy *F* predikátumhoz tartozó fregei fogalom valamely *x* argumentumra akkor és csak akkor veszi fel az Igaz értéket, ha az *F* predikátumnak *x*-ben van *significatum*a, azaz, ha *significatio*-jának van értéke *x*-ben. Formálisan: $\forall F \forall x.[x] [\lambda x.Fx] = I \equiv [x] [\lambda x.Fx] \neq 0$. Ennek alapján

tehát pl. az, hogy Szókratész bölcs, akkor és csak akkor igaz, ha Szókratésznek van bölcsessége, ha Szókratészben megvan a bölcsesség tulajdonsága. (Socrates est sapiens, si sapientia inest Socrati.) Pontosan az ilyen típusú „verum-ekvivalenciák” szolgáltatják a tamási predikáció-elmélet alapját.

¹⁰ Maga Szent Tamás nem következetes a terminológiájában. Én a továbbiakban az egyszerűség kedvéért a *significatio-significatum* terminuspárt használom.

¹¹ Vö. Pl. ScG Ib. 4. c. 81., De Ente c. 1.; in Meta VII. 12. in fine. Kiváló kifejtését és védelmét nyújtja egyébként Tamás doktrínájának Thomas de Sutton O. P. (megh. cca 1315.) a „De pluralitate formarum” című traktátusában. (S. Thomae Opera Omnia, Stuttgart–Bad Cannstadt, 1980, tom. 7: Aliorum Medii Aevi Auctorum Scripta.)

¹² ScG Ib. 1. c. 35.; vö. pl. ST I. 2. 13. a. 4.; De Pot 2. 7. a. 6.

¹³ Vö. pl. De Pot q. 7. a. 4. és a. 5.; ST I. q. 13. a. 2.; ScG Ib. 1. c. 38.

¹⁴ Vö. ST I. q. 3. a. 3.; ScG Ib. 1. c. 21.; ST I. q. 39. a. 1. és a. 4. ad 3-um.

¹⁵ Vö. pl. in Meta VII. 5.; De Ente c. 3.; ST. I. q. 3. a. 3.

¹⁶ Pl. ST I. q. 39. a. 5.; ST I. q. 13. a. 1. ad 2-um, et comm. Caietani ad idem; Hebd 2.; in Meta VII. 1.

¹⁷ ST III. q. 16. a. 7. ad 4-um.

¹⁸ Peter T. Geach: *Logic Matters*, Berkeley & Los Angeles 1972, Nominalism, 289–301. o.

¹⁹ William Occam: *Summa Logicae*, Louvain 1951, c. 75., 209. o.

²⁰ ST III. q. 16. a. 6.

²¹ ST III. q. 16. a. 7.

²² Mivel Occam a kategorikus állításokat azonosító állításokként elemzi, és az azonosság szimmetrikus reláció, nem csoda, ha ezen elemzés szerint a terminusok fölcserélése nem változtatja meg az állítás igazságértékét.

²³ Ld. pl. ST III. q. 16. a. 8.

²⁴ Vö. pl. ST I. q. 39. a. 3. & comm. Caietani ad idem; De Pot q. 9. a. 6.

²⁵ ST I. q. 39. a. 3. ad 1-um.

²⁶ Aki kételkednék abban, hogy az 5. és a 10. sorban szereplő „ember” szó *ugyanaz* a szó, fontolja meg a következőt: ha ez a kettő nem ugyanaz a szó lenne, akkor általában, valahányszor leírnánk, vagy kimondanánk egy szót, az mindig *egy másik szó*, egy „új” szó lenne. Így nyelvünkben lehetetlen lenne a *nugatio*, azaz ugyanannak a szónak hasztalan ismételtetése: tehát valahányszor kimondanánk egy szót, mindig valami újat mondanánk, vagyis bármelyik szó huzamos ismételtetésével is leköthetnénk hallgatóságunk figyelmét.

²⁷ De ha nem lenne is olyan példa, amely ezt illusztrálhatná, a lehetőség akkor is fennállna, hogy egy predikátum különböző suppositumaihoz ugyane predikátumnak csak egy significatuma tartozzék. Hiszen semmi lehetetlen nincs abban, hogy egy függvény két különböző argumentumához ugyanazt a függvényértéket rendelje. Így nyugodtan lehetséges, hogy a „ $\lambda x. x$ deitása” függvény az Atya, ill. Fiú argumentumokhoz ugyanazt az értéket rendelje, és így igaz legyen, hogy „az Atya deitása = a Fiú deitása”, vagyis, hogy az Atyában és a Fiúban szám szerint azonos legyen az isteni esszencia. Pontosan úgy, ahogy a „ $\lambda x. (x-1)^2$ ” függvény a 0 és a 2 argumentumokhoz ugyanazt az értéket rendeli hozzá, tehát igaz, hogy „ $(0-1)^2 = (2-1)^2$ ”.

²⁸ De Pot q. 9. a. 8. ad 5-um; 1 SN d. 9. q. 1. a. 1. ad 2-um; valamint Geach: „Aquinas”, in: Anscombe–Geach: *Three philosophers*, Oxford 1961, 118–119.; és Geach: *Logic Matters*, id. kiad. Identity theory, 238–250.

²⁹ A probléma a következő: Ha az isteni személyek az „Isten” predikátum *suppositumai*, az isteni esszencia az „Isten” predikátum *significatuma*, és az isteni egyszerűség doktrínájának megfelelően e predikátum *significatuma* és *supposituma* azonos, akkor úgy tűnik, érvényes a következő érvelés: az Atya azonos az isteni esszenciával, és a Fiú is azonos az isteni esszenciával, tehát az Atya azonos a Fiúval. A premisszákat el kell fogadni, az azonosság tranzitivitásának logikai törvénye ellen pedig úgy tűnik, nincs apelláta. Hogy mégis milyen típusú okoskodással lehet kimánsznia egy teológusnak az ily módon látszólag kikerülhetetlen szabellianus eretnokségből, azt pusztán egy analógiával szeretném illusztrálni. A mértani síkban az egyenes szakaszok azonosságára vonatkozóan kézenfekvően adódik a következő kritérium: *a és b*

szakasz akkor és csak akkor azonosak, ha minden pontjuk megegyezik. De a síkban vannak vektorok, azaz irányított szakaszok is. A vektorok, mivel *per definitionem* irányított szakaszok, maguk is szakaszok, tehát minden vektor azonos egy szakasszal, még hozzá természetesen azzal a szakasszal, amellyel minden pontja közös. Vagyis, az *a* vektor akkor és csak akkor azonos a *b* szakasszal, ha minden pontjuk megegyezik. Vektorok azonban egymás közt természetesen csak akkor azonosak, ha az irányításuk is megegyezik. Tehát az *a* vektor és a *b* vektor akkor és csak akkor azonosak, ha minden pontjuk és irányításuk is megegyezik. E feltételek mellett azonban – tranzitivitás ide vagy oda –, természetesen nem érvényes a következő érvelés: az *a* vektor azonos a *b* szakasszal és a *c* vektor is azonos a *b* szakasszal, tehát az *a* vektor azonos a *c* vektorral. Hiszen lehetséges, hogy jöllehet az *a* és a *c* vektor minden pontja megegyezik, de irányításuk nem, tehát, noha mindkét vektor ugyanazzal a szakasszal azonos, egymás közt mégsem azonosak.

Vö. pl. De Pot 2. VIII. a. 2.; ST I. q. 39. a. 1.

³⁰ De Ver q. 4. a. 2.

SUMMARY

Gyula Klima: Thomas Aquinas on the Meaning of the Words

The article is an attempt at reconstructing, at least partially Aquinas' theory of meaning. Since Aquinas' theory of meaning rests upon his theory of abstraction, in recent times, however, abstractionist theories have, since the time of Berkeley been under severe attacks first it is pointed out that in spite of the apparent similarities Aquinas is not an abstractionist in a Lockean sense, by showing how Berkeley's criticism, cogent against Locke, is incoherent against Aquinas. On the basis of this argument three main elements of Aquinas' theory of meaning are distinguished: a term's *significatio*, its *significatum*, and its *suppositum*. Resorting to Frege's conception of concepts as functions, it is shown (on avowedly Geachian lines) that, Aquinas' lack of the general concept of a function notwithstanding, these three elements are related to each other like a function, its value, and its argument, respectively. With this conception of Aquinas' theory at hand it is

shown how this theory functions in Aquinas' treatment of certain metaphysical and theological problems. In the course of this investigation several further distinctions and refinements of Aquinas' theory are introduced, namely the distinction between the *modus significandi* of abstract and concrete nouns, the asymmetry of subject and predicate, the distinction between adjective and substantive nouns, and that between relative and absolute identity.

According to the conclusion of the article, Aquinas' theory of meaning (though arrived at casually as it were, in treating other problems) provided him with such a conceptual apparatus that proved to be useful in tackling the subtlest questions, and which, therefore, would merit a total reconstruction, that would be not without the benefit of contemporary linguistical, logical, and philosophical investigations.

A LÉT SORSA AQUINÓI TAMÁSTÓL HEIDEGGERIG

NYÍRI TAMAS

Martin Heidegger későbbi műveiben¹ a lét elfelejtésével vádolja a nyugati gondolkodást, és ezt a vádat *Aquinói Tamás*ra is vonatkoztatja.²

Elsőként *Etienne Gilson*,³ majd korunk több tomista gondolkodója (*Johannes B. Lotz*, *Gustav Siewerth*, *Cornelio Fabro* stb.) igyekezett rámutatni, hogy Tamás nem feledkezett meg a létről.⁴ Vannak, akik közéjük sorolják *Karl Rahnert* is.

Ebben a leegyszerűsített formában azonban mindkét nézet tarthatatlan, mert Heidegger általánosításával ellentétben Aquinói Tamás valóban gondolt a létre, ám az említett tomisták és követőik véleményével szemben nem explicit módon, hanem csak bennfoglaltan, gondolkodásának nemigen tudatosított előfeltételeként. Először Heidegger főbb gondolatait mutatjuk be, melyek megkérdőjelezzik Aquinói Tamás metafizikáját. Majd azt vizsgáljuk meg, hogy Heidegger kérdéseinek fényében milyen különös színben mutatkozik meg Aquinói Tamás metafizikája. A harmadik részben foglalkozunk annak a paradoxonnak következményeivel, hogy bár Tamás nem feledkezett meg a létről, heideggeri értelemben vett metafizikát dolgozott ki, s ez a lét elfelejtését eredményezte. Ki nem fejtett gondolatai viszont *Eckhart* mester, majd *Rahner* eszmélődését termékenyítették meg.

¹ M. Heidegger: „Der europäische Nihilismus” (1940); „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”; M. Heidegger: *Nietzsche II.*, Pfullingen ³1961, 31–256., 335–398.; *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*, Bern–München ³1975; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen ³1961.

² M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, 3., 14.

³ E. Gilson: *L'être et l'essence*, Paris 1948.

⁴ C. Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomasso d'Aquino*, Torino ²1950; „L'esperienza metafisica dell' essere”; *Actes du XI^{ème} congrès International de Philosophie*, Bruxelles 1953, Amsterdam–Louvain 1953; G. Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; J. B. Lotz: „Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik”; *Gregorianum* 40 (1959), 401–466.; „Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin”; *Festschrift M. Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen 1959, 180–195.

1.1. A „nem gondolt”

Heidegger arról gondolkodik, amire „nem gondol” a metafizika, noha ettől kapja „az elgondolt a maga lényegi terét”.⁵ A „nem gondoltban” keresi a nyugati gondolkodásban „gondolt” eredetét, a „nem gondolt” a forrás, „ami a gondolkodás rendelkezésére bocsátja a helyet, ahol tartózkodhat”.⁶ Alapszavakkal és alapkérdésekkel, „vezérszavakkal” kezdődik a gondolkodás, amelyekre a gondolkodáson belül többé nem gondolnak, jóllehet a „vezérszavak”⁷ határozzák meg a gondolkodás egészének irányát és jellegét. Heidegger azt „gondolja meg”, amit gondolkodás nélkül helyesel és átvesz valamely gondolkodási rendszer.

Egyetlen gondolatrendszer sem fejleszthető ki a rendszer alapgondolatát meghatározó előfeltevések nélkül. Ezek azonban nincsenek meghatározva, és nem is határozhatók meg a rendszeren belül. Egyetlen gondolatrendszer sem indul abszolút nulla pontról. Aquinói Tamás metafizikája sem. Nem magától értetődő, hogy egyáltalán gondolkodunk, korántsem az a metafizikai gondolkodás, és végképp nem, hogy melyik sajátos – mondjuk a tomista – fogalmi készlet felhasználásával megy végbe.

E néhány megjegyzés első betekintést kíván nyújtani a heideggeri „nem gondolt” jellegébe, aminek az „elgondolt” – az Aquinói Tamásé is – a maga lényegét és területét köszönheti.

1.2. A „nem gondolt” gyökere és működése

Miben gyökerezik és hogyan működik a „nem gondolt”? Mindenekelőtt az emberi létezés és nyelv hagyományaiban. S ezeknek mi az alapja?

Heidegger szerint a különféle gondolkodások eredendő (anfällig) lényegét és terjedelmét meghatározó „nem gondolt” az a mindenkori gondolkodásmód, ahogyan *nekiáll* ahhoz, amit és ahogyan kérdeznie *kell*. Ezt viszont az a mód határozza meg, ahogyan az ember életébe lép és *megvilágosodik* a valóság a maga egészében. Ha figyelünk erre az élményre, akkor ráeszmélünk, hogy nem tölünk van ez a kitárulkozás, sem ahogyan érint: korántsem emberi mű. Nem mi gyűjtöttuk a világosságot, sem a régebbi gondolkodók, sem Aquinói Tamás. Nem nekünk tulajdonítható a gondolkodás mozgásának fénye, amelyben megvilágosodik számára minden, ami van. Ilyenformán világlik ki az embernek a létező léte, és ez az eredendő

⁵ M. Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1975, 38.

⁶ I. m. 40.

⁷ M. Heidegger: „Grundbegriffe”: *Gesamtausgabe* Bd. 51, Frankfurt/M 1981, 69–77.

megvilágosodás állítja az emberi gondolkodás elé lehetőségeinek körülhatárolt, lényegi területét.

Az eredendő megvilágosodás, amely a saját nem gondolt alapjaként világítja meg a gondolkodás útját, a maga részéről nem valamely létezőn alapszik, mert éppen a létező lepleződik le előttünk ennek a világosságnak a ragyogásában. Ez a leleplező világosság határozza meg a létezőt, hogy itt legyen gondolkodásunknak, hogy jelen legyen a maga egészében, amihez „hozzátartozik a valóság valósága, de a lehetséges lehetősége, de a szükségszerű szükségszerűsége is”.⁸ Az eredendő megvilágosodás határozza meg a létező egészének jelenvalóságát, a létező azonban nem határozhatja meg a megvilágosodást. A megvilágosodás eredetibb és tágabb, mint a létező.

Heidegger létnek (Sein) nevezi a létezőt megelőző eredendőt, ami rávilágítva a létező jelenlétére az emberi gondolkodás elé állítja, és megnyitja a gondolkodás mozgásterét. Mi a lét? Nem kapunk világos választ, csak figyelmeztetést, hogy ne tulajdonítsunk tetszés szerinti jelentést a szónak. Egyelőre azonban elégséges nekünk, ha az „eredendőt” értjük rajta, ami megelőzve, mibenlétébe küldi a létezőt, megvilágítja jelentését, következőképpen föltárja és megszabja az emberi gondolkodás lehetőségeinek világos területét. Nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az ilyenformán intézkedőt, irányítót és működőt (Waltende) ne kívánjuk fogalmilag gondolni, hanem kíséreljük meg *tapasztalatilag* átélni irányításának az élményét.⁹

Úgy világosodik meg a lét, és úgy világít meg mindent, ami van, hogy föllebbenti róla a fátylat. A leplezetlenség (Unverborgenheit) neve az igazság. Így a lét határozza meg a létezők igazságát. A megvilágosodásról gondoskodó lét állítja magát és a létezőket az emberi gondolkodás elé. Így teszi ezt lehetővé. Ez a létesemény teszi lehetővé a gondolkodás eseményét. Ezeket előrebecsátva talán világosabbak a gondolkodóról és a gondolkodásról mondott szavai: „Hogy azonban a lét határozza meg a létező igazságát és az igazság mindenkor lényegén át hangolja a gondolkodást a lét sajátzerű kimondására, hogy ez a meghatározás magyarázza meg valamely gondolkodó tulajdon meghatározottságát, hogy mindebben, előre és mindig eredendően a lét tárja fel a maga igazságát, s hogy ez az esemény, amiben a lét van – ez sohasem bizonyítható a létező felől.”¹⁰

⁸ I. m. 24., 42.

⁹ M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M 1976, 19. köv.

¹⁰ M. Heidegger: *Nietzsche II.*, i. k. 485.

1.3. A létmegvilágosodás eseményéről

„A lét időről időre sorsszerűen szól, s ezért hagyománytól áthatva.”¹¹ „Csak itt és ott, csak ebben és abban a jellegzetes történelmi formában van lét: fűszisz, logosz, hen, idea, energeia.”¹² A létnek nevezett titok élesen megformálódott, sajátos módon világosodik meg, ennek megfelelő fényben állítja a létezőt a gondolkodás elé, és így maga a lét ismeri el a gondolkodás mindenkori, történelmileg kialakult lehetőségeit. Ezek a lehetőségek alkotják a gondolkodásnak az emberi gondolkodásban nem gondolt sorsát, az eredendő kezdetet, ahonnan a gondolkodás elindul és a maga útjára lép.

Ilyenformán a létmegvilágosodás *sorsszerű eseménye* hozza egyáltalán létre a gondolkodás világekorszakait és ezzel az ember létvilágát: a létmegvilágosodás különféle módozatainak korszakalkotó hatása van.¹³

1.4. A nyugati gondolkodás világekorszaka

Heidegger szerint a gondolkodásnak a legelső görög filozófusoktól *Nietzsche*ig és Heideggerig tartó világekorszakát kell a gondolkodás tárgyává tenni. A nyugati gondolkodás alapja egyetlen sorsszerű esemény, alapvető mód, ahogyan megvilágosodott a lét és az emberi gondolkodás értésére adta a létezőt. Ezért mondhatja, hogy úgy kell gondolnunk a nyugati gondolkodás egész menetét, mint egyetlen sorseseemény következményeinek a feldolgozását.

Mi ez a sors? Hogyan vállalja és dolgozza föl a gondolkodás? Heidegger azt érti ezen a sorson, hogy a létezőket élénk adó lét úgy tárul föl a létezőkkel együtt, hogy nyomban el is rejtőzött. A lét visszavonult az embertől. E visszavonulás következménye, hogy a nyugati gondolkodás nem gondol a létre, hogy átsiklik a létmegvilágosodás eseményén, és magától értetődőnek tartja figyelmetlenségét. „Ez a differencia feledése. Az itt elgondolandó feledés a *lét* (elrejtőzés) felől gondolt elkendőzése a differenciának mint differenciának, s ez az elkendőzés a maga részéről eredendően visszavonul.”¹⁴ Mitől? Az emberi megismeréstől.

Ebből következik viszont, hogy csak a létező kerül az ember elé, csakis a létezőt kell gondolnia. „A lét elbocsátja magát a létezőségbe.”¹⁵ A „létezőség”, a nyugati gondolkodás nem gondolt vezérgondolata, Heidegger szerint teljesen más, mint a lét. A lét megelőzi a létezőt. A lét teszi, hogy kiemelkedjék a létező szakadékszerű eredendőségéből létezésének leplezetlenségébe. A létezőség viszont későbbi a

¹¹ M. Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 41.

¹² I. m. 58.

¹³ I. m. 59.

¹⁴ I. m. 40–41.

¹⁵ M. Heidegger: *Nietzsche* II., i. k. 481.

létezőnél, a létezőség fogalma (ouszia) nem a létre van tekintettel, hanem a létezőre. A létezőség a létező valóságát mondja ki mintegy utólag a létezőről. „Hogy a létező van, ez adja a létezőnek a kétségtelenség előjogát, amiből aztán felmerül a kérdés, hogy *mi* a létező.”¹⁶ Már csak a létezőre és mi-jére esik fény. „Mi a létező? Ezért mondjuk ezt a kérdést a metafizika vezérkérdésének.”¹⁷

Mivel a lét eredendő küldetése a létezőt állítja a gondolkodás elé, az *arkhé* kérdésének megfogalmazódása által megadatik a gondolkodásnak, hogy „a létezőt állítsa a tudásba”.¹⁸ Az így kialakuló fogalmi gondolkodás „megállapítja”, fogalomba merevíti a létezőt a maga egészében. A fogalomba merevítés és megállapítás aláveti a létezőt az embernek, ez megragadhatja a létezőt és rendelkezhet vele. A gondolkodás elképzelő, megállapító, biztosan tudó (vorstellen, feststellen, sicherstellen) gondolkodás lesz.¹⁹ A létező tárgy lesz, és csak azután pecsételi meg a lét, hogy az ember kiállítja maga elé és oda állítja magához mint valami képet. „A létezőnek ez a tárgyasítása az előállítás során megy végbe; azzal a céllal, hogy minden létezőt úgy állítson maga elé a tervező ember, hogy biztos, vagyis: bizonyos lehessen a létező felől.”²⁰

A gondolkodásnak ezt a korszakát, a létezőt a maga egészében elképzelő, fogalommal megragadó és biztosan tudó gondolkodást nevezi Heidegger metafizikának, és a Nyugat végzetének mondja. „A metafizika valamennyi alakjában és történeti fokán egyetlen, de talán szükségszerű végzete is a Nyugatnak.”²¹ A technika mint az ember viláгурalmának az eszköze nem más, mint a metafizika egyik formája. A metafizika és az általa meghatározott emberi létezés *nem véletlen* jelenség, hanem a lét küldetése, s így kell elviselni és feldolgozni.

1.5. A metafizika fölülmúlása

Heidegger szerint elérkezett az óra, amely egyrészt a végsőig feszíti a metafizikának mint technikának az uralmát, másrészt lehetőségessé, sőt a gondolkodásnak kötelességévé teszi, hogy újra rágondoljon a nem gondoltra, amiről megfeledkezett az egész nyugati gondolkodás. Itt az ideje, hogy visszagondoljon a lét eredendő küldetésére. Ez a visszagondolás a metafizika „kiheverésének” a kezdete.

A gondolkodó nem úgy haladja meg a metafizikát, hogy megszünteti, sem úgy, hogy magasabbra emelkedik, hogy fölébe kerekedik, hanem úgy, hogy figyel a legközelebbi-

¹⁶ I. m. 488.

¹⁷ M. Heidegger: *Nietzsche I.*, Pfullingen ³1961, 454.

¹⁸ I. m. 452.

¹⁹ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, i. k. 50–56.

²⁰ M. Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt/M ⁵1972, 80.

²¹ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, i. k. 69.

re, a létre és a lét szavára.²² Heidegger a lét és a létező ontológiai differenciájából kiindulva először ennek a differenciának az elfelejtésével vádolja a nyugati gondolkodást, s nem veszi észre, hogy a létfelejtést hangoztatva ő maga mindinkább megfeledkezik a létezőről.²³

2. AQUINÓI TAMÁS METAFIZIKÁJA AZ ELŐBBIEK FÉNYÉBEN

Vajon heideggeri értelemben vett metafizika-e Aquinói Tamás metafizikája, igaz-e, hogy megfeledkezett a létről? Vajon az elképzelő, megállapító, biztosan tudó gondolkodás az uralkodó-e benne?

A legrövidebb útnak az látszik, hogy elemezzük Aquinói Tamás tanítását az „ens” és az „esse” viszonyáról, melyet kiváltképp a transzcendentáliákkal (nomina transcendentia) kapcsolatosan fejt ki, már csak azért is, mert Heidegger ebben a vonatkozásban hivatkozik Tamásra.²⁴

2.1. Az „ens” elsődlegessége

Az „ens” a megismerés eredendő tárgya. Egyik korai filozófiai művében írja: „ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae”.²⁵ „A létezőt és a lényeket fogja fel elsőként az értelem.” Ugyanezt mondja a *Quaestiones de veritate* híres első fejezetében: „illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens”.²⁶ Nemcsak elsőként, hanem „legismertebbként fogja fel az intellektus a létezőt, és erre vezet vissza a többi fogalmat”.

Az idézetekből kiviláglik, hogy nem a létet tekinti a megismerés elsődleges tárgyának (primum intellectus), hanem a létezőt (ens), s egyetlen írásában sem tágit meggyőződésétől. Tamás azon a véleményen van, hogy az „ens” az első és eredendő a gondolkodást tekintve.

²² M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*, i. k. 103.; *Vorträge und Aufsätze*, i. k. 63–91.

²³ M. Heidegger: *Zur Seinsfrage*, Frankfurt/M 1977.

²⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, i. k. 3., 14.

²⁵ *De ente et essentia* Prooemium.

²⁶ *De veritate* q. 1 a. 1

2.1.1. A lét és a létező differenciája

Gyakran említi Tamás a létet (*esse*), sőt a lét és a létező differenciáját is: „*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”.²⁷ Azért „beszélünk lényegről, mert általa és benne van a létezőnek léte”. A lényeg a létező „mibenléte”, amiben léte van. A *De veritate* idézett fejezetében a harmadik ellenvetésre válaszolva Boëthiust idézi: „*diversum est esse et quod est*”.²⁸ „Más a lét, és más a konkrét létező, ami van.” Magyarozatként megjegyzi: „*distinguitur actus essendi ab eo, cui actus ille convenit*”.²⁹ „A létezés megvalósultsága különbözik attól, amiről állítható.” A szellemi lényekben (*intelligentiae, substantiae separatae*) is megtalálható ez a különbség: a szellemi lény lényege az, ami ő maga: szellemisége, Istentől kapott léte pedig az, ami által fönnáll dologi természetében.³⁰ A „dolog” *nomen transcendens*, mely a létező lényegétől nyeri nevét, míg a „létező” mint transzcendens név a létezés aktusától.³¹

2.1.2. A „lét” mint a létező léte

Tamás a létezőre való tekintettel beszél a létező és a lét differenciájáról: a lét a létezőhöz járuló megvalósultság. A létezőtől megkülönböztetett léten a létező létezését érti. A lét a létezőről mint alanyról állítható állítmány. Ilyenformán azonosnak tekinthetjük a heideggeri létezéssel. A differencia a létezőnek és a létezéssel a differenciája, s nem az „ontológiai differencia”, amint E. Gilson, J. B. Lotz, C. Fabro és követőik vélik.

A léttel tehát még mindig „nincs semmi”,³² még mindig a létezővel van dolgunk. Az *esse* szó állítmányként azt mondja a létezőről, hogy van. Nem mond többet, mint hogy a létező létező. Ez, a létezőtől így különböző lét, a létező körzetén belül van. Feltehetően ezért váltogatja Tamás helyenként oly könnyedén az *ens* és az *esse* szavak használatát.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Tamás gondolkodásában a létező az elsődleges. Úgy gondolkodik a létről, mint a létezőről létezésében. Ha ez a gondolkodás jellemző a heideggeri értelemben vett metafizikára, akkor egyelőre még nem haladta meg Tamás a metafizikát.

²⁷ *De ente et essentia* 1.

²⁸ *De veritate* q. 1 a. 1 ad 3

²⁹ Uo.

³⁰ *De ente et essentia* 5.

³¹ *De veritate* q. 1 a. 1

³² M. Heidegger: *Holzwege*, i. k. 239.

2.2. Az *esse rerum* tamási sajátossága

Az „*esse rerum*”, a dolgok léte Heidegger szerint a létezők létezősége. Tamás nem egészen így gondolja azonban. Az *esse* magába foglalja a létezőség valamennyi módját, tehát akkor ő maga nem létmód, nem *genus*. Mivel meghatározott mód nélkül jelöli a létező létét, meg is haladja a különféle létmódokat. Így azonban különleges viszonyba kerül a létezőség legfőbb módjaival, melyeket *Arisztotelész* nyomán³³ tíz *genusként* vagy kategóriaként gondolunk. Ezek azt a különleges módot jelzik, ahogyan egy létező van vagy lehet (*genus*), egyúttal azonban azt a módot is, ahogyan egy létező sajátos létében felfogható és állítható (kategória). Tehát mind a létező létezőségének a módját jelzik, mind az állíthatóságának. „Oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi, quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse.”³⁴ „A létezőt össze kell vonnunk a különféle nemekre a különféle létmódoknak megfelelő különféle állítási módok szerint, mert valahányszor létezőt mondunk, azaz ahány módon állítunk valamit, annyszor jelenti a létet, azaz annyi módon jelenti, hogy valami van.” Következésképpen semmiképpen sem állítható a lét arról, ami nem tartozik valamelyik kategóriába.

Ezért nem mondható még egyszer a létező létezőségéről, hogy „van”. Nem a létezőség „van”, hanem a létezőség által, annak erejéből „van” az *ens*, a létező. Bár Tamás alig vonja le kifejtetten ezt a következményt, mégis döntően befolyásolja metafizikai gondolkodását.

2.2.1. A létező létének három kontextusa

Az *ens* léte, az *esse* vagy létezőség három különböző kontextusban szerepel Aquinói Tamás írásaiban.

Az első összefüggésben „minden dolog” vagy létező léte az *esse*. „Ipsum esse est actualitas omnium rerum.”³⁵ „A dolgok valósága maga a lét.” Ebben az összefüggésben valamennyi létező létezősége az *esse*.

A második összefüggés, amelyben előfordul az *esse*, a *ratio* vagy *intellectus*, azaz az emberi gondolkodás területe. Gondolhatunk valamennyi létező létezőségére úgy, hogy közben nem kell minden egyes létezőre gondolnunk, vagy a létezők minden egyes fajtájára. Ilyenkor arra a létezőségre gondolunk, ami közös valamennyi létezőben: ez az „*esse commune*”. „Ipsum esse commune non est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum.”³⁶ „Maga a közös lét nem olyasmi, ami az összes létező dolgon kívül van, hacsak nem az értelemben.” Az „*esse commune*” nem az a

³³ *Topica* I. 9 103b; *Categoriae* 4. 1b

³⁴ In V. *Met.* lect. IX

³⁵ *Summa theologiae* I q. 4 a. 1 ad 3

³⁶ *Summa contra Gentiles* I. 26

közös lét, „amiből minden létező valóság részesül”, nem összekötő híd a létezők és az isteni lét között – hacsak nem az emberi gondolkodásban. Nyilván ezért mond *Tamás* „közös lét” helyett nagyon gyakran „közös létezőt”.³⁷

A harmadik összefüggésben úgy fordul elő az „esse”, mint „*ipsum esse subsistens*”. Ezekén a helyeken az „esse” nem a létezőnek a maga egészében a léte, sem valamiféle általános fogalom a gondolkodásban. Az „*ipsum esse subsistens*” önmagában levő, önmagát fenntartó lét. Önmagában levő és önmagát fenntartó létként nem korlátozza semmiféle kategoriális létmód. Tiszta létként korlátlan. Ebben az összefüggésben a lét a legfontosabb metafizikai kifejezése annak, „amin mindenki Istent ért”.³⁸

2.2.2. Az esse jelentése a különféle kontextusokban

Mindhárom összefüggésben valamely alanyra vonatkozik az „esse”. Úgy látszik tehát, hogy mindig egy létező létét állítja. Akkor viszont még mindig a létezők léténél tartunk, s *Tamás* metafizikája „ontoteológia”, ahogyan Heidegger mondja.

Nyilvánvalóan így van az első összefüggésben, amikor a lét mint *actualitas omnium actuum* vagy *omnium rerum* minden dolog valóságát, következésképpen minden létező létezőségét jelenti. Szemlátomást ugyanerről a létezőségről van szó az „*esse commune*” esetében is, csak nem önmagában tekintve a létezőt, hanem ahogyan gondolati tartalomként jelen lehet a gondolkodásban.

Nehezebb tisztán látni a harmadik, nekünk legfontosabb összefüggésben. A nehézség onnan ered, hogy úgy beszél *Tamás* Istenről, mint végtelen létének fönntartójáról, amikor is a végtelen lét hordozója egybeesik a róla állított végtelen léttel. „*Deus est essentia sua. Deus est esse sum. Dei essentia est suum esse.*”³⁹ „Isten a maga lényege. Isten a maga léte. Isten lényege az ő léte.” Ha valaki ilyen módon beszél, akkor jogosan merül föl a kérdés, hogy nem pusztán valamely létező, még ha a legfőbb létező létét is jelenti-e a lét? Kérdésünkre kétféle válasz adható.

2.2.3. Az ipsum esse mint a legfőbb létező léte

Nem keressük, hogy milyen tárgyi-tartalmi viszonyban van a *Heidegger*-féle lét az isteni léttel, amint *Tamás* értelmezi ezt. Pusztán alaki szempontból vizsgáljuk, hogy az *ipsum esse divinum*, formáját tekintve, metafizikai jellegű-e abban az értelemben, ahogyan Heidegger érti a metafizikát.

Vitathatatlan, hogy a lét mint *ipsum esse*, mint isteni lét *Tamás*nál sokszor a legfőbb létező létét jelenti: „*Deus est sua deitas*”.⁴⁰ „Isten az ő istensége.” Isten az ő lényege. Isten az ő léte. A birtokos alak arra vall, hogy Isten létezősége mint lényeg és actus

³⁷ In VI. *Met.* lect I; In IV. *Met.* lect. V stb.

³⁸ *S. th.* I q. 2 a. 3

³⁹ *S. th.* I q. 3–4

⁴⁰ *S. th.* I q. 3 a. 3; q. 4

essendi az *ővé*, Isten a legfőbb létező, ő tartja fönnt a lényeket és a létet, amelyek hozzá járulnak. Bár létének és önmagának fenntartójaként nála egybeesik a létező és a lét, ez az egybeesés azonban még mindig nem teszi lehetetlenné, hogy a legfőbb létezőről és az őt megillető létről legyen szó. Még mindig valamely alany, nevezetesen a legfőbb létező állítmánya a lét, s ilyenformán még mindig létezőség. Az alany és az állítmány viszonya lesz más: a kettő egybeesik.

Ezért beszélhet Tamás minden fönntartás nélkül Istenről, mint az első létezőről, mint az isteni szubsztanciáról. Isten a „primum ens”, a „substantia simplex” stb.⁴¹ Ez azonban az a mód, ahogyan a létezőről beszélünk, tehát még mindig a létező területén mozog Tamás gondolkodása a létről.

2.2.4. Az *ipsum esse* mint elsődlegesen lét

Vannak olyan kijelentései is, melyekkel Tamás módosítja az imént mondottakat. Hangsúlyozza, hogy „Deus non est in genere”,⁴² „Isten nem sorolható semmiféle nemi fogalomba.” Ha a nemi fogalmakon azokat a módokat értjük, ahogyan állíthatunk valamit valamiről, megfelelően azoknak a módoknak, ahogyan a dolgok vannak, akkor a nemek magának a létezőnek a legfőbb módozatai. Ebben az esetben a „Deus non est in genere” mondat értelme, hogy Isten semmiképpen sem létező; *ebben az összefüggésben* értelmét veszti az „Isten van” mondat. „Non est Deus”: az, hogy „van” nem „járul hozzá” állítmányként Istenhez. Miért nem? Mert minden „hozzá járulást” és ítéletet megelőzően Isten maga a lét. Ez a mondat érvényteleníti a létezőséget, magát a létet érinti, ami sem nem létező, sem nem egy létező léte. Túlmutat a létező és létezőség területén, sőt azon is, amit Heidegger metafizikán ért. A metafizika határán áll.

Azért áll a metafizika határán, mert arra utal, amit nem tudunk gondolkodásunkkal *megragadni*: elképzelni, fogalomba szorítani, megállapítani, biztosan tudni. Ha a kategóriák magukba foglalják az elképzelő, fogalmat és ítéletet alkotó, következőképpen *biztosan tudó* gondolkodás valamennyi válfaját, akkor az „*ipsum esse*” mivel „non est in genere” kívül esik ezen a fogalmi, elképzelő, biztosan tudó gondolkodás hatókörén, túl azon a területen, amit Heidegger metafizikának nevez. Tamás azonban nem dolgozza ki a „Deus non est in genere” mondat következményeit. Megelégszik azzal, hogy filozófiai istentanának kifejtése előtt kijelentse: „de Deo non possumus scire quid sit”: „Istenről nem tudhatjuk, hogy mi.” Isten legtökéletesebb ismerete a nem tudás homálya: „tenebra ignorantiae”.⁴³

⁴¹ S. c. G. I. 14; In *Met.*, Prooemium; In VI. *Met.* lect. I; *De ente et essentia* 1.

⁴² S. *th.* I q. 3 a. 5; S. c. G. I. 25

⁴³ In I. *Sent.* d. 8 q. 1 a. 1 ad 4

2.3. A természetes vagy filozófiai istentan aporiája

Ha tudja Tamás, hogy Istenről nem alkotható fogalom, mert nem tartozik semmiféle *genus* alá, ha tudja, hogy nem szubsztancia, akkor miért használja a „substantia divina”, a „primum ens” stb. kifejezéseket? Ha nem alkotható fogalom Istenről, akkor hogyan mondhatja, hogy a metafizika végcélja a „scientia divina de primo ente”: „az első létezőről szerzett isteni tudomány”⁴⁴? Miért tárgyal pompás dialektikával Isten lényegéről és tulajdonságairól, ha mindez csak úgy lehetséges, hogy *létezőként* gondol valaki Istenre?

Tisztában volt ezzel a kettősséggel, és nagyon különösen oldotta meg.

2.3.1. A lélek mint a természetes istentan sajátos területe

A *Summa theologiae* egyik helyén mondja,⁴⁵ hogy kétféleképpen állíthatjuk a létet. Az egyik módon a létezés valóságát jelenti a lét. Ezen a módon nem tudhatunk sem Isten létéről, sem lényegéről: „primo modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam”. A másik módon a lét „a mondat összekapcsolását jelenti, amelyet a lélek fedez fel, összekötve az állítmányt az alánnyal”: „significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subjecto”. Így már tudhatunk Istenről és létéről. Ez a mondat az emberi gondolkodásról (anima) beszél, amennyiben ítéletet alkot fogalmakból. Ezen a területen tudhatunk valamit Istenről, és alkothatunk igaz ítéletet róla. „Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est” – „tudjuk ugyanis, hogy az Istenről alkotott mondat, amelyben azt mondjuk: Isten van, igaz.”

Arra a kérdésre, hogy honnan tudjuk e mondat igazságát, azt feleli, hogy hatásaiból fölismerhető Isten léte, bár nem ismerhető meg teljesen Isten lényege.⁴⁶ Így oldja meg Tamás a nehézséget, hogy hogyan láthatjuk be egy mondat igazságát anélkül, hogy megismernénk azt a dolgot, amiről szó van. A gondolkodásban és a gondolkodás számára vannak igaz és biztosan tudható mondatok akkor is, ha az *ipsum esse* tulajdonképpen aktualitása elrejtőzik előlünk.

Ez a megoldás az *ipsum esse* vonatkozó valamennyi mondatot és a filozófiai gondolkodást az *anima* területére utalja, a fogalmak és ítéletek (propositiones et compositiones) világába. Határozottan állítja, hogy az abszolút lét nem lehet a metafizika tárgya, amint ő mondja: alanya.⁴⁷ A metafizika csak úgy tud Istenről, mint sajátos tárgyának, az *ens communenak* principiumáról. Így azonban mindenképpen visszakerülünk a létezők birodalmába. Az ítélet mint az alany és az állítmány összetétele (compositio) valamely létezőről állítja a létet. Amikor tehát azt mondja,

⁴⁴ In *Met.* Prooemium; In *Boeth. de Tr.* q. 5 a. 1 c; In VI. *Met.* lect. I; lect. III stb.

⁴⁵ *S. th.* I q. 3 a. 4 ad 2

⁴⁶ *S. th.* I q. 2 a. 2 ad 3; I q. 12 a. 13 ad 1

⁴⁷ In *Boeth. de Trin.* q. 5 a. 4 c; In *Met.* Prooemium stb.

hogy a lélek területén tudhatunk az isteni létről, ismét visszavonja a metafizika világába. De nem minden hátsó gondolat nélkül, ami túlmutat a metafizikán, s előjelként áll a zárójelben levő nagyon hosszú és bonyolult formula, a természetes istentan előtt: „Deus non est in genere. De Deo non possumus scire quid sit. In metaphysica considerantur res divinae non tamquam subjectum scientiae sed tamquam principium subjecti.”

2.3.2. A filozófus ellentéte a teológussal

A hátsó gondolatot nem fejt ki, az előjel eltörpül a zárójelben levő hatalmas gondolati építmény, a természetes istentan mellett. Miért? Mert a teológus legyőzte a filozófust. Filozófus létére tudja, hogy „csak lényege és definíciója által fogható föl egy dolog”: „non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam”.⁴⁸ A létet illetően a filozófusnak meg kell elégednie a „nem-tudás homályával”, nem törekedhet „biztos tudásra”, mint a metafizikában.

A „Deus est” állítás nyelvtani formájával ellentétben nem Istenre vonatkozik, hanem az emberre. Ezzel az ítélettel, hogy valóban igaz az „Isten van” kijelentés, az ember foglal állást magával kapcsolatban. Transzcendentális beleegyezéssel helyesli magát mint olyant, akinek gondolkodását az „Isten van” ítéletben állított viszony határozza meg. Az Istenre vonatkozó ítéletben nem erről vagy arról a részletkérdésről van szó, hanem az ember egész valóságáról: igent mond magára mint arra, aki annak köszönheti létét, akiről beszél. Így értelmezi létét. Ha Istenről nem tudhatjuk, hogy hogyan van, hanem inkább csak azt, hogy hogyan nincs, ha meghalad minden *genust*⁴⁹, akkor valóban nem marad számára más, mint hogy figyeljen a lét küldetésére.

Filozófusként így gondolkodik Aquinói Tamás. Feltehetően ezért nyilatkozta élete végén: „omnia quae scripsi sicut palea videatur” – „pelyvának tűnik minden, amit írtam”. A teológusnak azonban mintha *biztos tudás* kellene: „naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae”.⁵⁰ „A teológusnak az ember lelkét kell tanulmányoznia”, azt, ahol biztos tudást szerezhet a hit előzményeiről.⁵¹ Erre való a metafizika.

Ám kérdés, hogy mennyire alkalmas erre a metafizika. A válasz kiviláglik Aquinói Tamás hatástörténetéből.

⁴⁸ *De ente et essentia* 1.

⁴⁹ *S. th.* I q. 3. Prooemium; q. 4 a. 3 ad 2

⁵⁰ *S. th.* I q. 75 Prooemium

⁵¹ *S. th.* I q. 2 a. 2 ad 1

3. AQUINÓI TAMÁS HATÁSTÖRTÉNETE

Aquinói Tamás metafizikája évszázadokra meghatározta a nyugati gondolkodás sorsát, bár tovább éltek a metafizika meghaladásának csiráit magukban rejtő gondolatai is.

3.1. *A tamási metafizika mint a lét sorsa*

Ha valaki Heidegger nyomán a lét sorsának tekinti a metafizikát, akkor meg kell állapítania, hogy Aquinói Tamás metafizikája a maga *elképzelő, megállapító, biztosan tudó* gondolkodásával teljes összhangban állott a sors követelményével. A metafizika legtökéletesebb megnyilvánulása volt, nemcsak a maga korában, hanem még jóval utána is, föltehetően a metafizika uralmának egész korszakában. A lét azonban, ha többet értünk rajta a létezőségnél, háttérben marad.

Tamás gondolkodása akkor vált határozottan metafizikaivá, amikor belső indíttatásai már arra készítették volna, hogy meghaladja a metafizikát.

Gondolkodása ugyanis olyan elemeket tartalmaz, amelyek kiaknázásával fölülemelkedhetett volna a létezőn, az elképzelő-fogalmi gondolkodáson, s eljuthatott volna odáig, ami már túl van a pusztá fogalmiságon. Például Isten fölfoghatatlanságán⁵² elsődlegesen nem valamely isteni „tulajdonságot” ért, amit Istenről állít, hanem antropológiai kijelentést: Isten „fölfoghatatlansága” voltaképpen az ember önértelmezése. A metafizika magában hordja meghaladásának a lehetőségét, ám Tamás korában még nem volt itt ennek az ideje. Mégis figyelemre méltó, hogy egyáltalán megtalálható gondolkodásának a mélyén.

3.1.1. *A skolasztika metafizikája*

A Tamás-féle metafizika világméretű visszhangot keltett, és évszázadokon át tökéletesítette az elképzelő, megállapító, biztosan tudó racionalitást. Az iskola metafizikája lett.

Ezenfelül meghatározta az európai gondolkodást egészen *G. W. Leibniz*ig és *Chr. Wolff*ig, sőt még továbbra is. Ha úgy tekintjük ezt a jelenséget, mint léttörténeti eseményt, akkor érthető, hogy fokozatosan háttérbe kerülnek a metafizikán túlmutató mozzanatok, és csaknem egyeduralkodó lesz az elképzelő, megállapító, biztosan tudó gondolkodás.

A skolasztikus metafizika is haladt tovább végzete felé. Hamarosan megfedkeztek Tamás „metafizikai fenntartásáról” és azt gondolták, hogy az érzékelhető valóságon túli, nem tapasztalható, „metafizikai”, „transzcendens” tárgyakat ugyanúgy ismer-

⁵² *S. th.* I q. 12

hetjük meg, mint az empiria világán belüli tárgyakat, vagyis elképzelő, fogalmi, biztosan tudó gondolkodással. Csak annyi a különbség, hogy az empirikus tárgy érzékelhető, a metafizikai pedig érzékfölötti.

Ezzel a „kísértetmetafizikával” fordul szembe *Kant*, bár Heidegger szerint nem tudta meghaladni, mert alapjában véve ő maga is így gondolkodott.⁵³

3.1.2. A metafizika meghaladása Eckhart mesternél

Tamás „nem gondolt” előföltételeit Eckhart mester bontakoztatta ki. Nagyon komolyan veszi Tamás kijelentését, hogy „Deus non est in genere”. Ami nem mondható ki, az előtt hallgatni kell, föl kell hagyni a beszéddel, a fogalmakkal, a megállapításokkal. A kimondhatatlan előtt csöndben kell maradni, a gondolkodásnak szinte meg kell semmisülnie. A „magányban” (*Abgeschiedenheit*) meg kell szűnnie az elképzelő, megállapító, biztosan tudó gondolkodásnak. Az „*Opus tripartitum*” általános bevezetésében írja: „Azt, amit az általános terminusok, például lét, egység, igazság, békesség, jóság és más effélék jelentenek, nem szabad elképzelnünk és ítéletben állítanunk”.⁵⁴

A magányban találkozhat a gondolkodó azzal, ami előtt kitérül a magány csöndjében: ekkor már lehullanak gondolkodásának képzetei, meghatározásai, formái, legvégül maga az Isten szó és név is. Úgy éli át az ember a teljességet, mint a csöndet, semmit, sivatagot. Mint amikor kitisztult az ég, elvonult az utolsó felhő is, és nem látható az égbolton *semmi*, csak ragyogó, határtalan tisztaság. A „*Justi vivent in aeternum*” prédikációban így beszél: „Azok hasonlítanak Istenre, akik hasonlítanak a semmire. Isten lényege a semmihez hasonló. Nincs benne sem kép, sem alak.”⁵⁵

Eckhart gondolkodása kiszabadult a metafizika fogságából, befogadta és kifejlesztette Tamás testvér „metafizikai fönntartásait”.⁵⁶ Iskolát azonban nem alapított. Bizalmatlanság és félreértés kísérte, „mert többet szeretett volna tudni a szükségesnél, nem a hit zsinórmértéke szerint és nem kellő megfontoltsággal” – olvasható XXII. János pápa „*In agro dominico*” bullájában (1329. III. 27). Az avignoni elmarasztalás olyan látszatot kelt, mintha maga a lét fogta volna perbe Eckhart mestert, amiért gondolkodásával megelőzte a lét sorsát.

⁵³ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1975, 116.

⁵⁴ *Lateinische Werke* I., Stuttgart 1936, 152–156.

⁵⁵ J. Quint: *Deutsche Predigten und Traktate*, München 1964, 107.

⁵⁶ Az „Isteni nevekről” írt munkájában például ezeket mondja *Aquinói Tamás*: „Deus autem dicitur non existens, non quia deficit ab existendo, sed quia est super omnia existentia” (*De divinis nominibus* lect. 13, 463), „Ipsium autem est non-existens, non quasi deficiens ab essendo, sed sicut supra omnem substantiam existens” (*De divinis nominibus* lect. 1, 30).

Tamás és Eckhart „fölforgató” gondolatai azonban túléltek korukat. Nyugtalanító kivételként végigkísérték az európai gondolkodást, s alkalomadtán fölbukkantak Cusanus, Schelling, Hegel és Heidegger gondolkodásában, aki hivatkozik is Eckhart mester tanaira mint a tamási metafizika egyik lehetőségére.⁵⁷

3.2. A metafizika meghaladása K. Rahnernél

3.2.1. Az ismeretmetafizika

Karl Rahner sohasem foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy Tamás megfeledezett-e a létről vagy sem. A *Geist in Welt* előszavában kijelenti, hogy nem tárgyalja az egész tamási metafizikát, hogy nem tisztázza az „esse” jelentését Tamás gondolkodásában.⁵⁸

Az „ontoteológián” igyekszik azonban fölülemelkedni. A metafizikai megismerés szükségképpen dologként állítja maga elé tárgyát, de mivel a megismerést lehetővé tevő „excessus” transzcendenciája (Vorgriff) tagadja az elképzelést, gondolhat valaki úgy is a létre, hogy lemond a közvetlen elképzelésről, és a transzcendentális reflexióban tudatosítja, amit a világot megismerve a *physica* igenlésével együtt helyesel ennek lehetőségét föltételeként.⁵⁹

3.2.2. A metafizika meghaladása

Rahner „A titok fogalmáról a katolikus teológiában” című, 1959-ben írt tanulmánya óta hangsúlyozza, hogy a „teista metafizika” nem éri el Isten lényegét, nem alkothat pozitív kijelentéseket róla.⁶⁰ A filozófiai teológia a szellem transzcendenciájában eljuthat ugyan valami végső alaphoz, mint a megismerhetőségen túli, megközelíthetetlen messzeségbe húzódó horizonthoz. A tiszta filozófiai gondolkodás ebben a radikális lezáratlanságban ér véget. Ez az utolérhetetlen nyitottság értelmezhető úgy is, mint a fölfoghatatlan befogadásának a képessége. A „titok” az, hogy a fölfoghatatlan nem pusztán messzeségként és horizontként létezik, hanem fölfoghatatlanságában közvetlenül az embernek ajándékozza magát.

A heideggeri léttörténet fényében – misztikus volta ellenére is – megállapíthatjuk, hogy Tamás nagyot alkotott, amikor a küldetésnek engedelmeskedve kifejtette metafizikáját, és nagyot alkotott akkor is, amikor kimondta „metafizikai főntartását”, bár nem fejtette ki őket.

⁵⁷ M. Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1977, 34.

⁵⁸ K. Rahner: *Geist in Welt*, München 1957, 14., 16.

⁵⁹ I. m. 398. Vö. K. Rahner: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Budapest 1983, 58–59., 69–72., 73–74., 77–78., 82–88.

⁶⁰ K. Rahner: „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie”; K. Rahner: *Schriften zur Theologie* IV., Einsiedeln–Zürich–Köln 1960, 51–99.

RESÜMÉE

Tamás Nyíri: Das Schicksal des Seins vom Thomas v. Aquin bis Heidegger

In diesen Thesen wird der Versuch unternommen, die Metaphysik des Thomas v. Aquin unter das Licht eines zentralen Gedanken von Martin Heidegger, nämlich der Seinsvergessenheit in der abendländischen Philosophie zu stellen. E. Gilson, J.-B. Lotz, C. Fabro und andere Neothomisten nehmen Thomas v. Aquin in Schutz: sie geben zwar zu, dass die Anklage – wenn es eine ist – der Seinsvergessenheit im allgemeinen auf die Abendländische Philosophie zutrifft, aber nicht auf Thomas. Er soll die einzige Ausnahme sein. Heidegger gegenüber wird hier die These vertreten, dass sich Thomas der „ontologischen Differenz“ wohl bewusst war, jedoch hat er die Folgerungen dieser Einsicht – entgegen der Ansicht der genannten Neothomisten – nicht ausdrücklich ausgearbeitet.

Die Gedanken des Thomas weisen über den Bereich des Seienden und seiner Seiendheit und damit über den Bereich der Metaphysik im Sinne von Heidegger hinaus, gleichwohl zieht er in seiner philosophischen Gotteslehre alle seine Aussagen über das *ipsum esse* wieder in den Bereich der

Metaphysik zurück, als ob der Theologe über den Philosophen die Überhand errungen hätte.

Die von Thomas ausgearbeitete Metaphysik der Seienden ist die Metaphysik der Schule geworden, die über Leibniz und Wolff zu einer „Gespenstermetaphysik“ führte. Was aber in der Metaphysik des Thomas die implizite Möglichkeit der Überwindung der Metaphysik war, wurde von Meister Eckhart grossartig entfaltet. Zwar konnte diese Überschreitung der Metaphysik keine Schule bilden, die beunruhigenden Gedanken des Meisters und damit die andere Wirkungsgeschichte des Thomas haben indes den weiteren Gang des europäischen Denkens begleitet, und sie tauchen bei dem Cusaner, bei Schelling, Hegel, Heidegger und schliesslich entscheidend bei K. Rahner auf. Diese andere Wirkungsgeschichte des Thomas hat schon sein Erstlingswerk, „Geist in Welt“ beeinflusst, kam aber 1959 in „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie“ zum Durchbruch und im „Grundkurs des Glaubens“ zur vollen Entfaltung.

MEGISMERÉS ÉS GONDOLÁS KANTI MEGKÜLÖNBÖZTETÉSÉRŐL

NOVÁK RUDOLF

Valószínűleg nehéz helyzetben lenne az, aki egyértelmű és határozott választ kívánna adni arra a kérdésre: pontosan milyen „viszonyban” van Kant az általa létrehozott hatalmas rendszer, a kritizmus egyik központi fogalmával, a „magában való dolog” fogalmával.¹

Természetes válaszként adódhatna az, hogy Kantnak szilárd alapmeggyőződése volt a magában való dolog létezése. Igaz, hogy a magában való dolog e „józan ész szerinti szükségességét” – mint látni fogjuk – nem engedi meg a kanti architektúra, de az mégis számos helyen áttör a rendszer falain. Adható lenne felelet arra való utalással is, hogy a kritikai rendszer etikai élén a szabadság tényleg megvan, „factum által igazolt”, az erkölcsi törvény tudata alapján posztulálható. De – többek között – megkísérélhetünk válaszolni úgy is, hogy *a kritikai rendszer ismeretelméleti és etikai élének kapcsolódása, s az e kapcsolást híven tükröző, a megismerés és gondolás között vont kanti különbségtevés felől* közelítjük meg a magában való dologhoz való viszonyt.

A MEGISMERÉS

„Vannak a priori szintetikus ismereteink, ám hogy ezek lehetőségét megmagyarázzuk, meg kell változtatnunk egész gondolkodásmódunkat” – talán így összegezhető a kanti „heuréka”. A gondolkodásmód megváltoztatása a „kopernikuszi fordulat”. E fordulat magával hozza, hogy a dolgok *megismerése* csak a tapasztalatban lehetséges. A megismerés tapasztalati lehetőségének kizárólagossága lényegében azt jelenti, hogy a dolgokat csak emberi mivoltunk, nem pedig a dolgok mivolta szerint vagyunk képesek megismerni. Így a dolgok „alkalmazkodnak” megismerőképességünk emberi

¹ Erre utal már *Fichte* is (Második) Bevezetés a tudománytanba című írásában, amikor Kanthoz az alábbi kihívást intézi: „Amíg tehát Kant ugyanezekkel a szavakkal ki nem jelenti, hogy *az érzetet a magábanvaló dolog hatásából vezeti le*, vagy hogy – az ő terminológiáját alkalmazva – *az érzetet a filozófiában egy magábanvalóan rajtunk kívül lévő transzcendentális tárgyból kell magyarázni*, addig nem hiszem el, amit azok a magyarázók mondanak nekünk Kantról. De ha Kant kijelenti ezt, akkor *A tiszta ész kritikáját* inkább a legkülönösebb véletlen, mintsem egy emberi fej művének fogom tekinteni.” J. G. Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Könyvkiadó, Bp. 1981, 92.

mivoltához, nem pedig megismerőkéességünk a dolgokéhoz. Ez az emberi mivoltunk szerinti megismerés két forrásból táplálkozik, az érzékiségből és az értelemből. Ezek együttműködése, összjátéka teszi lehetővé a tapasztalatot. Az érzékiség által szállított „anyag” szemléleti formáink által történő elrendezésében, különösen pedig az értelem által végzett kategóriák-alá-rendezésben az elme aktivitása nyilvánul meg. A dolgok tárgyként való megismerése nem több számunkra való megjelenésnél, nekünk való adottságnál, ám ez a megjelenés, *ez az adódás nem passzív – közreműködésünk nélkül végbemenő – tükröződés, hanem a jelenségvilág megismerésünk általi aktív megformálása.*

De ha elfogadjuk is, hogy ismeretünk csak – a készen talált „adatok” alapján öntevékenyen „konstituált” – jelenségvilágra vonatkozhat, mégis fölmerül a kérdés, hogy e megjelenés, e számunkra való adódás, e „konstituált”, azaz megismert jelenségvilág „mögött” nem létezhet-e, esetleg nem kell-e léteznie egy általunk nem konstituált, azaz meg nem ismert, meg nem is ismerhető, de önmagában mégis meglévő valaminek. S ha ez az önmagában való létezés föltehető, lehetséges vagy szükséges, akkor miként tudhatnánk meg róla valamit?

A GONDOLÁS LEHETŐSÉGE

Hogy a föltételezett „önmagában lévő valamit” nem ismerhetjük meg, az együtt jár fogalmával, és ha megismerhetnénk, az nem férne össze a megismerés kanti fogalmával. Tény azonban, hogy az ész *gondol* ilyen – az adódó, megjelenő megismert „mögött” – önmagában létező valamit. „Gondolni csak kell őket tudni” – állítja Kant, zárójelek között *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írott előszóban.² Ugyanitt később – ezúttal jegyzetben – így fogalmaz: „[...] gondolni gondolhatok, amit akarok, hacsak ellent nem mondok magamnak, azaz ha fogalmam csak lehető gondolat, ámbár nem állhatok jót érte, hogy a lehetőségek foglalatjában megfelel-e neki valamely tárgy vagy sem. Hogy azután ily fogalomnak objektív érvényességet tulajdonítsunk (reális lehetőséget, amaz csak logikai volt), ahhoz valamivel több kell. Ezt a többet azonban nem okvetlenül elméleti ismeretforrásokban kell keresnünk, gyakorlatiakban is rejlik.”³

A megismerésben bizonyosságot kapunk a jelenségvilág létéről és milyenségéről, a gondolás viszont csupán a magában való világ léte *föltevésének* lehetőségét biztosítja. Hogy a magábanvaló létéről bizonyosságot kapjunk, ahhoz több kell, s ha azután kapunk is ilyen bizonyosságot, annak már semmi köze a gondoláshoz, a gondolás ugyanis, éppen azért, mert *elméleti (spekulatív) eszünk viszonya a magábanvalóhoz,*

² *A tiszta ész kritikája*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1981, 14.

³ I. m. 18.

nemhogy annak milyenségéről, hanem egyáltalán létezéséről sem adhat semmi bizonyosat, *hanem csak a magábanvaló léte föltevésének lehetőségét biztosítja.*

Ám a megismerő (spekulatív) ész lehetőségeit kutató elménk még ezek után is nyugtalan marad. Nemcsak azért, mert a gondolás a magábanvaló reális lehetőségéről nem, hanem csak logikai lehetőségéről szólhatott, de azért is, mert már tudjuk ugyan: problematikusán gondolhatunk bármit, *gondolhatjuk* a nem számunkra való, nekünk meg nem jelenő *magában való világot is*, de nem tudjuk, *mi szükségünk van e gondolásra*, miért kell e dualizmus, miért nem elégedhet meg elménk a nekünk „adódó” és ismereterőink által „konstituált” jelenségvilággal?

Ezzel eljutottunk a gondolás szükségességének kérdéséhez, melyre választ adva kissé körvonalazódhat a magábanvaló létében való bizonyosság problémája is.

A GONDOLÁS ISMERETELMÉLETI SZÜKSÉGESSÉGE

A gondolás lehetősége tisztázódott, az ész ténylegesen is gondol magukban való dolgokat. Most azt is látnunk kell, hogy a magábanvaló gondolása szükséges ismeretelméleti szempontból, mert a magábanvaló gondolhatásának hiányában az a *lehetetlen helyzet állna elő, hogy lenne jelenség, de nem lenne, ami megjelenik.*⁴ A magábanvaló gondolása szükségességének ez az indokolása magában hordja azt az értelmezési lehetőséget, hogy a gondolás nemcsak a magábanvaló léte föltevésének lehetőségét adja, hanem a magábanvaló létéről is biztosít. Ha valami *megjelenik*, akkor egyszersmind *lennie* is kell – ez az előföltevés húzódik meg itt. Tehát itt adódik egy olyan értelmezési kísértés, hogy gondolás és lét azonosak; mintha a „kell, hogy gondolhassuk” azt mondaná: magukban valóan kell létezniük, s gondolásuk révén tudjuk is, hogy léteznek. De ez az értelmezés egyrészt ellentmondana *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írott előszó imént idézett passzusának (vö. 3., 4. jegyzet), és főleg ellentmondana a kanti elmélet egészének. Kanttól kevés dolog állt távolabb, mint hogy intellektuális szemléletet tulajdonítson az embernek, mint hogy a magábanvalót megismerhetőnek mondja, mint hogy megismerés és teremtés eszményi azonosságát az ember által elérhetőnek tekintse. Ezért az föl sem merül, hogy megismerhetnénk a magábanvaló mivoltát, milyenségét. De *a magábanvaló mivoltának, milyenségének ismerete (ami az ember számára lehetetlen) független a magábanvaló létéről való valamilyen tudástól.* Hogy az embernek nincs intellektuális szemlélete, az

⁴ Vö. pl.: „[...] az ész minden lehető spekulatív ismerete a *tapasztalat* tárgyaira szorítkozik. Mindazáltal fennmarad, [...] hogy ugyane tárgyakat mint magábanvalókat is, ha nem *ismerhetjük* is meg, de legalább kell hogy *gondolhassuk*.” (*A tiszta ész kritikája*, i. k. 18.) Vagy pl.: „Tehát egy anyagtalan valót, egy értelmi világot [...] kell gondolnunk, [...] mert jelenségek valóban tőlük különböző valamire [...] vonatkoznak, minthogy jelenségek mégiscsak mindig magában lévő dolgot tételeznek föl s ilyenre mutatnak rá, akár megismerhető ez közelebről, akár nem.” (*Kant Prolegomenái minden leendő metafizikához, mely tudományként fog szerepelhetni*, Franklin 1909, 100.)

még nem jelenti eleve, hogy semmiféle tudást sem szerezhethünk a magábanvaló létéről; feltéve persze, hogy a létet nem tekintjük sem milyenségnek, sem lényegi, sem egyéb mivoltnak, s ennek megfelelően *a létről való tudást nem tekintjük ismeretnek*. Márpedig sok jel mutat arra, hogy Kant a létet valóban nem tekinti sem milyenségnek, sem lényegi, sem egyéb mivoltnak. A lét „csak pozíciója egy dolognak vagy bizonyos meghatározásoknak önmagukban”.⁵ A lét e „*pozíció-természete*” azt jelenti, hogy a létezés állítása által a tárgy az egész tapasztalat összefüggésében foglalva gondoltatik. A létezés állítása csupán tárgyat vonatkoztat a fogalomra. A csak lehetőséget kifejező fogalomhoz, azáltal, hogy neki tárgyat föltétlenül adottként gondolunk, nem járul semmi. Látjuk tehát, hogy a lét kanti értelme sem milyenséget, sem lényegi, sem egyéb mivoltot nem takar. Ennek ellenére sem állíthatjuk, hogy bármiféle tudást szerezhethénk a magábanvaló létéről, mert azt is látjuk, hogy a „lét” kanti értelemben csak a jelenségvilágra vonatkoztatható, mert nem jelent mást, mint hogy *a tárgyat feltétlenül adottnak gondoljuk a tapasztalat egységében*. A tárgy a létezés által nem lesz több, csupán kijelöltetik a pozíciója. A tárgy a létezéssel mivoltában nem kap többletet, csak éppen elhelyeződik a tapasztalat egységében.

Mindezek miatt „[...] tudatunk minden létezésről [...] egészen a tapasztalat egységéhez tartozik és létezés e téren kívül nem mondható ugyan föltétlenül lehetetlennek, de oly föltevés, melyet semmivel sem igazolhatunk”.⁶ A létezésnek a jelenségvilágra vonatkozó állítása sem ad ismeretet. Mégsem állíthatunk a magábanvaló létéről semmilyen tudást, mert bár a lét állításával meg nem ismernénk, viszont föltétlenül adottnak gondolnánk. Ezt azonban nem engedi meg a kanti rendszer, mely szerint „az ily *noumenák* lehetőségét [...] végre is sehogy sem lehet átlátni [...]”.⁷

*

A kriticismusban kitüntetett szerepe van az *intelligenciának*, a pusztán csak gondolt éennek, és szükségesnek látszik, hogy a magábanvaló létéről való tudás problémája e szempontból is tisztáztassék.

Az intelligencia vizsgálatakor a jelenségvilág és a magában való világ dualizmusa után egy harmadik elemmel találkozhatunk. Az ember önmagát sem ismerheti meg magábanvalóan, hanem csak mint jelenséget. De az embernek saját magáról *tudata* van. E tudat nem arra vonatkozik, amilyennek az ember önmagának megjelenik, de nem is arra, amilyen az ember önmagában. Pusztán az én arról való tudata, *hogy van*. Az én létének e tudata, a pusztán csak gondolt én, az intelligencia meghatározásra szorul. Az én létének e meghatározása csak a belső érzék formája szerint történhet, a meghatározás aktusa pedig az „én gondolkodom”. *Az én léte* tehát *adva van*, amihez „idő-formájú” önszemlélet járul: az önszemlélet adja a meghatároz-

⁵ *A tiszta ész kritikája*, i. k. 386.

⁶ I. m. 387.

⁷ I. m. 202.

hatót, de nincs olyan önszemlélet, mely a meghatározás aktusa előtt adna meghatározót. Így nem határozható meg az én léte mint öntevékeny valóé, hanem csak a *gondolkodás spontaneitása* gondolható, az én léte pedig mint jelenség léte marad meghatározható. Tehát a meghatározás aktusában van a meghatározó, s Kant ezt a gondolkodás spontaneitásának nevezi. Ha a meghatározás aktusa előtt lenne meghatározó, akkor az ember léte öntevékeny valóság lenne, ám ez Kantnál már intellektuális szemléletet, megismerés és teremtes – ember által elérhetetlen – eszményi azonosságát jelentené (más kérdés, hogy végül a gondolkodás spontaneitása is aktivitást fejez ki).

A magában való én és az én mint jelenség mellett *harmadikként* tűnt föl itt az intelligencia. Ennek felel meg most *három intellektuális funkció*: gondolás, megismerés és az én tudata saját létéről.⁸

Úgy látszik, hogy Kant minden más, az embertől különböző tárgyhoz viszonyítva jelenti ki az én – saját létéről való – tudatát, olyan értelemben, hogy a tárgyak létéről és a tapasztalat egységében való feltétlen adottságáról mint jelenségről van tudatunk, az én létének tudata pedig azt tartalmazza, *hogy van* – igaz, nem mint magábanvaló, de nem is csak mint jelenség. Egy – az embertől különböző – tárgy megismeréséhez szemlélet szükséges, mely által az általános fogalom meghatározható. Saját magunk megismeréséhez az én tudatán kívül szükség van szemléletre, önszemléletre is. Az ember mint intelligencia, mint pusztán gondolt én – a gondolkodás spontaneitása révén – létezik (föltétlenül adottnak gondolt), de mégiscsak mint szemléletben önmagának megjelenőt ismerheti meg önmagát, mert alá van vetve a belső érzék megszorító föltételének.

Mármost, az általában vett gondolással ellentétben (mely a magábanvaló léte föltevésének lehetőségét biztosítja), úgy látszik, hogy a „magam gondolása” (az én tudata) éppen a lét biztosítása. Az énnel a gondolkodás spontaneitásában rejlő öntételezése maga itt a lét. Magábanvalóságában azonban az én is csak gondolható, és az én is csak jelenséggé ismerhető meg. Az én létéről való tudat – mint harmadik intellektuális funkció – itt azt biztosítja, hogy „elindulhasson” a kanti filozófia; hogy legalább az én ne csak mint jelenség legyen.

*

A magábanvalóról tehát lét semmiképpen sem állítható, s ha valami mégis bizonyosságot ad a magábanvaló létének, akkor az *Kant józan esze*, az, hogy a jelenségvilágot formáló értelmünk és szemléleti formáink kell hogy valahonnan merítsék anyagukat, s ezt teszik is, mégpedig érzeteinkből – érzeteink viszont csak valaminek a hatásaként keletkezhetnek. Itt van a Fichte által emlegetett „csalódás”, mely folyton visszatér.⁹ Létezik valami önmagában, gondolása – létének problemati-

⁸ Ezzel kapcsolatban vö. különösen *A tiszta ész kritikája*, i. k. 116–118. foglaltakkal.

⁹ Fichte, i. m. 122. „Beszél egy csalódásról, amely folyton visszatér, jóllehet, tudjuk, hogy csalódás”.

kus kimutatásán túl is – helyesnek bizonyul, gondolhattuk, logikai lehetőséget tulajdoníthattunk neki, s most még reális lehetőségéről is megbizonyosodhattunk, bár nem gyakorlati és nem is elméleti ismeretforrásból, hanem inkább a józan észnek a „kanti architektúrát” itt önmagáról lerázó következtetéséből. Más szóval Kant alapvető meggyőződéséből: ha van jelenség, akkor az is van, ami megjelenik.

A GONDOLÁS METAFIZIKAI SZÜKSÉGESSÉGÉRŐL

A „dogmatizmus” kiküszöbölése Kant alapvető törekvései közé tartozik. Kriticizmusának döntő eleme a transzcendentális nézőpontról való vizsgálódás. E nézőpontról tud körülhatárolt, de biztos tudást nyújtani, innen tudja a „tisztá értelem országát” bemutatni, amely szárazföld ugyan, de csupán sziget, amelyet a látszat kódós óceánjaként a metafizika vesz körül.

Kérdés, hogy egyáltalán jogunk van-e a gondolás metafizikai szükségességéről beszélni, ha egyszer a „látszat kódós metafizikai óceánja” itt végső soron a dogmatizmus által létrehozott világgéppel rokonítható. A Kant által kritika alá vont dogmatikus metafizikák fontos jellemzője valamely princípium fölvétele, e princípium valamilyen módon való evidencia-jellege, és az ezen fölépülő rendszer bizonyossága. Kanttól a kritikai korszakban mi sem állt távolabb, mint ilyen rendszer létrehozásának célja. Kriticizmusa azonban – többek között – éppen e metafizikákhoz viszonyítottan, ezek meghaladását célozva bomlik ki.

A *tiszta ész kritikájának* „analitikai” része fölépíti a „tisztá értelem országát”, „dialektikai” része pedig – hagyományos metafizikai beosztásnak megfelelően – az alapvető dogmatikus princípiumok tarthatatlanságának kimutatásával bizonyítja a metafizikák tarthatatlanságát. Kant ugyanakkor tényként rögzíti a „metafizikai hajlandóságot”, ti. azt az emberi sajátosságot, hogy „[...] az ész, mely az értelmi szabályoknak semmiféle tapasztalati használatával, mint amely még mindig föltételes, nem érheti be, e föltételek láncának teljességét követeli [...]”.¹⁰ A metafizikai hajlandóság az ember természetes hajlama, melynek eredete ugyanúgy homályban marad előttünk, mint a transzcendentális esztétika szintjén szemléleti formáink eredete, vagy mint a transzcendentális analitika szintjén az appercepció egységét létrehozó kategóriák eredete, valamint e kategóriák mennyiségének és milyenségének oka.¹¹ Az emberi ész, e természettől meglévő hajlamával, „[...] az értelmet kiüzi köréből, részint, hogy tapasztalati tárgyakat oly messze elnyúló láncban gondoljon, amelyet semmiféle tapasztalat nem érhet el, részint pedig, hogy egészen e láncon kívül

¹⁰ Kant *Prolegomenái*. . . , i. k. 78.

¹¹ Vö. pl.: „Értelmünk ama sajátosságának [...], hogy csak a kategóriák, mégpedig éppen efféle s ennyi kategória segítségével hozhatja *a priori* létre az appercepció egységét, éppoly kevésbé tudhatjuk okát, mint ahogy nem tudjuk, hogy miért vannak épp ezek az ítéletbeli funkcióink s nem mások, vagy pedig hogy a tér meg idő miért egyedüli formái lehetséges személetünknek.” (*A tiszta ész kritikája*, i. k. 110.)

(a tapasztalat teljessé tételére) *noumena*-kat keressen, melyekhez ama láncot kapcsolhassa, s ezáltal tapasztalati föltételektől valahára függetlenül, a tapasztalatot teljessé tehesse”.¹² E noumenák itt a *transzcendentális eszmék*, melyek eredetéről, mennyiségéről, mineműségéről ugyanazt mondhatjuk, amit szemléleti formáinkról, kategóriáinkról és általában vett metafizikai hajlamunkról mondtunk.

A kanti metafizika-ellenesség tehát ugyanakkor tartalmazza a metafizikai hajlam elismerését. E hajlam közelebbről az észnek a föltétlenre, a teljességre irányuló szükséglete. Ennek kielégítése a *transzcendentális eszmék* (betölthetetlen) rendeltetése. A transzcendentális eszmék azonban *transzcendens használatra csábítják az értelmet*. A kanti elmélet metafizika-ellenes, amennyiben az e csábításnak való engedés kritikáját adja, s a pszichológiai, a kozmológiai és a teológiai eszme bírálata nem más, mint annak bizonyítása, hogy az értelem már illetékességi területén túl jár, mihelyt nem szorítkozik a lehetséges tapasztalat tárgyaira.¹³ Eszünk e határ túllépésével, eszköztárának a magábanvalóra történő alkalmazásával szükségszerűen csak ellentmondáshoz juthat, hiszen eszköztárának lehetőségei a jelenségvilágra, a számunkra megjelenőre, a nekünk adódóra szorítkoznak. A tiszta spekulatív ész megismerő tevékenységével a föltétlent nem találhatja, de mivel természeti hajlandósága, annak keresésével sem hagyhat föl soha. Arról szó sincs a kanti rendszerben, hogy az ész e metafizikai hajlamát kellene kritikával illetni. Ellenkezőleg: elébe kell sietnünk, magukban való dolgokat¹⁴ kell gondolnunk ahhoz, hogy a dolgok a föltétlent tartalmazhassák.¹⁵ Csak a magábanvaló gondolása teszi lehetővé az ellentmondás nélküli föltétlent, míg a magábanvaló ismerésének föltevése (az elméleti–spekulatív–ész érzékfölötti illetékességének föltevése), a megismerésnek dolgokra mint önmagukban valókra alkalmazása ellentmondáshoz vezet. A tiszta spekulatív ész tehát *a föltétlent meg nem ismerheti, de – problematikusan – gondolhatja a magábanvaló világában*.

¹² Kant *Prolegomenái* . . . , i. k. 78–79.

¹³ Kant a transzcendentális eszmék három osztályának (a gondolkodó alany abszolút egységét tartalmazó osztály; a jelenségek föltételei sorának abszolút egységét tartalmazó osztály; a gondolkodás valamennyi tárgya föltételeinek abszolút egységét általában tartalmazó osztály) megkülönböztetésével lényegében a metafizikai elvárások három típusát emeli be a kriticismus rendszerébe – vö. *A tiszta ész kritikája*, i. k. 247.

¹⁴ Vö. pl.: „[. . .] egy anyagtalan valót, egy értelmi világot [. . .] kell gondolnunk, mert az ész csak ezekben, mint magukban való dolgokban talál teljességet s megnyugvást, melyet a tüneményeknek egynemű okokból való leszármaztatásában nem remélhet [. . .]” (*Kant Prolegomenái* . . . , i. k. 100.)

¹⁵ A föltétlent az ész követeli, mert a föltételek sorát így teheti csak teljessé. E követelése azon alapul, hogy amennyiben a föltételezett adva van, akkor a föltételek összességének is adva kell lennie, ez viszont maga az abszolút föltétlen. Mármost a föltétlen gondolható úgy, hogy az a föltételek sorának totalitásában áll, de gondolható úgy is, hogy egészen a soron kívül áll. Kant e második lehetőség kapcsán fogja bizonyítani, hogy *világkezdet, világhatár, egyszerűség, természet-szükségesség* szükségszerűen vezetnek ellentmondáshoz, ha azt tesszük föl, hogy a föltétlen a dolgokban található, amennyiben megismerjük őket, amennyiben nekünk adva vannak. Vö. *A tiszta ész kritikája*, i. k. 15.; 274. s. k.

A kriticismus egészének szempontjából fontosak azok a következmények, amelyek a magábanvaló gondolhatóságának hiányában gyakorlati-etikai téren lépnének föl. A magábanvaló léte gyakorlati szempontból elengedhetetlen. Így a megismerő spekulatív észnek a magábanvalóhoz való viszonyát e szempontból is tisztázni kell.

E következmények leírásában Kant gondolatmenetének általában az a lényege, hogy a dolgoknak mint megismerési tárgyaknak (jelenségeknek) és mint gondolási tárgyaknak (magábanvalóknak) meg-nem-különböztetése esetén *a kauzalitás általános érvényű volna*. Ám ha a dolgokat kétféle jelentésben vehetjük, akkor az okság csak a jelenségvilágra vonatkozik, s a dolgok mint magukban valók nincsenek neki alávetve. Kant helyet készít a *szabadságnak*, amiről spekulatív megismerő eszünkkel nem tudhatunk semmit, de aminek meglétét az erkölcs szükségképpen föltételezi. „Ugyanazt az akaratot, anélkül hogy ellentmondásba keverednénk, a jelenségben [...] a természet törvényének megfelelően s ennyiben nem *szabadnak*, s mégis másrészt mint magábanvalóhoz tartozót neki alája nem vetettnek, tehát *szabadnak* gondoljuk.”¹⁶ Tehát legalábbis gondolhatjuk a szabadságot. Spekulatív eszünkkel a dolgot mint a jelenségvilág tárgyát nem-szabadként ismerjük meg, de mint magábanvalót szabadként *gondoljuk*. A gondolás itt nem más, mint *a tiszta spekulatív ész kapcsolata a gyakorlati ésszel*. A tiszta spekulatív ész a gondolással *biztosítja az „összhangot”*, biztosítja a gyakorlati ész működési területét. A kritika alá nem vont spekulatív ész azt bizonyította volna, hogy a szabadság nem ismerhető meg, mert nincs és ellentmondás nélkül nem is gondolható. Az érzékiség határán túllépő spekulatív ész a magábanvaló világába tolja a „természeti mechanizmust”, megöli ezzel a szabadságot és az erkölcs lehetőségét. A kritika alá vont spekulatív ész visszavonja eszközeit az illetéktelenül látogatott területekről, a gyakorlati ész világából, visszahagyva mégis – kapcsolatot és összhangot biztosítandó – a gondolást. Ha a spekulatív ész megtagadná bitorolt korlátlan ismereteiben, ti. melyekkel a magábanvalóra kiterjeszti a „természeti mechanizmust”, még csak föl sem vehetnénk, azaz nem is gondolhatnánk szabadságot (továbbá istent és halhatatlanságot sem) eszünk „szükséges gyakorlati alkalmazása céljából [...]”.¹⁷

A magábanvaló *gondolásának* ezen etikai-gyakorlati szükségességével – annak ellenére, hogy itt a magábanvaló létéről biztosító gyakorlati aspektusok közelében járunk – kevésbé jár együtt az az értelmezési lehetőség, hogy a gondolás a magábanvaló *létéről* is biztosít. Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írott előszó egyik helyén,¹⁸ ahol leszögezi a gondolás etikai szükségességét, a „*hit*” kifejezés alkalmazásával utal arra, hogy a gondolás problematikussága a magábanvalónak a tiszta spekulatív ész által nyújtott (nyújtható) szükséges és elégséges föltétele

¹⁶ I. m. 19.

¹⁷ I. m. 20.

¹⁸ „Nekem tehát le kellett rontanom a *tudást*, hogy a *hit* számára szerezzek helyet...” (I. m. 20.)

is. Reális lehetőségére spekulatív eszünkkel nem következtethetünk, de ez nem is szükséges. A tudás „lerontása”, a megismerésnek a lehető tapasztalat területére utasítása nem is csak negatív eredmény, hiszen *a lerontott tudás helyét elfoglalja a gondolás*, a magábanvalóhoz spekulatív eszünkkel való egyetlen lehetséges és ugyanakkor szükségszerű viszonyulás. A kritika alá vont spekulatív ész *e gondolással tért nyit a priori, de csak gyakorlati célra szolgáló, tapasztalaton túli fogalmaknak*, ám bár e teret üresen kell hagynia, mert megfelelő eszközök hiányában, képtelen kitölteni azt (képtelen ismeretet adni róla), s ha nem hagyná üresen – mint a kritika alá nem vont spekulatív ész teszi –, csak látszatokkal tölthetné meg azt.

A „RENDSZERPÓTLÓ” GONDOLÁS

A gondolásnak tehát üresen kell hagynia a tapasztalaton túli területet. Ezért a magábanvalónak a spekulatív ész általi, *lehetséges és szükséges* gondolása *határozatlan* kell hogy maradjon.

E határozatlanságot az biztosítja, hogy Kant a gondolást a jelenségvilág és a magában való világ *kapcsolatára* szorítja. A gondolásnak ezt a jellemzőjét jól mutatják az *isten-eszmével* kapcsolatos alábbi gondolatok: az emberi ész határain belül megmaradhatunk, „[...] ha ítéletünket csak arra a viszonyra szorítjuk, melyben a világ oly valóhoz állhat, melynek fogalma a világon belül elérhető minden ismereten kívül van. Mert ebben az esetben a legfőbb valónak *magában* nem tulajdonítottunk semmiféle oly tulajdonságot, mellyel tapasztalati tárgyakat gondolunk, s ezzel elkerüljük a *dogmatikai* antropomorfizmust; de a viszonynak, amely a legfőbb való és a világ közt fennáll, mégis tulajdonítjuk őket, s *szimbolikus* antropomorfizmust engedünk meg magunknak, mely valóban csak a kifejezést, s nem a tárgyat illeti”.¹⁹ A világnak ily valóhoz történő viszonyítása, mely az ismeretekeken kívül van: *gondolás*, mely ugyan szimbolikus antropomorfizmust takar, de csak jelenségvilág és magában való világ *kapcsolatában*. A magábanvaló nem csak megismerhetetlen, de határozottan nem is gondolható.

Ám a teljes határozatlanság követelménye mégsem teljesíthető következetesen: erre utaló jelekkel találkozhattunk a gondolás szükségességének elemzésében, s erre kell most átfogóbban rávilágítanunk.

Descartes óta fönnáll a tudás rendszerének követelménye, és ez az igény Kantnál is megjelenik, pl. az ész architektonikus természetére vonatkozó fejtegetéseiben. Ámde már Kantnál ott húzódik – latensen – a dilemma: lehetséges-e a szabadság rendszere²⁰? Az *összekapcsolás* az „én gondolkodom” aktusában – az appercepció eredeti szintetikus egységének, a transzcendentális dedukciónak, a transzcendentális sémaal-

¹⁹ Kant *Prolegomenái* . . . , i. k. 102–103.

²⁰ Ezzel kapcsolatban lásd Fehér M. István „Rendszer, szabadság, intellektuális szemlélet” (*Magyar filozófiai Szemle*, 1982/3, 401–414.) című tanulmányát.

kalmazásnak bonyolult „működésén” keresztül – öntevékenységgént és végső soron szabadságként lepleződik le. Kantnál mégsem jön létre a szabadság *rendszere*. Az ember, minthogy nem rendelkezik intellektuális szemlélettel, nem ismerheti meg a magában való dolgot és annak létéről sem állíthat bizonyosat. Elsősorban e körülmények következménye az, hogy a filozófiailag igényelt rendszer elemeit – ismereteink eredetének tudását, ismereteinknek kategóriák, eszmék alatti egységes elrendezettségét, cselekvésünk megbízható alapját – a kanti „lerontott tudás” nem biztosítja. Így pótolnia kell azt a gondolással, mely az első rendszerkövetelményre ismeretelméleti, a másodikra ismeretelméleti és metafizikai, a harmadikra etikai szükségességével válaszol.

A Kant utáni német filozófia éppen a „rendszer” alapját keresi, ezért nyilvánítja a magában való dolgot megismerhetőnek, ezért veszi föl az intellektuális szemléletet. Amikor tehát Kant után föllép a magábanvaló megismerhetőségének, voltaképpen a magábanvaló kiküszöbölésének gondolata, akkor a Kant által nem talált – a létet és a mibenlét ismeretét egyaránt biztosító – alap kutatása történik meg, s a rendszer zálogaként az intellektuális szemlélet lép föl. Kant nem zárja ki az intellektuális szemlélet lehetőségét általában, de kizárja annak emberi lehetőségét. A német filozófia Kant utáni fejlődésében föllépő, emberi intellektuális szemlélet helyén Kantnál – bizonyos szempontból – a gondolás áll. Mert a gondolás hallgatni kényszerül ugyan a magábanvaló mivoltáról, és a magábanvaló létéről sem állíthat bizonyosat, de az „értelmi valókban való hit” értelme éppen az, hogy ismereteinknek eredete legyen, hogy tudásunkat ellentmondás nélkül bizonyos eszmék alatt rendezhessük, hogy cselekvésünknek alapja legyen. E rendszerpótló jelleg ott van a gondolás szükségességének minden síkján, azon a három síkon, amely a kriticismus előtt a szubsztanciához kötődött, s amely három sík a kriticismus után majd az intellektuális szemléletű szubjektumba vont magábanvalóhoz kötődik.

Visszatérve kiindulópontunkhoz, azt mondhatjuk, hogy amennyiben a gondolás „rendszerpótlás”, annyiban a határozatlanság csorbát szenved. A gondolást „főladatai” bizonyos fokig határozottá teszik. Utalhatunk itt arra, hogy a „szabadság a kritika sarkköve”, arra, hogy spekulatív eszünk – a gyakorlati eszünk szempontjából elengedhetetlen – szabadságot *nem ismerheti meg, de gondolhatja*. Valószínűleg a gondolás e tartalmasulása is a spekulatív ész és a gyakorlati ész kapcsolatára mutat rá.

GONDOLÁS ÉS „POSZTULÁLÁS”

A *szabadság* gondolhatása mellett a spekulatív ész és a gyakorlati ész kapcsolatára utal (és szintén tartalmasulást jelent) a *halhatatlanság* és az *isten* lehetséges és szükségszerű gondolása is.

A gyakorlati ész szempontjából az elméleti észben a halhatatlanság és az isten fogalma talajt vesztek, s a gyakorlati ész világába lépve sem javul helyzetük, mert –

Kant indokolása szerint – nem képezik az erkölcsi törvény föltételét. Nem így áll a helyzet a szabadsággal, melynek eszméje kijelentést nyer az erkölcsi törvény által és amelynek *lehetőségéről – mint a meglévő erkölcsi törvény föltételéről – a priori tudunk*. Azáltal viszont, hogy itt a szabadság az erkölcsi törvény révén „factum által” igazolt, már a gyakorlati ész világába illeszthető a halhatatlanság és az isten eszméje, mégpedig mint a *szabadság által lehetséges legfőbb jó föltételei*. Az erkölcsi törvény a világon lehetséges legfőbb jó megvalósítását kívánja meg. A gyakorlati észnek föltétlenül szüksége van isten és a halhatatlanság fogalmára a legfőbb jó lehetőségéhez. Amikor tehát a spekulatív ész a szabadság mellett a halhatatlanságot és az istent „gondolja”, akkor ezt nem önmaga kiismerhetetlen törvényszerűségei szerint, hanem a gyakorlati ész „följogosítása”, ugyanakkor kényszerítő szüksége szerint teszi. E „följogosítottan” és kényszerítetten gondolt három eszme nem alkot ismeretet, gondolásuk létüket sem biztosítja. Ám az erkölcsi törvény ezen eszméknek tárgyat is kíván. Így az ész most már azt is megengedni kényszerül, hogy léteznek az ezen eszméknek adott tárgyak. A kanti rendszer a tárgy adását a *gyakorlati posztulálással* végzi el: „Itt azonban nem [...] ez eszmék tárgyainak az elméleti megismeréséről van szó, hanem csak arról, hogy az eszméknek egyáltalán van tárgyük. Ezt a valóságot a tiszta gyakorlati ész teremti meg, és ennél az elméleti észnek nincs más föladata, mint hogy pusztán *gondolja* kategóriák által ama tárgyakat.”²¹

A gondolás tartalmasulása megfogalmazható ezek szerint úgy is, hogy a spekulatív észnek a *gyakorlati ész által posztulálni szükséges eszméket kell gondolnia* a magukban valók világában. Tehát létük föltevésének lehetőségét kell biztosítania az elméleti észnek, hogy azután a gyakorlati ész posztulálhassa azokat, vagyis tárgyat adhasson nekik.

A megismerés és gondolás között vont kanti különbségtevés híven tükrözi a Kritika ismeretelméleti és etikai élének kapcsolódását, s e különbségtevés felől megközelíthető a *magábanvalóhoz való viszony*. De a különbségtevés jelzi annak (nem kanti értelemben vett) problematikusságát is, hogy – bár természete nem engedné – spekulatív eszünknek talán mégis tudnia kell a *magában való dologról* legalább annyit, *hogy van*.

²¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Franklin, Bp. 1922, 141. (A fordítást az eredeti alapján javítottam.)

SUMMARY

*Rudolf Novák: On the Kantian Distinction
of "Erkennen" and "Denken"*

The paper attempts to contribute to the elucidation of one of the central concepts of Kant's critical system, that of the "Ding an sich". The analysis endeavours to outline the relationship between the epistemological and the ethical aspects of the Criticism by showing the difference made by Kant between "Erkennen" and "Denken". Whereas "Erkennen" is shown to mould the phenomena by the activity of mind, "Denken", however, is claimed to render the assumption of the existence of the "Ding an sich" possible. The conclusion is reached that the difference constitutes one of the connecting links between the two aspects of the Criticism. "Denken" is maintained to be the only possibility (which, in fact, is a necessity) of our referring ourselves to the "Ding an sich"; which implies the impossibility of our making theoretical assertions upon it. "Denken" is held to establish the connection as well as the harmony between theoretical and practical reason. For theoretical mind is sup-

posed to *think* (if not to *know*) freedom in order that morality may be possible. The fact, and moreover the possibility as well as the necessity from epistemological, metaphysical and ethical points of view, of "Denken" is claimed to have been shown by Kant. In spite of the possibility as well as the necessity of *thinking* the "Ding an sich", one is not enabled not only to know ("Erkennen") its structure, but simply to make a theoretical assertion on its existence. If there is something at all to secure existence for the "Ding an sich", it is, then, a common sense inference, getting rid of the rigid architecture of Kant's system: If there are to be appearances, there must also be something which appears. In conclusion, the paper points out the system-substituting character of "Denken", analysing its connection with the doctrine of the postulates, in an attempt to bring the relationship of the theoretical philosophy to the practical upon the surface.

A TÁRSADALMI ÖNAZONOSSÁGRÓL: MÍTOSZ VAGY REALITÁS?

(Hölderlin–Kierkegaard–József Attila)

LÁNYI GUSZTÁV

Az alábbiakban három jellegzetes történeti-eszmetörténeti, ám jó néhány interperszonális-egzisztenciális tanulsággal is bíró *magatartásminta* elemzése következik. Az elemzés „az azonosság és nem-azonosság azonosságában” följajzolható, mintegy a hegeli tézis–antitézis–szintézis logikai menetét követő „eszmeftuttatás”; azaz nem egyszerűen (csak) életrajzi, hanem az eszmetörténeti és pszichológiai azonosságok és különbségek dialektikájából kibontható *artikulált életérzések* dokumentálása. A „szereplők”: Johann Friedrich Hölderlin, Søren Kierkegaard és József Attila. E három szereplőn keresztül próbálom meg áttekinteni az *én- és szociális (társadalmi) identitás* néhány jellegzetes mintáját, azokat a hatásokat, amelyek – interperszonális és történelmi dimenziókban – létrehozzák (föl- és leépítik) az *ént* mint individuális, valamint kollektív „aktort”.¹ Az elemzés azért nem egyszerűen (csak) életrajzi, mert az említett szereplőket „individuum-létükön” túl egy (tudásszociológiai jelentésű) *szimbolikus értelmi világ* „tárgyainak” is tekintem, olyan *artefaktumoknak*, amelyek a „valóság” – objektíve – értelmetlen struktúráit „elrendezik”, a „valóságot” „kevésbé ijesztő” hierarchikus rendbe tagolják.² Az elemzés viszont éppen azt akarja körbejárni, hogy e „szimbolikus értelmi világban” kidolgozódott „rend” mennyire törekeny, bizonytalan, veszélyeztetett, ám – éppen ezért – újra és újra a káosz „értelmes” átrendezésére törekszik.³

¹ Az én- és szociális (társadalmi) identitás tudásszociológiai-fenomenológiai fogalmára vonatkozóan lásd Burkart Holzner: „The Construction of Social Actors: An Essay on Social Identities”, in: Thomas Luckmann (ed.): *Phenomenology and Sociology*, Penguin Books, 1978, 291–310.

² Berger, P. L.–Th. Luckmann: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1967. – „Az identitás akkor nyer definitív legitimációt – írja Berger és Luckmann e művükben egy helyütt –, amikor a szimbolikus értelmi világgal összefüggésbe kerül.” Az embernek az az igazi neve – utal a szerzőpáros e „definitív legitimáció” mitológiai gyökereire –, amit az Istenek adtak neki. Mert ekkor megbizonyosodhat, hogy ő „maga” kicsoda, hiszen „igazi valósága” egy abszolút valóságos lény egy abszolút valóságos értelmi világban. (I. m. 110–118.)

³ „Mindennemű társadalmi valóság veszélyeztetett és minden társadalom a káosz szélén történő konstrukció.” A szimbolikus értelmi világ alapjai – mutat rá Berger és Luckmann – az ember mibenlétében gyökereznek. Hiszen az emberi lét externalizációja kezdettől fogva a káosz és a rend közötti konfliktus színtere, azaz nem más, mint ez a konfliktus. Az externalizációs folyamatban az ember szubjektíve vélt értelmét kivetíti a világba, s így a világ is mint „értelmes” egész tekint vissza. A *projekció* fogalmát ebben az

Hölderlint napléleknek jellemezni metaforikus megfogalmazás, s ezért inkább költői, mintsem konkrét. De talán éppen ezért érzékletesen magába sűríti Hölderlin „szimbolikus értelmi világának” – életének és gondolkodásának, azaz én- és társadalmi identitásának – jellemző realitásait és mítoszait is.

Egyébként Hölderlin – áttételesen – önmagát jellemezte naplélekként *Hüperion* [Hyperion] című regényében. Hüperion ugyanis, mint a napistennel rokonságot tartó félisten, *fölköttünk járó*t jelent. Hüperion – Hölderlin regényalakja – a *hontalanná vált titán*, a „gyötrődő szabadsághős”, aki nem más, mint maga Hölderlin, az „elkésztet jakobinista”.⁴ Hölderlin „gyötrődése” azonban *valóságos* pszichopatológiai tünetekhez vezetett: 32 éves korától (1802-től) élete végéig (1843-ig), 41 éven át élt elborult elmével egy tübingai asztalosmesternél.

Hölderlin már gyermekként, a Necker menti „idillikus vidéket” is görög istennel népesíti be; tübingai diákként a francia forradalomban sem lát mást, mint a görög humanitás- és szabadságeszmény föltámadását. Szerelmi élménye (Susette Gontard) is így válik lényegében platói rajongássá, a szerelemnek is csak az „eszmeiben” való kiteljesedésévé.

Hölderlinnél – mint említettem – már a gyermekévekben föllelhetőek magatartásának későbbi jellemzői. A konkrét motívumok és tartalmak később természetesen mások és mások, de a személyiség mélyrétegében húzódó (szocializációs tapasztalatokból összeállt) erővonalak mégis bizonyos – az egyénre specifikusan jellemző – állandóságot biztosítanak, s ezek az erővonalak jórészt a korai gyermekévek hatására rendeződnek el mint a személyiség „alapszerkezete”. Ezért aztán fontosnak kell itélnünk – éppen a hölderlini „naplélek” önmitológiájának megértéséhez –, hogy Hölderlint asszonyok (anyja és nagyanja) nevelték, mivel apja korán meghalt. Anyja és nagyanja „jámborságra” tanítják. E féltő és óvó légkör „rendje” természetszerűleg szétterjed egyszer: az azon kívül lévő ijesztő és drasztikus *valóság* betör e meghitt, harmonikus világba. Hölderlinnél ez 14 éves korában következik be, amikor a denkendorfi kolostori iskolába kerül, később a maulbroni, 18 évesen pedig a tübingai kolostorba. Tehát az asszonyos-anyás lány gondoskodás után hirtelen, majd egy évtizedre, rideg kolostorfalak közé zárják. Maga így ír erről egyik levelében: „[...] kisfiúkorom óta hajlamos vagyok valamiféle viaszlagyságra – akkori szívemből ered ez, s még most is a legkedvesebb számomra – és ez okozza, hogy bizonyos hangulataimban sírva fakadok –, de épp szívemnek ezzel a részével bántak el a legkomiszabban, mióta a kolostorban vagyok...”⁵

összefüggésben először Feuerbach használta – mutat rá a szerzőpáros –, de használta (noha mindegyikük némileg módosítva és más-más összefüggésben konkretizálva) Marx, Nietzsche és Freud is. (I. m. 121–122.)

⁴ Lukács György: *Hölderlin*, Új Könyvtár, Bp. Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet, é. n., 31.

⁵ Hölderlin, F. J.: *Versek – Levelek – Hüperion – Empedoklész*, Magyar Helikon, 1961, 10.

Hölderlin utólagos pszichológiai elemzése, egyfajta „tipológiai rendbe” sorolása – ismerve ennek a munkának a lepkegyűjtésre emlékeztető felületességét – azt mutatná, hogy pl. Hippokratész vérmérséklettana szerint melankolikus, Kretschmer szerint skizotim, Binet fölosztása szerint intuitív, Jung és (hogy egy mai, híres személyiségtípus-alkotót is említsünk) Eysenck szerint introvertált. A tipológiák persze inkább statikusak: a személyiséget adott állapotában rögzítik, s így legfőljebb csak viszonylagos értékű, noha talán mégis jellemző támpontokat képesek nyújtani. A tágabb és érvényesebb háttérrel valószínűleg az *interszubjektív szociológiai* aspektus, a szubjektum–objektum viszony dialektikáján nyugvó *pszichodinamikai* magyarázat adhatja.⁶

Hölderlin esetében ez azt jelenti, hogy cselekvéseinek motívumai – életéből és társadalmi környezetéből adódóan – *diszharmonikusak* voltak. Ennek bizonyítására álljon itt megint egy jellemző levélrészlete: „Leküzdhetetlen búskomorságom [...] kielégületlen becsvágy. Ha ez a vágy egyszer eléri, amit akar, csak akkor – de előbb nem – csakis akkor leszek egészen derűs, egészen vidám és egészséges.”⁷

Nyilvánvaló, hogy az ilyen fölfokozott becsvágy sohasem nyugszik meg. Éppen ellenkezőleg: mindig mélyebben és mélyebben újratermeli magát, egyre távolabb űzve a mindennapi élet fogalmai szerinti „vidám” és „egészséges” ember „ideáltípusától”. Így bizonyos fokig meg is szakad velük a kapcsolata. Hölderlin lelkesedik, nem akar elsívárosodni, a teológusdiákoknak vidéki parókiák unalmába fulladó életpályáját követve. A „tett gyönyöre” után vágyik, ámde ez nem adatik meg neki. Ez a diszharmonikus viszony, közte és a külvilág között, csak egyetlenegyszer szűnt meg: a francia forradalom idején. A forradalom után azonban még nagyobb űr veszi körül. Ezt az állapotát talán Rilke jellemzi a legérzékletesebben: „Álma: világ volt [...] s lehunyta szemét.” Vagyis a „tett gyönyöre” után vágyó Hölderlin beleütközik a *(német) valóságba*, amely nem hajlandó alkalmazkodni álmaihoz. Ezek az „álmok” azonban mégsem „démoniak” – ahogy Stefan Zweig próbálja beállítani.⁸ Zweig fölfogása inkább irodalmi lélekébúvárkodás, mintsem fogalmi pontosságra törekvő elemzés. Hiszen Hölderlin „démonisága” nem más, mint a szubjektum–objektum dialektikájának fölborulása, amelynek pszichodinamikája az állandó frusztrációs helyzetből következő fokozatos elszigetelődéssel írható le. Az elszigetelődés aztán – végzetes circulus vitiosusként – egyre mélyebbre húzza Hölderlint.

A pszichológiai elemzés itt azonban már nem tud továbblépni, mert Hölderlin „esetét” egysíkúan láttatná: a pszichopatológiai circulus vitiosus „káoszából” kiemelkedő *értéket* – a „szimbolikus értelmi világ” *rendjét* – nem volna képes értelmezni. Mert ez az „érték” (valóban) *artefaktum*: Hölderlin álmainak Görögországa; „utópia”.

⁶ Kon, I. Sz.: „Az én kategóriája a pszichológiában”, *Pszichológia*, 1982/1, 72.

⁷ Hölderlin, i. m. 15.

⁸ Zweig, S.: *Küzdelem a démonnal*, Anonymus, 1946.

Hölderlinnél ez az *artefaktum-építés* – lévén költő – a szavak hitelességének „ elvesztésével” kezdődik, stílusa pedig egyre elvontabb, „misztikusab” lesz. Elveszti hitét a szavakban, a kimondhatatlan lesz a lényeg: „Hidd el nekem – írja Hölderlin *Hüperion* című regényében –, igaz lelkemből mondom, nagy-nagy fölösleg a beszéd. Ami legjobb bennünk, az úgyis kimondhatatlan marad, önnön mélyében pihen, mint egy gyöngy a tenger fenekén.”⁹

Ez az út – általában is és Hölderlin esetében konkrétan is – az *elnémulás* felé vezet. Hölderlin azonban naplélek-önmítoszában – a „szimbolikus értelmi világ” *értékkonsztitúció* identitáskriziséből – fölépíti a *metaforikusan elvont csend: a szabadság artefaktumának birodalmát*. Hüperion, az 1770-es görög szabadságharc bukása után, „elszakad a földtől”, mert az számára már nem nyújt otthont: „[...] megvagyok a földkerekség nélkül is – fogalmazza meg Hölderlin saját *naplélek-komplexusát* –, és ez minden lehetséges dolognál többet jelent nekem [...], nekem éppen a napfény nem engedi meg a szolgaságot, hogy a meggyalázott földön maradjak, s szent sugárzása hazafelé vivő ösvényként vonz.”¹⁰

Valójában persze arról van szó, hogy Hölderlin nem hajlandó tudomásul venni a francia forradalom bukását, a thermidori és a napóleoni korszak fejleményeit. A jakobinizmus antikizáló, heroikus formája megszűnt: színre lépett a *próza* *valóság*; a napóleoni heroikusság, amelyben ugyan lobogott a „tett gyönyöre”, de a hódító jellegű császári diktatúra valóságává alakult – Hölderlinnek egyik „valóság” sem kellett.

Ismeretes a három tübingai diák – Hegel, Hölderlin és Schelling – „választása” ezen a történelmi keresztúton. A francia forradalmat egy szabadságra ültetésével ünneplik meg, és megfogadják: hűek maradnak a szabadság eszméjéhez. Csakhogy mindhár-muk hűsége más-más tartalmat fed. Míg Schellingnél egy múltbaforduló („konzervatív”) romantikához vezetett; Hegel „beletörődik” a polgári forradalom lezárulásába: egyfelől valójában a maga *illúziómentes realitásában* veszi tudomásul igazi tartalmát, másfelől persze e „kisszerű”, főként német viszonylatban rendetlen („polgári”) valóságnak *monumentális apológiáját* („rendjét”) is fölrajzolja. Hölderlin viszont sem a schellingi, sem a hegeli „hűséget” nem választhatta: naplélek-utópiájának lényege a megálmodott szabadság *elvesztésének* tragédiája, amelyben egyszerre *transzcendálja* a szabadságot és a tragédiát.

Ez a transzcendens tragikus szabadság Hölderlin *Empedoklész* című művében teljesedik ki: *megkonstruálja* az én és nem-én (a „külvilág”) szinte már természeti egységét. Hölderlinnek ebben a „szimbolikus értelmi világában” az ember minden törekvésének célja: véget vetni énünk és a külvilág ellentétének, s újra egyesülni a természettel. Ez – sejteti Hölderlin – sem tudásunk, sem cselekvésünk révén nem sikerülhet tökéletesen, csak végtelen megközelítésben. Ám e „végtelen megközelítés”

⁹ Hölderlin, i. m. 449.

¹⁰ Uo. 213.

során Hölderlin szinte *derealizálja* a (társadalmi és természeti) valóságot, és – tulajdonképpen egy panteisztikus természetközelségbe húzódva – magát a megismerés „végeredményét”: egy *ekszztatikus halált* vizionál. Ezért az általa elképzelt „végtelen megközelítés” egyik állomása a *szerелеm*, beteljesülése pedig a *halál*. Mindkettőnek a *szépség* kategóriája ad tartalmat, Platón filozófiájának értelmében (Diotima neve is erre utal). Hölderlin szerint tehát a *szép szerelemben* a halált idézzük, mert a halál a legnagyobb beteljesülés, a természettel való egyesülés legintenzívebb formája. Ennek a hölderlini „szimbolikus értelmi világban” megteremtett *transzcendens* (pontosabban: *panteisztikus*) *rendnek* az illusztrálására álljon itt egy hosszabb idézet Diotima Hüperionhoz írt leveléből: „[...] én átéreztem a Természet életét, amely minden gondolatnál magasztosabb – s még ha növénné válnék is, olyan nagy károm lenne ebből? – Létezni fogok. Hogyan is enyészhetnék el az élet köréből, ahol mindezekben közös örök szeretet fogja össze a létezőket, hogyan is válhatnék ki abból a szövetségből, amely minden lényt összekapcsol? *Az nem bomlik fel olyan könnyen, mint e kor laza kötelékei.* Az nem olyan, mint egy piaci nap, amikor a nép összefut, zajong és szétoszlik. Nem! a minket egyesítő szellemre, arra az isteni szellemre mondom, amely mindenkinek sajátja és mindenben közös! nem! nem! a Természet szövetségében nem álom a hűség. *Csak azért válunk el, hogy bensőségebben egyesüljünk*, mindennel, önmagunkkal is istenibb békében. Azért halunk meg, hogy éljünk.”¹¹

És Hölderlin Empedoklészának halála ilyen halál: az Etna kráterébe veti magát, hogy az idő egymásutániságához láncolt „emberi lét” egyoldalúsága föloldódjon a „halál teljességében” és így abban bensőségesen és szabadon kiterjedjen.

Ha mármost erről a romantikus természetmítoszról történelmileg helyes képet akarunk formálni, akkor nem árt arra emlékeztetnünk, hogy éppen ebben az időben fedezik föl a természet és a társadalom dialektikáját – gondoljunk csak Hegelre és Goethe-re (pl. Hegel *Természetfilozófiája* vagy Goethe „A növények alakváltozása”, „Az állatok alakváltozása” című nagy versei).

Egyébként ebből a közös eredetből származtatható a hölderlini és a hegeli–goethei út, és (a különbségek ellenére) sok helyütt létezik bizonyos átfedés is. Ezt Hegelnél már bizonyos fokig érintettük, de Goethénél szintén megvan. Werther például éppúgy „pszichopatológiai eset”, mint Empedoklész – azaz Hölderlin –; Werther „igazi cselekvése” szintén az öngyilkosság, amit (jellemző módon) a *valóban cselekvő ember*: Napóleon nem tud megérteni. Goethe természetesen érti, de meg is tudja haladni a *Wilhelm Meisterben* és a *Faustban*. Ezekben a művekben egy „reálisabb”, egy illúziómentes, nem-misztikus „szimbolikus értelmi világban” megkonstruált szubjektum–objektum viszony epikus megformálásával találkozunk, ám a *káosz fölötti lebegő egyensúlyozás* – ha nem is a hölderlini tragikus és patológiás örvényléssel – itt is tetten érhető. Wilhelm Meister ugyanis *elfogadja* az adott történelmi helyzetet, hagyja magát általa formálni, mialatt azonban igyekszik lehetőséget teremteni magának egy

¹¹ Uo. 240. (Kiemelés tőlem – L. G.)

viszonylagos aktivitásra, s így formálólólag tud visszahatni az őt „gúzsba kötő” valóságra. („Szabadságot csak a törvény adhat”).

A mitologikus látszat-identitástól a *kiküzdött*, realisabb ön-identitásig való eljutás folyamatát Goethe a legösszetettebben talán a *Faustban* ábrázolja. Természetesen most nem lehet föladatomb a történet „elmesélése” és részletes „elemzése”, pusztán csak utalhatok a hölderlini „naplélek” és a goethei „realitás” tartalmi átfedéseire az „azonosság és nem-azonosság azonosságának” dialektikájában. Ebből a szempontból mindenképpen a Faust–Mefisztó alkut (mint a goethei „szimbolikus értelmi világban” megkonstruált stratégiai jelentőségű aktust) kell kiemelnem. Faust ugyanis fölismeri – Mefisztó segítségével – addigi látszat-életének értelmetlenségét, rájön a spekulatív gondolkodás, a mágikus erőfeszítés értelmetlenségére, amikben addig „élete célját” vélte megtalálni. Ez az *illúzióvesztés* szintén katartikus: az öngyilkosság gondolata nála is fölmerül. Mefisztó azonban a „valóságos cselekvés” felé irányítja: először a „kisvilág” életkörein vezeti keresztül, amely a Margaréta-tragédiával végződik; a második részben Faust a nagyvilágban „bolyong”, azaz egyénisége szinte a „nembeli tágasságig” fokozódik. Mármost az a kérdés: végül is hol lel nyugvópontra ez a fejlődés, azaz Faust hol találja meg „élete értelmét”?

A válasz megfogalmazásakor figyelembe kell vennünk – mint ahogy Goethe igekezett is – az adott kor német társadalmi viszonyait. A kibontakozó német kapitalizmus, bár a feudalizmussal szemben kétségtelenül sok értéket felszabadított, nem volt alkalmas a fausti nyugtalanság „lecsillapítására”. Goethe ezt a konfliktust úgy ábrázolja, hogy az aggastyán Faust *megvakul*. (Itt érdemes utalnunk az „archetípusra”: Homérosz és Ovidius vak jövendőmondójára, Teiresziászra.) Míg tehát Goethe Faustja *csak* megvakul, addig Hölderlin Empedoklészának „megvakulása” *radikális* öncsonkítás: öngyilkosság; míg Goethe „realitása” a burzsoá „reális közösségén” nyugszik, addig a hölderlini egyetemes „naplélek” a citoyen-lét „eszmei közösségében” oldódik föl. Valójában egyik sem nyújt „kiutat” – ezt sugallja (noha nem lényegtelen különbségekkel) Hölderlin és Goethe is.

Úgy látszik, nem maradt más „realitás”, csak maga ez a *bizonytalan individuum*, aki saját személyiségét mint általánost átélve, önmagát – a bizonytalanságban – „igazság”-ként ragadja meg. Ez az „igazság” azután először Kierkegaard filozófiájában – az általa konstruált „szimbolikus értelmi világban” – lelhető meg a legjellemzőbben.

II. KIERKEGAARD: A SZÉPLÉLEK

Ha Kierkegaard-t be akarom illeszteni abba az – itt Hölderlin, Kierkegaard és József Attila által reprezentált – „sorba”, ami a szubjektum–objektum dialektikájában, a társadalmi önazonosság szimbolikus értelmi világában legitimizált mozgásában „halad előre”, akkor ő ellene mindenképpen vétek, legalábbis saját „belső” logikája szerint, főleg ha ez a „besorolás” bizonyos értelemben a hegeli közvetítések

szellemében történik. Mindazonáltal, ha a történelmi-társadalmi folyamatoknak *jelentésük* van – és fogadjuk el ezt a tételt –, s ha ez a jelentés az, aminek a *megértése* és *interpretálása* a legfőbb feladat (a formák és struktúrák egyszerű azonosítása és megismerése helyett, ill. azon túl), akkor a történelmi-társadalmi folyamatok csakis mint jól artikulált és többszörösen értelmezett „rituális eljárások” (diszkurzív univerzumok) létezhetnek, noha e „rítusok” mintegy a „történelmi tudattalanba” fojtva magukkal vonszolják az artikulál(hat)atlan indulatokat is. Mindezek együttesen és egységként elkülöníthető *konfliktus-periódusokba* és *konfliktus-típusokba* rándulnak össze, amiket történészként, szociológusként „társadalmi drámáknak”, történelmi szociálpszichológusként „artikulált életérzéseknek” nevezhetünk.¹²

Mindezek alapján Kierkegaard-t – miként Hölderlint és, mint később látni fogjuk, József Attilát is – a *polgári individuum*-lét megszületésének és „megszüntetve megőrzött” meghaladásának jellegzetes történelmi konfliktus-periódusában keletkezett „életérzések” reprezentánsának tekinthetjük. Kierkegaard éppen ezen *atomisztikus* polgári individuum-lét már-már abszurd szubjektivitásából következően utasította el a hegeli *közvetítés* dialektikáját: a hegeli „megszüntetve megőrizni” terminológiát – amely a szubjektum–objektum dialektikus azonossága alapján mintegy egyszerre jelenti önmagát és az ellenkezőjét is – egy humoros népi kifejezésre hivatkozva, hogy ti. lissztel teli szájjal fűjni lehetetlen, képtelenségnek minősíti.¹³

Kierkegaard-nak ez a radikális föllépése Hegel ellen, a történelmi és társadalmi fejlődés – az említett polgári individuum-létnek a társadalomontológiai talaján született életérzések – problémáit figyelembe véve, érthető. (A szűken vett „szaktudományos” logikai probléma alapján természetesen ez a „megértés” indokolatlan, Kierkegaard ugyanis teljesen elferdíti a hegeli dialektikát.) Pontosabban: az egyik, valóban következetes megoldást nyújtotta a fölbomló hegelianizmus után maradt űrben. A másik, mint tudjuk, a marxi „paradigma”, s József Attila, majd látni fogjuk, ezen az úton lép tovább.

Kierkegaard személyiségében ugyanis találkozott az objektív társadalmi mozgások által „kitermelt” struktúra jó néhány ellentmondása a személyiségében meglévő szubjektív-pszichológiai előfeltételekkel. Ez nem két egymás mellett futó „tendencia”, hanem a társadalmi fejlődés szociológiai törvényszerűségeinek és a személyiség pszichológiai „játékának” egymást föltételező dialektikája.

¹² Itt csak nagyon hozzávetőlegesen érintettem a *jelentés, megértés, értelmezés, interpretáció* stb. módszertani bonyodalmait, amely a hermeneutikai, szellemtörténeti, tudásszociológiai stb. vizsgálódásokban sokkal cizelláltabb összefüggéseket mutat. lásd pl. William Outhwaite némileg iskolás, ám éppen ezért jó áttekintést nyújtó művét: *Understanding Social Life. The Method Called of Verstehen*, George Allen and Unwin Ltd., London 1975. – A társadalmi folyamatok „jelentésével” mint „konfliktus-periódusokkal”, „jól artikulált rituális eljárásokkal” kapcsolatosan lásd Victor Turner: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell Univ. Press, Ithaca–London 1974.

¹³ Vö. Kierkegaard: *Írásaiból*, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 416.

Kierkegaard-nál a pszichológiai alaphelyzetet két – közvetlenül az intim szférához kötődő – tényező adja: egyfelől apja irracionális vallásos büntudata (ugyanis még 12 éves korában, éhező pásztorfiúként, megátkozta Istent), mely az egész család légkörét is befolyásolta, s így erre Kierkegaard is mintegy „rászocializálódott”; másfelől pedig Regina Olsenhez fűződő, ellentmondásos viszonya. Ellentétben az apa patogén szocializációs hatásával – mely Kierkegaard személyiségét végzetesen befolyásolhatta, s így egyéb társas kötődéseit is torzíthatta –, Kierkegaard és Regina Olsen kapcsolata, ill. elválásuk egészen szokványos: egy eljegyzés hirtelen és „indokolatlan” fölbontása, amit, ezer más esetben, kisebb-nagyobb megrázkódtatással túlélnek az emberek. Kierkegaard-nál azonban ez a „túlélés” már-már patológiás: a Regina-élmény fokozza amúgy is meglévő (valószínűleg az apai mintát követő) búskomorságát, teljesen magába zárkózik, Regina Olsen egész írói-filozófiai működésének titkos ihletőjévé válik.¹⁴

Ennek az élménynek – általános életérzéssé növelt – pszichodinamikai tartalma: a *boldogtalanság*. „Legmélyebb értelemben boldogtalan vagyok . . .” – írja Kierkegaard önéletrajzi írásában.¹⁵ Ám ha ezt a „boldogtalanságot” – miként Hölderlin „naplelkét” – nem egyszerűen csak a „partikuláris szféra” sérülésének, hanem a „szimbolikus értelmi világ” identitáskonstruáló, önlegitimációt adó értékdimenziójának is tekintjük, akkor ez esetben is ki kell lépnünk (éppen a viszonylagosan pontos „megértés” és „interpretáció” érdekében) a szűken vett pszichológiai interpretációs keretből.

Kierkegaard „boldogtalansága” ugyanis filozófiájában – az önmagát tárgyiasító: „Kierkegaard” nevű „szimbolikus értelmi világban” – *egyetemes* érvényre jut. Lényegében megteremti a *boldogtalan tudat* negatív dialektikáját, amely az önmagára vonatkoztatott közvetlen reflexióban a *szenvedést*: szinte a pőre, csontig csupasztott *kiszolgáltatottságot* és *bizonytalanságot*, sőt az *ontológiai szomorúságot* leli meg. Közvetve azonban ez az ontológiai szomorúság – kierkegaard-i kategóriákkal élve – a végtelenség értelmében *győzelem*, hiszen ez a győzelem legyűri az először – pszichológiailag érthető módon – jelentkező *gyűlöletet*, s helyébe az emberek iránti *szeretet* lép. Ám ez a szeretet a kierkegaard-i ontológiai szomorúság bázisán *rezignált*: boldogtalan. Így aztán érthető, hogy a kierkegaard-i szállóige – hogy ti. a szubjektivitás az igazság és a szubjektivitás a valóság – egy *boldogtalan széplélek*

¹⁴ Érdekes talán megjegyezni, éppen a korábban emlegetett polgári individuum-lét társadalomontológiai talaján artikulálódó „jól ritualizált” konfliktus-periódusok „diszkurzív univerzuma” kontinuitásának összefüggésében, hogy a fiatal Lukács György és Seidler Irma tragikus szerelme majdhogynem ugyanezt a „mintát” követte, miként ezt nagyon jól dokumentálja Lukács Kierkegaard-esszéje és fiatalkori naplójegyzetei is. Lásd Lukács György: „Sören Kierkegaard és Regina Olsen”, in: *Ifjúkori művek (1902–1918)*, Magvető Kiadó, Budapest 1977, 287–303.; Lukács György: *Napló – Tagebuch (1910–11)*, *Das Gericht (1913)*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1981. – Lásd még kiegészítésképpen Heller Ágnes: „Lukács György és Seidler Irma”, in: *Portrétvázlatok az etika történetéből*, Gondolat Kiadó, Budapest 1976, 385–422.

¹⁵ Kierkegaard, S.: „Önmagáról”, in: *Az egzisztencializmus*, szerk. Köpeczi Béla, Gondolat Kiadó, Budapest 1972, 66.

elhamvadó szubjektivitásának *negatív identitása*. Ebből a perspektívából, úgy tűnik, mégiscsak Hegelnek van igaza, amikor a széplélekről így ír: „... cselekvése a sóvárgás, amely elvész, miközben léttelen tárggyá lesz s túlesve e veszteségen és visszaesve magához, csak elveszettnek találja magát – mozzanatainak ez átlátszó tisztaságában boldogtalan, úgynevezett széplélek: elhamvad magában, s eltűnik, mint alaktalan pára, amely levegővé foszlik széjjel”.¹⁶

A kierkegaard-i „boldogtalan széplélek” azonban, a hegeli jellemzésen túl, még *(ön)ironikus* is; pontosabban: az *illúzió nélküli rezignáció iróniájában* találkozik saját „partikularitásának” és -a korabeli polgári individuum-lét társadalomontológiai „történeti-nembeli lehetőségeinek” *sérülése*: s ez nem más, mint a *választási patthelyzet*.

E választási patthelyzetből emelkedik ki az önmagát tárgyiasító „Kierkegaard” nevű „szimbolikus értelmi világ”: az esztétikai-etikai-vallási életstádiumok *megkonstruált rendje*, mintegy a hegeli tézis-antitézis-szintézis dialektikájának negatív tükröképeként.

Mivel most sem tartom föladatomnak a kierkegaard-i életstádiumok tartalmi jegyeinek és összefüggéseinek részletes „fölmondását”, ezért csak utalok e dolgozat gondolatmenetéhez kapcsolódó elemeire: a kierkegaard-i „szimbolikus értelmi világban” megkonstruált *veszélyeztetett rend* jellegzetességeire. S ebben az összefüggésben valóban az a lényeges, hogy a kierkegaard-i életstádiumok a „partikuláris” és a „nembeli” választási patthelyzet *kaotikus realitásából* megkonstruált *mitologikus rendet* jelentik.

Mármost a kierkegaard-i választási patthelyzet abból a *szociológiai realitásból* származik, amely a korabeli (a XIX. század közepe tájékán kibontakozó) kapitalizmus perspektívája egy félig-meddig *peremhelyzetben* („kívül” és „belül”) lévő dán és protestáns lét-helyzetből adódik. A régi kötöttségek, értékek stb. még külsőségeikben hatnak, az *újak* viszont még alig vagy eltorzult formában érzékelhetők. Ebből a peremhelyzetből fakad egyfelől a kierkegaard-i *irónia* is: pozitív tartalma, a „fölszabadítás”, a régi kötöttségek (Kierkegaard esetében például az intim szférán belül a „szerelmi”, a „házassági” normák, nagypolitikai szinten a protestáns egyház „gyülekezeti” kötöttségeinek) kiforgatása, ebből származik illúzió nélküli is. De peremhelyzetéből adódik a rezignációban végigvitt negatív dialektika is: a negáción keresztül képtelen az általa teremtett „mitologikus rend”-ből kilépni, egy *reális én- és társadalmi identitás* elfogadásáig.

E peremhelyzet szülte választási patthelyzetben, mintegy az *ontológiai szomorúság* jegyében, az „emberi lét örök ellentmondásai” tárnak föl Kierkegaard előtt: az „ember”, mondja, a „véges és a végtelen szintézise”, ám ez a „szintézis” magában rejtí önmaga lehetetlenségét: az „időbeli” és az „örök-lét” egymást kizáró ellentétét. Kierkegaard ezért nem lát más kiutat, csak a *pillanatnak* mint az örökkévalóság

¹⁶ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 337.

atomjának egyetemes rangra emelését, s e „pillanatok” között – a hegeli „közvetítés” dialektikájával ellentétben – csak az *ugrás* teremthet kapcsolatot. Ez az „ugrás” azonban csak „ismétlés”: előrefordított emlékezés, amely egyfelől megőrzi a szétforgácsolt múltat, másfelől e szétforgácsolt múltból (az ismétlésben) önmagát véli újratereíteni.

Az *esztétikai stádium* választási patthelyzetében önmagát újratereítő, a „káosz” fölött egyensúlyozó kierkegaard-i hős: *Don Juan*, aki „örök tovatűnésben rohan”.¹⁷ Don Juan látszólag folyton „választ”, ám e választásoknak – mutatja ki Kierkegaard – *nincs tárgya*, a „csábításban” a választás (és a „választó”) önmagát emésztí föl: Don Juan „érzéki zsenialitásában” valójában a világ elvetése, a közömbösség munkálkodik. Ennek bizonyítására álljon itt egy idézet a *Vagy-Vagy*ből: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni. . . Ne vess a világ ostobaságain, meg fogod bánni; sirasd el, azt is meg fogod bánni. [. . .] Bizzál egy lányban, meg fogod bánni; ne bizzál benne, azt is meg fogod bánni. [. . .] Akaszd fel magad, meg fogod bánni; ne akaszd fel magad, azt is meg fogod bánni. . . Ez, uraim, minden életbölcesség foglalatja.”¹⁸

Don Juan közömbös, mert nem tud választani; „érzéki zsenialitása” valójában a „másik” – a nő – nem-választásából ered, ami másfelől azt a paradoxont is eredményezi, hogy folytonos *választási kényszerhelyzetekbe* sodródik, hiszen „örök tovatűnésben rohan”. Ám valójában csak ezt szeretné mondani: „vagyok”. De ezt sem tudja mondani, mert nem tud *nárcisztikus énjétől* eltávolodni, hanem csak újabb és újabb „ingerekkel” *megerősíteni* azt: ezeket az „ingereket” keresi – tulajdonképpen mozdulatlanul – az „örök tovatűnésben”. Ezért Don Juan *egyenrangú partnere*, pszichológiai (s nem epikai) „végzete” nem Donna Elvira lehetne, hanem *nárcisztikus nő*: egy „*Donna Juana*”. Donna Elvira ugyanis még tud választani: szeretni és gyűlölni. Gyűlölni, mert elhagyta szerelme: „El akarom őt felejteni, ki akarom tépni a képét a lelkemből, pusztító tűzzel akarom átvilágítani önmagam, és minden gondolatnak, mely vele kapcsolatos, ki kell égnie. . .” De ez a gyűlölet valójában szerelem – ezért sem tud felejteni, miként Don Juan –, s ezért is bocsát meg Donna Elvira Don Juannak: „Nem volt csaló, fogalma sem volt arról, hogy mit szenvedhet egy nő. Ha tudta volna, nem hagyott volna el. Férfi volt, *elég volt önmagának*. De hát vigasztalás ez számomra? Bizonyára, hiszen szenvedéseim és kínjaim bizonyítják, hogy milyen boldog voltam, olyan boldog, hogy *ő el sem tudja képzelni*.”¹⁹

Don Juan valóban el sem tudja képzelni Donna Elvira szenvedéseit, mert szeretni sem tud. Közömbös marad, amely azonban – mint „epikai végzet” – végül is lelepleződik. Az esztétikai stádium individuuma, Don Juan, végül is a *nyílt káoszba* zuhan: elpusztul.

¹⁷ Kierkegaard: *Mozart Don Juanja*, Magyar Helikon, Budapest 1972, 47.

¹⁸ Kierkegaard: *Vagy-Vagy*, Gondolat Kiadó, Budapest 1978, 53–54.

¹⁹ Uo. 259–260. (Kiemelések tőlem – L. G.)

Don Juan tehát „meghal”, ám ez a halál – miként az egész Don Juan-féle magatartás is – mélyen *keresztényi* és ugyanakkor *polgári* is. Kierkegaard ezt a paradoxont – mintegy a „káosz” fölött egyensúlyozó „veszélyeztetett rend” újabb adalékaként – azzal hangsúlyozza, hogy rámutat: az érzékiséget, a Don Juan-i „démoni érzékizsenialitást” mint *bűnt* a kereszténység szabadította föl: ezzel választhatóvá is tette, ám úgy, hogy ugyanakkor romboló elemmé is alacsonyította, *ambivalens* – „csábító” – *vonzerőt* adva így a „bűn”-nek, többek között az erotikumnak is. A kereszténység előtt ugyanis, mivel még „test” és „lélek” harmonizált, teljesen hiányzott ez a „csábító”, *ambivalens vonzerő*. Éppen ezért a görög szerelem – még Héraklészé is, akiről pedig tudvalévő nagy „donjuanizmusa” – alapvetően hűséges, mert mikor egyvalakit szeretett, nem gondolt a következőre, ellentétben a középkori kereszténység szülte Don Juan-i „hűtlen” és „érzéki szerelemmel”.²⁰

Ám azzal, hogy a kereszténység *fölszabadította* a „bűnt”, ami korábban mintegy a reflektálatlan „ártatlanság” harmóniájában észrevétlen volt, *választhatóvá* tette az „erényt”: a *hűséget* is, amely szintén kiszabadult a héraklészi reflektálatlan derű világából: komor *erénnyé* vált. A választásban egyik a másikat föltételezi, azaz *veszélyezteti*: Kierkegaard Don Juanja ebben a *veszélyeztetett rendben nem tud választani*.

Ugyanakkor azonban a Kierkegaard elemezte Don Juan-féle magatartás – noha a peremhelyzet szülte negatív dialektika perspektívájából – a *polgári individuum-lét* társadalomontológiai bázisán született „életérzés” is: az „örök tovatűnés” az újkor végtelen dinamizmusából kifejlődő („diszharmonikus”?) világszemlélet. Kierkegaard negatív dialektikájában ez a végtelen dinamizmus persze úgy rajzolódik föl, mint a Don Juan „sokfélesége” mögötti nihil, de ez a *nyitott világ* mégiscsak „fölszabadult”, így már *adott világ*, amely ráadásul választási kényszerhelyzeteket hoz létre, akár úgy is, hogy nincs választás, csak a „világ elvetése”: a Don Juan-i közömbösség. Kierkegaard negatív dialektikája tehát úgy futja be paradox röppályáját, hogy az esztétikai szférából száműzi a választás princípiumát, mert a választás – szerinte – nem esztétikai, hanem etikai kategória.²¹ Ezért „hal meg” Don Juan.

Itt kell kitérnünk, röviden, az esztétikai individuum cselekvése objektiválhatóságának kierkegaard-i problematikájára is. Ugyanis Kierkegaard Don Juan-tanulmányában fölmerül az esztétikai objektiváció – a *mű* – lehetőségének kérdése, azaz az esztétikai individuum számára adódó „reális identitás” lehetősége.

Kierkegaard szerint igazi művészet – az esztétikai stádium „reális identitása” – csak az antikvitas kozmikus teljességében volt.²² A modern világban ez a kozmosz

²⁰ Uo. 116–117. és 123–125.

²¹ Uo. 777.

²² Korábban – a 14. számú jegyzetben – már utaltam Kierkegaard és a fiatal Lukács közötti „azonosságokra”; az „antikvitas kozmikus teljességének” mint az esztétikai mű artikulálhatósága ontológiai hátterének megítélésében ez a hasonlóság szintén tetten érhető. Ilyenek pl. a *Regény elméletének* poétikus indító mondatai a „zárt kultúrákról”, a görögség „teljességéről”: „Boldog kor, melynek a csillagos ég a járható és bejárni való utak térképe, melynek útjait a csillagok fénye világítja meg. Minden új a számára

széttörök: az izolált egyének művészete – akárcsak életük – maga a *komikum*, s ezért Kierkegaard szerint a *mű* létrehozása kétséges. Ez eddig az általános összefüggéseket jelentette. Konkrétan azonban így vetődik föl a kérdés: Don Juan miben tudja ön maga lényegét kifejezni, azaz milyen szférában jelenik meg a legautentikusabban? Kierkegaard szerint: a *zenében*. A zenében mint az erotikum legadekvátabb szférájában ugyanis az érzékiség *metakommunikatív sugárzása* meg tud jelenni; mivel a nyelv természetében rejlik a reflexió, megszünteti a közvetlent, szemben a zenével, amely mindig ezt a nyelv-előtti, „ősi” közvetlenséget hordozza. Don Juan azonban – mivel „örök tovatűnésben rohan” – nem tudja legyőzni közömbösségét, legföljebb újabb és újabb „választásokban” kiszélesíteni, ezért valójában *szilárd formát* sem ölthet – még saját legadekvátabb közegében, a zenében is elnémul. „Hangtalan zene” viszont csak egy van: a *csönd*, a „legősibb közvetlenség”: a halál.

Don Juan tehát „meghal”, de csak azért, hogy az esztétikai életstádium „megszüntette megőrzésével” – Kierkegaard szerint egy *ugrással* – lehetőség nyíljon a „továbbfejlődésre”. Ekkor az *irónián* keresztül, ebben megőrizve a kétségbeesett állapot általános negativitását, egy „magasabb”, az *etikai* stádium lehetősége adódik. Kierkegaard ebben a stádiumban, mintegy a „rend” artikulálhatóságának igényével, az esztétikai múlt extenzív szétforgácsoltságát megszünteti. Pontosabban: az „ember lényegétől” idegen külsődleges szféra elemei (pl. a Don Juan-i magatartásattributumok) a *külső egzisztenciába* utaltatnak, míg az ember „valódi tartalma” a *belső egzisztenciába* húzódik vissza. Következmény: míg az esztétikai stádium választási patthelyzetében föltáruló „káosz” elnyeli a „választó individuumot”, addig – e negatív tapasztalat birtokában – az etikai stádium individuum: a *rezignáció lovagja* a lemondás aktusában legalább önmagát akarja megőrizni (pl. a családi és állampolgári keretekben). Így aztán e kierkegaard-i „szimbolikus értelmi világ” etikai rendjében az etikai – azaz általános: objektív az egyénen *kívüli* – törvények interiorizációja (mely törvények, éppen az interiorizáció folyamatában, Kierkegaard szerint persze kiforgatandók) az egyesnek az általános fölé való növesztését jelenti: „az etikai csak akkor valósulhat meg, ha az általános maga az individuum” – mondja Kierkegaard.²³ Míg tehát Don Juan választási patthelyzetében *kifelé* fordul: az „extrovertált” megoldásban leplezi le paradox lét-helyzetét; addig a „rezignáció lovagja” *befelé* fordul: az „introverzióban” véli megtalálni a megoldást: a „káosz” fölött egyensúlyozó „rendet”. Aki etikailag él – mondja Kierkegaard –, „annak számára mindig van

és mégis régtől fogva ismerős; kaland és mégis birtoklás. A világ tágas és mégis otthonos, mert a lélekben lobogó tűz egylényegű a csillagokkal [...]”; „[...] a görög csak válaszokat ismer, kérdéseket nem; csupán megoldásokat (ha mégoly talányosakat is), de sohasem rejtélyt; csak formákat, káoszt soha.” Természetesen ez a „harmonikus görög világ” faktuálisan sohasem létezett, s nem „történelmi tényekről” ír itt a fiatal Lukács. Saját – Kierkegaard-ral rokon, a polgári individuum-lét társadalomontológiai bázisán született – jellegzetes életérzésének történetfilozófiai „ritualizált” visszavetítéséről van itt szó elsősorban. Lásd Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete*, Magvető Kiadó, Budapest 1975, 493–494.

²³ Kierkegaard: *Írásai*ból, i. k. 230.

kiút; legyen bár minden ellene, kerüljön bár oly sötét viharba, amikor már szomszédja sem láthatja, még akkor sem veszett el, mindig lesz egy pont, melyben megkapaszkodhat, és ez – őnmaga.”²⁴ Ám ez az „önmagába kapaszkodó” individuum – az etikai stádiumban – *teleológiáját mégis önmagán kívül bírja*: látszólag elismeri a „reális egzisztenciák” uralmát (pl. a „házasságot”, „állampolgárságot”), ám ezeket ironikus rezignációban interiorizálja, hiszen valójában a „rezignáció lovagja” is mozdulatlanul egyensúlyoz választási patthelyzete fölött. Vagyis, miként Kierkegaard mondja, a „rezignáció lovagja” a végtelen rezignációban kimeríti az ittlét mély bánatát, mert megtanult mindenről lemondani; megtanulta, hogy a „külső egzisztenciában” minden törekvés kudarcra van ítélve; a „kudarcot” elfogadja, de úgy, hogy az általánost mintegy ironikus pajzsként maga elé-főlé emeli. Ugyanakkor – s most jön a kierkegaard-i negatív dialektika újabb „misztikus” *ugrása* – mégis e „mindenről lemondásban”, azaz a *hit stádiumában* az abszurd erejénél fogva *fokozott mértékben visszakapja*.

Ha Kierkegaard gondolatmenete mögé tekintünk, akkor ismét azt kell kiemelnünk: a kierkegaard-i boldogtalan tudat negatív dialektikájában egy olyan – a föltételezett „rend” irányába mutató – mozgást fedezhetünk föl, amely fokozatosan eltünteteti a választási patthelyzet „káoszt”, azaz a *valóságos társadalmi identitás* reális tartalmait, s helyette megteremti a *mitologikus Én* végtelen – abszurd – hatalmát.

Ez a „hatalom” a Faust–Mefisztó alku kiforgatásaként is értelmezhető: az én önnemző aktusában²⁵ megszokszorozódott én őnmaga „mefisztójaként” a véges világ másletében, egy „fausti” bolyongás végén, a hit stádiumában visszatér önmagához. Kierkegaard-nál ez a logika ugyanúgy érvényesül a „kis közösségek” világában (pl. a „szerelemben”, „házasságban”), mint a „nagy közösségekben” (pl. a „gyülekezet” kérdésében). Az előbbit Kierkegaard egy ifjú és egy „eszmei hercegnő” szerelmi kapcsolatában elemzi; az utóbbit a bibliai Ábrahám „gyilkossági kísérletének” értelmezésével végzi el.

Az ifjú és az „eszmei hercegnő” szerelmi viszonyára az a jellemző, hogy „ezt a viszonyt lehetetlen megvalósítani, lehetetlen átlépni az eszmeiből a valóságba”.²⁶ Kierkegaard szerint a mocsár békái erre azt brekegik, hogy ez örülség, mondjon le erről a szerelemről, s keressen olyan valakit, akivel valóságos viszonyba léphet, és felejtse el az „eszmei hercegnőt”. Az ifjú – vagyis a „rezignáció lovagja”, aki már a hit stádiuma felé halad – azonban emlékezik szerelmére, jóllehet végül is kibékül a „reális ittléttel”. (Mondjuk „házasságot” köt, ám ekkor – noha az „eszmei hercegnő” is lehet a házastárs, gyakrabban azonban *nem* – az „eszmei hercegnő” transzcendálódik: „meghal”.) A „kibékülés”-ben, mely transzcendentális, a szerelem „átszellemül az örök lényeg iránti szerelemmé, mely megtagadja ugyan a beteljesedést, de kibékíti őt

²⁴ Uo. 226.

²⁵ „Az önmagával közösülés révén az individuum önmagát ejti teherbe és önmagát szüli meg.” (Uo. 234.)

²⁶ Uo. 288.

érvényességének örök tudatában az örökkévalóság egy olyan formájával, melyet semmiféle valóság nem rabolhat el tőle”.²⁷

Mint látható, Kierkegaard „szimbolikus értelmi világában” a partikuláris lét-szféra választási patthelyzetében a „reális közösség” *káosza* egy abszurd „eszmei közösség” *mitologikus rendjébe* emelkedik. Kierkegaard-nál ez a logikai ívelés hasonlóképpen jelen van a makrotársadalmi – pl. vallási – közösségek létét legitimizáló „ideológiák” realitásával szemben is. Kierkegaard ugyanis, mint protestáns teológus, erősen támadta a korabeli dán protestáns gyülekezeteket, nem fogadta el azokat a „hit stádiuma” kereteiként. Ez az „elrugaszkodás” megfigyelhető az Ábrahám-elemzésekben is.

Kierkegaard-nál a bibliai Ábrahám a hit stádiumának individuuma: *választania* kell Isten és saját fia, Izsák között. Kierkegaard „megoldása”: Ábrahám *önmagát* választja, így teljesíti Isten parancsát – a gyilkosságot –, amivel fiát is megment(het)i. E többszörösen összetett választási patthelyzet – a kierkegaard-i „hit stádiumában” megkonstruált *veszélyeztetett* „szimbolikus értelmi világ” – paradoxonjai abból adódnak, hogy míg az etikai stádium ironikus rezignációjában az általános uralkodik, amely mindenkre érvényes (s ezért az egyes individuum az általánossal szemben csak a *bűn* – pl. egy gyilkosság – elkövetésével érvényesülhet); addig a kierkegaard-i hit stádiuma az a paradoxon, ahol az egyes – az etikának teleológiai fölfüggesztése révén – magasabb, mint az általános. Ám ekkor az egyes viszonya az általánoshoz közvetíthetetlen, ami – ismeri el maga Kierkegaard is – a gondolkodás számára hozzáférhetetlen: itt kezdődik a hit. (Pontosabban: a kierkegaard-i hit; egy végletes formában megfogalmazott *protestantizmus!*) Csak ennek az abszurd és paradox hitnek a segítségével kaphatja vissza Ábrahám Izsákot, s csak ez a hit szentesíthet – Kierkegaard szerint – egy etikai értelemben vett gyilkosságot is. Valójában persze megint inkább arról van szó, hogy Kierkegaard saját „szimbolikus értelmi világában” *egyszerre* artikulálja a *káoszt* és a *rendet*, magát a választási patthelyzetből adódó *konfliktust*. Véleményem szerint ebben az összefüggésben értelmezendő Kierkegaard azon megállapítása is, hogy Ábrahám a történelem ismert tragikus hőseitől (pl. Brutustól) abban különbözik, hogy ez utóbbiak az etika világán belül maradtak, tettük indítóoka szilárd közösségi háttérből fakadt; így áldozatuk (pl. Brutus meggyilkolja jótevőjét: Julius Caesart) bár megrendítő, de érthető. Ábrahám cselekedete – a „gyilkosság” – viszont „semmiféle viszonyban nincs az általánossal, tette tisztán magánügy”.²⁸ „Magánügy”, de nem a szó hétköznapi („önző” stb.) jelentésében; éppen ellenkezőleg: a reflektálatlan „magán-lét” *megszüntetése* ez a *reflektált ontológiai hiányban*, amikor nincs más, csak ez a „hiány”: az *individuum önállítása* – *önmaga*. Nem kétséges azonban, hogy a kierkegaard-i „szimbolikus értelmi világban” megkonstruált *ön-identitás* – noha mintegy a *konfliktust* exponálja

²⁷ Uo. 291.

²⁸ Uo. 311.

an sich, ezért a katasztrófákkal szembeni bölcs megértés és fölülelemkedés jellemzi – a végső önmegsemmisítő döntést is tartalmazza. Kierkegaard ezt úgy fejezi ki, hogy „Ábrahám nem tud beszélni”²⁹, hiszen ha Ábrahám beszélne, tette még közvetíthető, tehát hozzáférhető lenne a „realitásban”; Ábrahám ezért „elnémul”: elmerül Isten csöndjében.

Kierkegaard-nál tehát így válik a szubjektív az igazsággá, mert ez a szubjektum – a polgári individuum-lét ontológiai bázisán – *valóság* is (volt): *Amaz Egyes* – miként Kierkegaard saját magának írt sírfelirata is hirdeti.

III. JÓZSEF ATTILA: A HOMO SOCIALIS

E tanulmány, mint erre már korábban is utaltam, az (eszme)történeti és pszichológiai „azonosságok és nem-azonosságok azonoságában” fölrajzolható, mintegy a hegeli tézis–antitézis–szintézis logikai menetét követő „konstrukció”. A „konstrukció” azon az (úgy véljük: nem önkényes) *tudásszociológiai* előföltevésen nyugszik, hogy a történelmi-szociológiai és individuális-pszichológiai folyamatok egymást föltételező dialektikája *jelentéssel* bíró konfliktus-periódusokban és konfliktus-típusokba *rendeződik*. A „rendeződés” társadalomontológiai alapjait a polgári individuum-lét megszületésében és „megszüntetve megőrzött” meghaladásában véltük megtalálni. Más szavakkal: a tanulmány „szereplőit” – Hölderlint, Kierkegaard-t és József Attilát – faktuálisan ezen általános történeti folyamatok *artikulálójának* („aktorainak”), s ennyiben *reprezentatív individuumainak* is tekintjük. (Ez persze azt is jelenti, hogy szereplőink „behelyettesíthetők” lehetnének X-szel, Y-nal és Z-vel is, noha akkor az „Amaz Egyes” szintjén módosulna a leírás, tartalma azonban – az individuum-lét történeti és pszichológiai jellemzői – kevésbé, hiszen éppen ennek keressük általános törvényszerűségeit.)

Témánk – a „szimbolikus értelmi világba” kivetített *konfliktusos* társadalmi identitás – összefüggésében ez a következőket jelenti: Hölderlin itt az elvont általános, az allegorikusan megragadott „panteisztikus identitás”; Kierkegaard az elvont egyes „*atomisztikus* identitás”; míg József Attilánál, mint bizonyítani szeretnénk, a szubjektum–objektum dialektikájából – a „József Attila” nevű „szimbolikus értelmi világban” – fölépített *reális* „konfliktus-identitás” magatartásjegyei mutathatók ki.

Mármost e „konfliktus-identitás” *történeti-politikai* kereteit csak akkor lehet fölvázolni és érvényesnek tekinteni, ha a szubjektum-adekvát „megértés” interpretációs módszerével sikerül bizonyítani: a konfliktus a *személyiségpszichológiai* „véletlenek” játékán keresztül is megvalósul. József Attilánál ez azt jelenti, hogy *nem volt kóros mínusz-variáns*.³⁰ Ezt – témánk összefüggésében – úgy kell érteni, hogy a

²⁹ Uo. 312.

³⁰ Varga Ervin: „Pathográfiai tanulmány József Attiláról”, *Ideggyógyászati Szemle*, 1966. júl., 200.

partikuláris szféra dinamikáját leíró (klinikai) pszichológia fogalmai nem fedik a *reprezentatív individuum* kategóriáját, ez utóbbi ugyanis *értékorientációs* kategória, így sokkal szélesebb körű a pszichológiai dimenziónál, noha azt nem zárja ki, csak *más* absztrakciós szinten értelmezi. Ezért – bár nem föltétlenül – a diszharmonikus személyiségvariáció mint *facilitáló* energetikai forrás mintegy magába sűritheti az adott személyiség szűkebb és tágabb környezetének lazán hullámzó feszültségeit (is), s így ezek „kisülését” saját alkotóerejének mágneses terébe vonhatja. (Mindez persze a *leépülés* irányába is elmozdulhat, ha a személyiség teherbíró képessége magát az intrapszichikus feszültséget nem képes földolgozni.)

József Attilánál – mindezeket figyelembe véve – kimutatható, hogy már a családi környezet neurotizáló volt, s ez főleg a bizonytalan kapcsolatokban mint az első és közvetlen „reális közösség” diszfunkcionálásában mutatkozott meg. Egyetlen biztos pont volt az életében: anyja; de tőle is folyton elválasztották. Az „elválasztás”, ill. anyja korai halála viszont *szenzitizálta* József Attilában a *hiány-bűntudat-büntetés*, egész költészetét meghatározó, „lét-élményét”.³¹ Apját egyáltalán nem ismeri. A fölborult (vagy talán soha nem volt) harmónia aránytalanságai tehát már jelen vannak a korai szocializációs tapasztalatokban. „Öcsödön rossz volt – veti papírra szabadasszociációiban –, kellett volna kis ló [. . .], kis eke, kis ház, kis kutya, kis csikó, kis kasza, kis búza – minden arányosan hozzám . . . Vajon arányos-e hozzám minden, ami van?”

Nem volt az! Ifjúsága alatt ugyanis ezek a viszonyok lényegesen nem módosulnak, sőt a társadalom „tágabb közösségei” ezt tovább fokozzák. Szegedről – indokkal, indokolatlanul, de tény – Horger Antal „tanácsolja el”. Aztán következnek a külföldi csavargások: Bécs és Párizs. Egyik helyt sem tud hosszabb ideig megmaradni. Szerelmi kapcsolatai is zaklatottak. Vágó Mártától – indokkal, indokolatlanul, de ez is tény – szinte erőszakkal választják el. Szántó Judittal, élettársával, ugyan hosszabb ideig együtt él, de vele sincs összhangban. A Gömrői Edit-eset a rohamosan kibontakozó betegség jegyében értékelhető: szakemberek szerint már a pszichoanalitikus kezelés elhibázott volt, amit még fokozott József Attila „öngyógyító” törekvése. A Flóraszerелеmben pedig – ahogy Varga Ervin értékeli – „élménymódjában jelentkeznek a kóros vonások . . . A beteg felfűtötten, ugyanakkor absztraháltan éli meg érzelmeit. Maga a szerelemszituáció reális lehetőséget jelent számára, hogy disszociáló ambivalens érzelmeit egyetlen interperszonális relációba sűrítthesse.”³²

Vagyis itt a „reális” és az „eszmei” *antinomikus* szétszakadásáról van szó, amit a konkrét viszonyban képtelenség föloldani: az egész személyiség – nemcsak az érzelmi szféra – ambivalens módon disszociál, az öngyógyítás irreális-eszmei folyamatában ellégesíti szerelmét, ugyanakkor (éppen ezért) a konkrét-reális pszichológiai folyamatban az „én” végképp fölemészti minden identitás-tartalékát, amivel a kör bezárul.

³¹ Szőke György: „József Attila anyaképének formálódásai”, *Kortárs*, 1982/9, 1451–1454.

³² Varga Ervin, i. m. 199.

Még mindig a pszichológiai elemzés területén maradva: vannak, akik József Attila kontaktuskötési gyöngességét rejtett agresszív ösztönnek tulajdonítják. Helyesebb – mint ahogy Varga Ervin is megemlíti – a szociálpszichológiai értelmezés alkalmazása: József Attila törekvései ugyanis a szűkebb és tágabb közösségek reális közegeiben nem találtak tartós visszhangra. Ehhez járultak a kor külső (nem rajta múló) neurotizáló tényezői is: a legmélyebb és legkiszolgáltatottabb proletárynnyor, aminek sivárságát anyagilag sohasem, csak szellemileg sikerült legyőznie, ám éppen ezzel – a fatalisztikusan tompa és „egészséges” belenyugvókkal szemben, pontosabban: az ő szószólójuként is – a „nyomort” és „sivárságot” is interiorizálta: „csak önnön sivársági érzésemnek formákba állása érdekel” – írta Halász Gábornak egyik levelében. Ebből adódik történeti-társadalmi és individuális („költői”), s kevésbé „politikai” és „taktikai” érzékenysége, s ezért valóságos eszme- és harcostársai között is „rokontalannak” érzi magát.³³

„Taktikai” érzéketlenségére talán legjellemzőbb példa, hogy Babitscsal – a *Nyugat* reprezentáns költő-szerkesztőjével – súlyos konfliktusba kerül,³⁴ az Új Szellemi Front kezdeményezőit pedig egyenesen „kiátkozza” – baloldali (szektás-kommunista) részről viszont előfordul, hogy őt minősítik „fasisztának”.³⁵ E *kategorizációs paradoxonok* miatt „otthon” talán leginkább a *Szép Szó* liberális (baloldali polgári) körében volt. Ott viszont – s erre talán legjobb példa a Vágó Márta-szerelem – „csak költő”-nek tekintették,³⁶ az „embert”, a „férfit” – s ez a Gömrői Edit-esetben vált nyilvánvalóvá – „beteg”-nek minősítették.³⁷ Nem kétséges azonban: ez a „kettős antropológia” *szükségképpen* jött létre. Hiszen József Attila – éppen, mert a *veszélyeztetett (konfliktusos) identitást* reprezentálta – valóban „más” volt, mint

³³ „Én a proletárságot is formának látom, úgy a versben, mint a társadalmi életben, és ilyen értelemben élek motivumaival. Pl.: nagyon sűrűn visszatérő érzésem a sivárságé, s kifejező szándékom, rontó-bontó, alakító vágyam számára csupán »jőljön« az elhagyott telkeknek az a vidéke, amely korunkban a kapitalizmus fogalmával teszi értelmessé önnön sivár állapotát, jóllehet engem, a költőt, csak *önnön sivársági érzésemnek formákba állása érdekel*. Ezért – sajnos – a baloldalon sem lelem költő létemre a helyemet – ők tartalomnak látják –, s félig-meddig magam is – azt, amit én a *rokontalanságban* egyre nyomasztóbb öntudattal formaként vetek papírra.” *József Attila válogatott levelezése*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1976, 318. (Kiemelések tőlem – L. G.)

³⁴ Erről az „irodalmi Ödipusz-komplexusról” lásd Szőke György: „József Attila apaképe”, in: *József Attila útjain*, szerk. Szabolcsi Miklós és Erdődy Edit, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1980, 279–295., különösen 281–283.; a tanulmány eredeti megjelenése: Kortárs, 1979. május.

³⁵ „Azok, akikhez kategorikusan nem volt köze (a jobboldal), a kommunistákhoz sorolták őt, éppúgy, mint ő maga – a kommunisták viszont, akikhez tartozni akart, egyszer a »szociálfasizmus« (Téglás Ferenc), máskor éppenséggel a »fasizmus« (*A proletáriródlalom platformtervezete*) stigmájával közösitették ki.” (Antal Gábor–Garai László: „Forradalmár vagy neurotikus?” *Valóság*, 1979/11, 88–90.)

³⁶ Vágó Márta: *József Attila*, Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1975, 195.

³⁷ Stark András–Bókay Antal: „Köztetek lettem bolond. Bak Róbert József Attila-patográfiájának újraértelmezése”, in: *József Attila útjain*, i. k. 335–363.; a tanulmány eredeti megjelenése: *Valóság*, 1979/5. szám.

„ők”: a *Nyugat*, a *Szép Szó*, a dogmatikus vagy totalitáriánus ideológusok, a liberális, és megértő pszichoanalitikusok, az író- és költőtársak, a barátok és szerelmek.

Az (átpszichologizált) irodalomtörténeti „tényforgácsok” további sorjáztatása helyett az eddigiek alapján is megállapíthatjuk: József Attila *rokontalanság-érzése* valóságos tényekből fakadt, amely valóságot persze saját maga is konstruálta: *konfliktus-személyiség* volt, aki ön-léte társiatlanságából építette föl végül a *homo socialis* (veszélyeztetett) „szimbolikus értelmi világát”.³⁸

A fenti gondolatmenet egy látszólagos ellentmondást tartalmaz: ti. ha József Attilát nem tekintem „kóros mínusz-variánsnak”, akkor – bár „disszonáns személyiség” még lehet – ez nem borulhatna föl (miként József Attilánál végül is megtörtént). Valójában persze arról van szó, hogy egyfelől – miként Hölderlinnél és Kierkegaard-nál is – *magát ezt a konfliktust: a veszélyeztetett identitás örvénylését és e „káoszt” elaboráló „rend”* dialektikáját akarom érzékeltetni; másfelől – s erre utalt az „elaborálni” terminus – a „szimbolikus értelmi világban” megteremtett „rend” már (tudásszociológiai) érték kategória, s nem a (klinikai-)pszichológiai jelentésű „normalitás” – a társadalmi rend, úgy tűnik az eddigi történelem alapján, „áldozatokat” kíván. (A mitologikus példáktól – „áldozatoktól” – kezdve napjainkig bezárólag, így pl. épp a József Attila-féle „öngyilkosság-minta” szindrómáig sorakoztathatnánk a példákat: a *múltból* és *félmúltból* kiemelt három „áldozat”-ról szól maga ez a dolgozat.)

Így tehát érthető, hogy amikor József Attiláról beszélünk e dolgozatban, akkor nem egyszerűen *ő mint olyan* a témánk, hanem a „József Attila” nevű „szimbolikus értelmi világban” kiküzdött *homo socialis* értékideál tartalmi jegyeit keressük. Ebben az összefüggésben viszont azt kell hangsúlyoznunk: a József Attila-i társiatlanság adott *rálátást* magára a *veszélyeztetett társiasság* világára: a „kötésteremtő” mentalitás konfliktusai ebből származnak. Egyfelől maga József Attila exponálja – nemcsak életével, hanem elméleti írásaiban is – a *konfliktus-személyiség* létét, aki (1) értékalkotó lény, (2) társadalmi lény és (3) egyéniség.³⁹ Mindez kiinduló alapja az embernek mint személyiségnek a saját tevékenységével való dialektikus azonossága kiküzdéséhez, amely „azonosságban” – a kritikai tárgyilagosság attitűdjén keresztül – létrehozhatja *ön-identitását* („individualitását”), azaz tudatos és önálló viszonyát a „nembeli értékekhez”. A *kritikai tárgyilagosság* és az *illúziómentes szemlélet* e mozgás hajtóereje: önmaga felé éppoly intenzíven irányítja, mint kifelé. A kritikai tárgyla-

³⁸ „[...] semmiféle emberi tevékenység nem olyan tisztán tragikus, mint a pusztán kötésteremtő és segítő” – írja Bacsó Béla, József Attila „Reménytelenül” című versét elemezve. A tanulmány, noha inkább lírai és – mondhatni – metafizikai empátiával megírt elemzés, témánk szempontjából mégis nagyon pontosan mutat rá a József Attila-i „társiatlan” léthelyzetből adódó (pontosabban: *éppen ezért* kialakuló) „kötésteremtő” mentalitás gondolati és pszichológiai mozzanataira. (Lásd Bacsó Béla: „A lét türelme. József Attila: Reménytelenül”, *Vigilia*, 1982/7, 532–538.)

³⁹ *József Attila Összes Művei*, III. köt. (a továbbiakban: *Művek* III.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1958, 110.

gosság és illúziómentes szemlélet dialektikájában adható meg a József Attila-i konfliktus-identitás lényege.⁴⁰

Más szavakkal – és ez a konfliktus-identitás „szimbolikus értelmi világához” szorosan kötődik – a József Attila-i *homo socialis* „szerves-egész” lény.⁴¹ Dinamikája abból ered, hogy József Attila a társadalomontológiai szféra felől közelít az ismeretelméleti-pszichológiai kérdések felé.⁴² A tudati aktivitás „ködképeit” a társadalomontológiai minőségéből származtatja, ezért az összefüggések totalitásának ritmusa jut érvényre: így – József Attila példáján illusztrálva – a „táltosparipa parazsat abrakol” nem-valóságos világának összefüggései valóságossá válnak egy olyan, önmagában lezárt világban, amelynek „belső” összefüggései követik a „valóságos világ” összefüggéseit.⁴³

József Attila tehát az *objektumot interiorizáló szubjektum aktivitásában* keresi a „megoldást”; ennek az aktivitásnak azonban – szükségképpen – nála is megfigyelhetők az *antagonisztikus* („veszélyeztetett”) jegyei. Egyfelől a „szerves-egész” fogalmát mintegy *alulról* – az ösztönszféra elől – (is) igyekszik fölépíteni, főként a freudi intenciók nyomdokain haladva. Másfelől a *társadalmi tárgy* és *társadalmi alany* fogalmi szétválasztásával, melyek egyébként az egyéniségben egységet alkotnának, magát a *veszélyeztetett szerves-egész szubjektum–objektum viszonyt* ragadja meg. Ezért a „szabadság rendjének” és a „rend szabadságának” szintézise helyett – mely szintézist egyébként költészetében fölmutatta – teoretikus írásaiban magára e „szétválás” okaira kérdez rá. Kérdése így hangzik: „hogyan lehet az, hogy az ún. tárgyi előfeltételek megvannak s az alanyiak hiányoznak?”⁴⁴

A kérdésre adandó válaszban József Attila hangoztatja: az egyén „nem fix alany”, hanem – mivel a társadalmi alany és társadalmi tárgy dialektikus azonosságát tételezi az egyéniségben – folyamat, de ez a „folyamat” az adott történelmi és szociológiai föltételek között a társadalmi alany és a társadalmi tárgy egyre élesebb szétválásához vezet, ezért az adott kor – József Attila kora – „egyéni, illetve egyéniségi viszonylatban a neurózisok kora”.⁴⁵

József Attila „diagnózisa” mögött, miként sok más gondolata mögött is, Marx és Freud áll. József Attila szerint Marx a történelemben az embernek önmaga „termelésében” való emberré válását látja, többet, mint a hegeli „Logosz” önmegvalósulása és a feuerbach-i „ember” embert szerető öntudatosodási folyamata.⁴⁶ Továbbá a

⁴⁰ Lukács György ezt a magatartást a „partizán-költő” megjelöléssel írta le. (Vö. Lukács György: *Magyar Irodalom – Magyar Kultúra*, Gondolat Kiadó, Budapest 1970, 304. és 405.)

⁴¹ *Művek* III., 92.

⁴² Németh G. Béla: „A pszichologizmus ellen, a pszichológia mellett. József Attila kritikai és elméleti gondolkodásának néhány vonása”, in: *7 kísérlet a kései József Attiláról*, Tankönyvkiadó, Budapest 1982, 11.

⁴³ *Művek* III., 96.

⁴⁴ Uo. 263.

⁴⁵ Uo. 126.

⁴⁶ Uo. 265.

„kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus” marxi tételt a freudi intenciók alapján a nemi ösztönnel, pontosabban a nemzés mint természeti-társas („szerves-egész”-jellegű) aktussal véli kiegészíteni, hiszen – mint mondja – a coitus az ember állandó „újratermelésének” és megújulásának kiinduló ténye, „s az embernek ez a lényege fejlődik a történelem folyamán a felé az állapot felé, amelyben *minden egyes embernek életszükségletévé válik minden más ember*”.⁴⁷

József Attila itt egy sajátos, noha témánk – a veszélyeztetett társadalmi identitás – szempontjából érthető logikai és tartalmi csúsztatást hajt végre. József Attila ugyanis az ember társadalmiságát egybemossa természeti-élettani tevékenységével, azaz éppen az a dialektika tűnik el, hogy „mennyire lett az emberi lényeg az embernek természeté vagy a természet az ember emberi lényegévé”.⁴⁸ Hiszen „az embernek a másik ember természetes életszükséglete” József Attila-i tételből mint *tágabb* összefüggésből ered a nemi aktus társas mivolta és nem fordítva. Ez az a tágabb alap, amely a coitusban is mintegy „kioldódik”: ezért éli át ebben az aktusban az ember legintenzívebben társas mivoltát és (mondhatnánk némi Ferenczi Sándoros reminiscenciával) merülhet alá legmélyebben létezésének ősmúltjába, hogy „újjászülethessen” – a *másikban* és az „utódban”. Ezt a „szerves-egész” *diszkontinuus folyamatosságot* József Attila – az „utód” – így fejezte ki: „Mikor mozdulok, ők ölelik egymást. / Elszomorodom néha emiatt — ez az elmúlás.”

A József Attila-i csúsztatás viszont éppen ebben az összefüggésben „árulkodó”: diagnosztizálja a „legtermészetesebb társas viszony” *sérülését*, amivel azonban jelzi az intim szférán túli társas-társadalmi identitás-keretek törésvonalait is, hiszen – s ezt József Attila pontosan tudta – „belül a szenvedés”, de „kívül a magyarázat”.

Mindezek alapján József Attila két adekvát – azaz a „káosz” fölött egyensúlyozó – magatartásformát ír le: a *neurotikus* és a *forradalmár* magatartást. A forradalmár tevékenysége – írja József Attila – „tudatos, az ő társadalmasítandó tárgyai *technikai anyagi valóság*, erkölcsi vonatkozás nélkül; a neurotikus tevékenysége pedig tudattalan és *tárgya nem az anyagi valóság*, hanem az anyagi valóságtól megfosztott, bár tőle produkált *erkölcsi vonatkozás*”.⁴⁹

A tudatos technikai anyagi valóság mint a „forradalmi identitás” tárgya és a tudattalan nem-anyagi valóság mint a „neurotikus identitás” erkölcsi tartalma azonban – mint ezt József Attila látta – egy nem-dialektikus megnyugvásban oldódik föl: mindkettő leleplezi egymást föltételező „káoszt”, hiszen – mivel József Attila szerint „neurózis és forradalmiság igen sűrűn össze is szövődik” – a *forradalmi magatartás legtöbbször szublimált neurózis* is.⁵⁰

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1970, 68. (Lásd még MEM 42 is.)

⁴⁹ *Művek* III., 126. (Kiemelés tőlem – L. G.)

⁵⁰ Uo.

Neurózis és forradalmiság – tágabban: politikum – összefüggését József Attila szintén a freudi gondolatok alapján föltételezi. A coitus-zavart mint szociális aktus zavarát behelyettesítő (kompenzáló, szublimáló, elaboráló stb.) neurózis és forradalmiság, ill. neurotikus forradalmiság, amiről József Attila ír, a már korábban érintett ok-okozati összefüggések fölcserélésével megalkotott jellemző diagnózis. Mindazonáltal talán nem érdektelen megjegyezni: József Attila idézett gondolataival – megszületésük időpontjában és tartalmilag is – némi hasonlóságot mutat a neves (ortodox pszichoanalitikus alapokon gondolkodó) amerikai politológus-pszichológus: *Harold D. Lasswell* néhány megállapítása. Lasswell szerint ugyanis a politikusokra az alacsony önértékelés *kompenzálása* a jellemző.⁵¹

Noha ezek az összefüggések talán – miként József Attila megállapításai sem – nem teljes egészében légből kapottak (különösen egyes konkrét esetekre, pl. Hitlerre gondolva), mindazonáltal a túláltalánosítás jellemző esetei. Ezen diagnózisok reális magvát az a kísérletileg is igazolt tapasztalat jelentheti, mely szerint a szociális-politikai környezet a személyiség *pragmatikus nyitottságát* igényli s ennek motiváló tényezője: a magas én-komplexitás és a viszonylag alacsony önértékelés, s az ebből származó intrapszichikus feszültség teszi lehetővé a szociális környezetből jövő különböző információk érzékeny percepcióját és cselekvésbe való átfordítását is, ami korántsem azonosítható a kompenzációval vagy a szublimációval.⁵²

Ám, ezek után, joggal fölmerülhet a kérdés: a József Attila-i „kötésteremtő” *homo socialist* miért tekintem egy *reális* szubjektum–objektum viszonyban előremozgó „társadalmi önazonosság”-koncepciónak? A válasz – az eddigiek alapján – nyilvánvaló: éppen a vázolt összefüggésekben föllelhető ellentmondásokban látom az értékét, azon értékeket, amelyek képesek feltörni a mindenkori – fetisizálódott – jelen szilárdnak hitt falait. Ez pedig – amint láttuk – a József Attila-i *konfliktus-személyiség* „szimbolikus értelmi világában” kidolgozódott „veszélyeztetett rend” szabadságában: a társiatlan társiasságban tételezett „kötésteremtő” egyéniség fogalma alapján lehetséges. A társadalomontológiai alapokat az biztosítja, hogy

⁵¹ Harold D. Lasswell (1930), 1951, „Psychopathology and Politics”, in: *Political Writings of Harold D. Lasswell*, Free. Press, Glencoe, III.

⁵² Ziller, R. Z.–Stone, W. F.–Jackson, R. M.–Tervovic, N. J.: „Self-Other Orientations and Political Behavior”, in: Margaret Hermann, Thomas Milburn eds, *A Psychological Examination of Political Leaders*, The Free Press, New York 1977, 179–186.

József Attilánál az *ember szabadsága mint határolt végtelenség* tételeződik.⁵³ A lírai „artikulált életérzés” szintjén ugyanez így fogalmazódik meg:

Én fölnéztem az est alól
az egek fogaskerekére –
csilló véletlen szálaiból
törvényt szőtt a múlt szövőszéke
és megint fölnéztem az égre
álmaim gőzei alól
s láttam, a törvény szövődéke
mindig fölfeslik valahol.

(Eszmélet)

Hiszen József Attila tudja: „Az igazság és a valóság ellentett fogalmak: *a valóság van és tapasztalható, az igazság nincs és tapasztalat feletti*. Ez meg másképpen el nem gondolható, minthogy *a valóság van és való, az igazság pedig nincs és igaz*.”⁵⁴ Ez pedig nem más, mint a *homo socialis* önazonossága: az *adott valóság* és a *kiküzdendő igazság* dialektikája. A „közvetítő anyag” – „áldozat”? „aktor”? „nyereség”? – ebben a folyamatban: a tartalmas-dinamikus személyiség, a minőségi közösségek(ek) autonóm szabadságában élő individuum, a szabad egyéniség, aki azonban tudja: *Fortélyos félelem igazgat / minket s nem csalóka remény*.

SUMMARY

Gusztáv Lányi: On Social Self-Identity: Myth or Reality

Three conduct-models that offer not only historical consequences, but also some pertaining to the history of ideas and to the study of interpersonal and existential relations are analysed in the study taking some aspects of sociology of knowledge and psychological points of view into consideration. The “characters” of the analysis are: Johann Friedrich Hölderlin, Søren Kierkegaard and Attila József. The study tries to reveal some typical models of self-

and social-identity by interpreting the lives and works (philosophy, lyric, epic) of these characters, as well as those components that have created a special unequilibrium in their ideas on “reality”. According to the study these unequilibria originate on the one hand in the personality of the characters, on the other in the alternatives of their circumstances, conditions, etc.

⁵³ *Művek* III., 236.

⁵⁴ Uo. 253. (Kiemelés tőlem – L. G.)

KORSZAKVÁLTÁS VAGY FOLYTONOSSÁG

(Wittgenstein filozófia-oktatói működésének néhány dokumentumáról)

PÓLOS LÁSZLÓ

1. A KORAI ÉS A KÉSŐI WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein életművében az irodalom – többé-kevésbé egységesen – két korszakot szokott megkülönböztetni.¹ Korai és késői Wittgensteinről már csak azért is kézenfekvő beszélni, mert hozzávetőlegesen tíz olyan esztendő választja ketté a munkásságot, mely idő alatt Wittgenstein nem foglalkozott filozófiával, s a ceruza egymásnak sok szempontból ellentmondó gondolatrendszerek között húzódik.

A korainak nevezhető korszak nyelvfilozófiája vonatkozásában a lényegyet megragadó önjellemzésnek tekinthető a *Zettel* címen megjelent Wittgenstein-töredékek közül a 240-es: „A kép volt a kulcs. Vagy kulcsnak látszott.”² A kép fogalmának filozófiai jelentősége a korai Wittgenstein számára kettős. Egyfelől ebben az időszakban a nyelv lényegét a valóság leképezésében véli fölfedezni, másfelől jelentéselméletet épít rá. Eszerint a szó jelentése az, ami helyett a szó áll, tehát aminek a képe a szó. S éppen ez a jelentés-kép elmélet az, aminek segítségével az etika és az esztétika – vagy általánosabban: az értékek – kimondhatatlansága a *Tractatusban*³ bizonyítható. A nyelv leképezhet mindent, ami a világban van, de nem képezheti le a leképezési viszonyt magát, tehát viszonyomat a világhoz. Az értékeket csak akkor képezhetné le a nyelv, ha azok a világban lennének: de a világban nincsenek értékek, tehát nem is lehet beszélni róluk.

A késői Wittgenstein ezt a nyelvfilozófiai koncepciót több szempontból is elutasítja. Egyrészt úgy véli, hogy a nyelvre vonatkozó, ilyen általánosságú megfontolások nem léteznek, tehát lehetetlen a nyelv lényegét megragadni. Másrészt a nyelv megragadásánál nem elegendő a leképezési viszonyra hivatkozni, hiszen a mindennapi nyelvhasználat számos olyan kifejezést tartalmaz, amely nem fogható föl képként.

¹ Az idézett megkülönböztetés jelen van a Wittgenstein monográfiák közül például a következőkben: Kenny, A.: *Wittgenstein*, Penguin Press 1973; Pears, D.: *Wittgenstein*, Fontana 1973; de külön tárgyalja a korai és a késői munkásságot Janik–Toulmin: *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone 1973 is.

² Wittgenstein: *Zettel*, Univ. of California Press 1967, 240. §

³ Wittgenstein: *Logisch-Philosophische Abhandlung*. A mű a G. E. Moore által javasolt angol címen vált közzismertté: *Tractatus Logico-philosophicus* – a továbbiakban *Tractatus*ként hivatkozom rá. A magyar fordítás *Logikai-filozófiai értekezés* címen jelent meg, ám a megjelenés óta eltelt másfél évtized kutatásainak fényében, úgy tűnik, hogy túlságosan támaszkodott egy, azóta már nem tartható interpretációra, ezért a fordításon néhány helyen módosítottam. Ehhez fölhasználtam Csörögi István kéziratban lévő fordítását is, ám az esetleges hibákért kizárólag én vállalom a felelősséget.

Ahhoz azonban, hogy ezt a gondolatot végső konzekvenciájáig juttathassa, új fogalmi apparátusra van szüksége, olyanra, amely nem lép föl a túlzott általánosítás igényével, ugyanakkor azonban alkalmas a nyelvi jelenségek sokféleségének megragadására. Ennek az új apparátusnak a középpontjába – a kép helyett – a *nyelvjáték* fogalma kerül.

Ha jogosult is a fentiek alapján – legalábbis a nyelvfilozófia vonatkozásában – korai és késői Wittgensteinről beszélni, a két korszak határainak éles kijelölését megnehezíti, hogy Wittgenstein – az egy *Tractatus* kivéve – nem alkotott „műveket”, hanem csupán töredékeket hagyott hátra, amelyeket egy kitérőktől és zsákutcáktól sem mentes gondolkodási folyamat hozott létre. Ezek a töredékek esetenként a szerző által is véglegesnek tekintett rendbe kristályosodtak ugyan, mint például a *Philosophische Untersuchungen* első részének esetében, ám ez nem oldja meg a problémát. Ha elfogadjuk is a *Tractatus* a korai periódus főművének, a *Philosophische Untersuchungen* pedig a késői korszakénak, akkor is számolnunk kell egy átmeneti korszakkal, amelynek jelentősége az életmű egészének megértése szempontjából – mint majd bizonyítani próbálok – nem kisebb a szélső pólusok jelentőségénél. Hiszen éppen az átmenet az, ami leginkább bepillantást enged a változás természetébe, benne követhető nyomon az, hogy hogyan fogalmazódnak át a kérdések, miként épül ki az új fogalmi apparátus.

Az átmenetinek tekinthető korszakból – melynek határait a Cambridge-be való visszatérés és a *Philosophische Untersuchungen* kidolgozásának kezdete jelenthetik – származó szövegekre támaszkodva a következőket kísérem meg kimutatni:

1. Világnézeti-etikai folytonosság figyelhető meg az életmű korai és késői szakaszai között, azaz értékpreferenciák tekintetében az életmű sokkal egységesebbnek bizonyul, és belső ellentmondásait tekintve is szükségszerűbbnek tűnik föl, mint azt általában gondolni szokták.⁴

2. A korszakváltás magyarázatában alapvető szerepet játszó tény azonos azzal, ami 1929-ben Wittgenstein cambridge-i visszatérését motiválta: a logika (értsd: a *Principia Mathematica* logikája) transzcendentális bizonyosságába vetett hitét az intuicionista matematikával való találkozása már megingatta.

3. A nyelvfilozófiai koncepció változásai másodlagos jelentőségűnek tekinthetők, mert a „szakfilozófiát” Wittgenstein az etikai-világnézeti gondolatok megalapozásának és kifejezésének eszközeként kezelte. Így a változás leglényegesebb vonatkozása az, hogy a két fogalmi apparátus közül melyik alkalmasabb a kívánt cél elérésére.

A fenti állítások igazolását az átmeneti korszak néhány, oktatási célra létrehozott, illetve oktatás folyamán létrejött szövegének fölhasználásával kívánom elvégezni. Ezekre a szövegekre egyaránt jellemző, hogy – éppen az oktatási célú kifejtés miatt –

⁴ Az életmű két korszakának éles szembeállítására akkor kerül sor, ha az interpretátor a nyelvfilozófiai aspektust tekinti elsődlegesnek. Jellemző példa erre Stenius, E.: *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford 1960; de a hazai termésből pl. Márkus Györgynek a *Tractatus*-fordítást kísérő tanulmánya is ide tartozik.

sokkal világosabban fogalmazottabbak, áttekinthetőbbek, mint a szinte esztétikai elvek szerint szervezett-rendezett *Tractatus* vagy a *Philosophische Untersuchungen*.

Az alább elemzendő szövegek a következők:

– Az 1932–33-as egyetemi év alatt tartott előadások Alice Ambrose által kiadott szövege.

– Az 1933–34-es tanév folyamán diktált *Kék Könyv*.

– A *Kék Könyv* diktálását kísérő előadások és informális beszélgetések során készült jegyzetek *Sárga Könyv* címen ismert szövege.⁵

A következőkben először röviden összefoglalom azt, ami a *Tractatus* és az *Untersuchungen* gondolatmeneteiből érvelésem szempontjából a leglényegesebb.⁶

2. A KORAI WITTGENSTEIN ETIKÁJA

A *Tractatus* megjelentetése érdekében kifejtett levelezésében Wittgenstein többször is hangsúlyozza, hogy műve lényegében etikai. Úgy vélte, hogy Russell, aki a *Tractatus*hoz írott bevezetésében lényegében csak annak logikájával foglalkozik, nem értette meg a mű gondolatait. 1919. augusztus 19-én kelt levelében írja Russellnek: „Mármost attól tartok, hogy valójában nem sikerült megragadnia fő állításomat, amihez képest az egész dolog a logikai kijelentésekkel csupán következmény. A fő dolog annak elmélete, hogy mit lehet kifejezni kijelentésekkel – azaz a nyelvvel (vagy ami ugyanaz, hogy mi gondolható el) –, és a kijelentésekkel kifejezhetetlennek, de megmutathatónak az elmélete, amit a filozófia kulcskérdésének tartok.”⁷

A *Tractatus* mondanivalóját P. Engelmann a következőképpen foglalja össze: „A *Tractatus* ténylegesen annak bizonyítására íródott, hogy »amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.«” – De mi az, amiről nem lehet beszélni? „Wittgenstein szenvedélyesen hitte, hogy mindaz, ami igazán számít az emberi életben, azonos azzal, amiről, nézőpontja szerint, nem lehet beszélni.”⁸ Az etika, és egyáltalán az értékek világa az, ami kívül marad a kijelentésekkel kifejezhető dolgok körén. A *Tractatus*ban Wittgenstein a következőképpen fogalmaz: „A világ értelmének a világon kívül kell lennie. A világban minden úgy van, ahogy van, és minden úgy történik, ahogy történik: nincsen benne semmiféle érték, és ha lenne is, nem lenne semmi értéke. Ha

⁵ Az előadások és a *Yellow Book* szövege megtalálható: Ambrose, A.: *Wittgenstein's Lectures in Cambridge 1932–1935*, Rowman & Littlefields 1979. A *Blue Book*ot Basil Blackwell 1958-as kiadása alapján idézem.

⁶ A *Tractatus* és a *Philosophische Untersuchungen* s egyáltalán a wittgensteini életmű világnézeti-antropológiai vonatkozásainak ismertetésekor erősen támaszkodom Nyíri János Kristóf e tárgyban publikált írásaira: „Wittgenstein's New Traditionalism”, *Acta Phil. Fennica*, 1976, 12; „Musil és Wittgenstein”; *A Monarchia szellemi életéről*, Gondolat, Budapest 1980, 256.; „A visszatérés”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2.

⁷ Wittgenstein: *Letters to Russell, Keynes & Moore*, Basil Blackwell 1974.

⁸ Engelmann, P.: *Letters from Wittgenstein*, Oxford 1967, 97.

van érték, amelynek van értéke, akkor ennek minden történésen és ígyléten kívül kell lennie. Mert minden történés és ígylét esetleges. Ami nem-esetlegessé teszi, az nem lehet a világban, mert másképpen ismét esetleges lenne. A világon kívül kell lennie. Ezért nem létezhetnek etikai kijelentések. A kijelentések nem fejezhetnek ki semmi magasabbat. Világos, hogy az etikát nem lehet kimondani. Az etika transzcendentális. (Az etika és az esztétika egy.)”⁹

Mi a jelentősége annak, hogy Wittgenstein az értékeket, az etika és az esztétika világát minden „ígyléten” kívülre helyezi, és a róluk való beszédet eltiltja? A gondolkodás illetékességi körének korlátozásáról van itt szó, amelynek az a célja, hogy a racionalitás által nem igazolható, de bizonyos módon mindamellett mégis létező értékek számára helyet biztosítson. Mert etikai kijelentések nem léteznek ugyan, de etikai tettek igen. „Ennek a filozófusnak a megértése bátorítani fogja az igaz hívőket, hogy ne rémüljenek meg a fölvilágosodás és a tudomány haladásától, habár azok eredményesek lehetnek illetékességi területükön, mert birtokuk véget ér ott, ahol az, ami igazán számít, elkezdődik”¹⁰ – írja Engelmann.

Összefoglalva tehát: Az értékek és a racionalizmus konfliktusát a *Tractatus*ban Wittgenstein úgy próbálja megoldani, hogy ott teremt helyet az értékek számára, ahová – a *Principia Mathematica* logikájának wittgensteini extrapolációja értelmében – a nyelv, s ennek következtében a ráció nem érhet el.

Az, amit a *Tractatus* etikájának nevezhetünk, természetesen nem merül ki az értékek lehetséges helyének megmutatásában, ám éppen a hely megtalálásának áráként a kimondhatatlan birodalmába tartozik, s így logikai inkonzisztencia nélkül nem lehet beszélni róla. Wittgenstein mégis vállalja ezt az inkonzisztenciát, s megkísérli fölvezetni etikai-világnézeti gondolatait. Minthogy a fennálló világgal elégedetlen, de annak megváltoztatását sem lehetségesnek, sem szükségesnek nem látja, s a hibát sokkal inkább magában, mint a világban keresi, eléggé természetes módon egy – Spinoza és Schopenhauer közvetítette – sztoicizmust választ kifejtési keretül. Ennek nyomait könnyen fölismerhetjük a *Tractatus* 6.373-as passzusában éppen úgy, mint az 5.632-ben, különösen, ha 6.43-mal vetjük össze, sőt ezen gondolatrendszer megelőlegezésének bizonyul a saját kontextusában nagyon ártatlannak tűnő 2.061-es passzus is. Azok az értékek, amelyeket ennek a fogalmi keretnek a fölhasználásával próbál menteni – az értékmentés és a sztoicizmus kapcsolata a filozófiatörténet egyik közismert ténye –, a tradíciókhoz való kötődés, a tekintélytisztelő, a múlt iránti vonzalom – mindez a fiatal Wittgensteinra való személyes visszaemlékezésekben¹¹ és az 1914 és 1916 között írott naplójában¹² sokkal inkább megjelenik, mint a *Tractatus* szövegében, bár nyomai ez utóbbiban is félreismerhetetlenek: „Az egész modern világszemlélet alapja az az illúzió, hogy a természeti jelenségeknek magyarázatai az

⁹ Wittgenstein: *Tractatus* 6.41–6.421.

¹⁰ Engelmann, i. m. 98.

¹¹ Uo. 60–70.

¹² Wittgenstein: *Notebooks 1914–1916*, Basil Blackwell 1961.

úgynevezett természettörvények. Úgy állnak meg a természettörvényeknél, ahogyan a régiek álltak meg Istennél és a Sorsnál. És mind a régieknek, mind a moderneknek igazuk is van, meg nem is. A régiek annyiban mégiscsak világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt, míg az új rendszerek esetében szükségszerűen úgy tűnik, mintha minden meg volna magyarázva.”¹³

3. A KÉSŐI WITTGENSTEIN ETIKAI-VILÁGNÉZETI GONDOLATAI

A késői Wittgenstein etikai-világnézeti gondolatainak bemutatásakor szükségképpen használnunk kell a „konzervativizmus” terminust, ám de nem értékelő, hanem leíró értelemben, és főleg nem egy politikai állásfoglalás, hanem egy sajátos gondolkodásmód jellemzésére. Mint K. Epstein, a konzervativizmus történetének kiváló elemzője írja: „A konzervatívok hangsúlyozzák, hogy az ész rendszeres használata politikai, gazdasági és vallási témákra általában katasztrofális következményekre vezet [...] A konzervatívok továbbá azt állítják, hogy a halmozódó tapasztalatok szerint, a racionalizmus alámossa a civilizált viselkedés, vallás, szokás és áthagyományozott normák tisztelete alapjait [...] A konzervatívok hajlanak arra, hogy a sokféleség jelentőségét hangsúlyozzák, míg ellenfeleik az általános elveket emelik ki; a kompromisszumok szükségességét hirdetik a pluralisztikus mindenségben, míg ellenfeleik a helyes ész győzelmére törekcszenek mindenütt és minden időben [...] Hangsúlyozzák, hogy a történelem mesterséges emberi manipulációja a társadalmat csak rosszabb helyzetbe hozhatja.”¹⁴

Késői filozófiájában Wittgenstein erősen hangsúlyozza a filozófia tisztán leíró funkcióját, s nyelvfilozófiájában is csupán leírni akarja nyelvhasználatunk szabályait, nem pedig a helyes, vagy helyesnek vélt, nyelvhasználatot akarja megalapozni. (A *Tractatus*ban még arról írt, hogy miről szólhat a nyelv, most csupán leírja, hogy miről szól.) Jól példázza ezt az, amit a nyelvjátékokról állít: „Észben kell tartani, hogy a nyelvjáték valami úgyszólván előírhatatlan. Ezen azt értem, hogy nincsen megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen). Itt van, mint az életünk.”¹⁵ Ha viszont a nyelvjáték nem dedukálható a helyes észhasználatból, akkor csupán felmutatható: így használjuk a nyelvet.

A jelenségek változatossága, sokfélesége iránti érdeklődésének maga Wittgenstein is hangot ad a *Philosophische Bemerkungen* címen megjelent szövegének előszó-fogalmazványában: „Ez a könyv olyan emberek számára íródott, akik rokonszenveznek a szellemével. Ez a szellem más, mint az európai és amerikai civilizáció mindnyájunkat körülvevő árama. Az a szellem egy tovaröppenő pillanatban fejezi ki magát, mind nagyobb s mind bonyolultabb struktúrákat hozva létre. A másik

¹³ Wittgenstein: *Tractatus* 6.371–6.372.

¹⁴ Epstein, K.: *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, 13–16.

¹⁵ Wittgenstein: *Über Gewissheit*, 559. §

világosságra és áttekinthetőségre törekedvén nem érdekelt ebben. Az első arra törekszik, hogy a világot határai felől ragadja meg a maga változatosságában, a második a középpontot, a lényeket akarja megragadni.”¹⁶

Hasonló irányú beállítottságot figyelhetünk meg Wittgensteinnak a nyelvről alkotott elképzeléseit tökéletesen reprezentáló hasonlatában is: „Nyelvünk olyan, mint egy régi város, kicsiny utcácskák és terecskék útvesztői, régi és új házakból s a házak különböző időszakokból származó kiegészítéseiből. Ezt új elővárosok sokasága veszi körül egyenes, szabályos utcákkal és egyforma házakkal.”¹⁷

A nyelvre ezek szerint az egységes lényeg helyett a lényegi sokféleség, elvek általános érvényesülése helyett helyi, szervesen kifejlődött rend jellemző. S ez egyben érv is a nyelv *egészére* vonatkozó egységes leírás lehetetlensége mellett is. Eddig egy hasonlattal utaltunk a késői Wittgenstein nyelvfölfogására, de ez a fölfogás nem csupán a hasonlat szintjén jelenik meg, hanem a tételes kifejtésben is döntő szerepet játszik. Ahhoz, hogy a nyelv mint nyelv működni képes legyen, kétségtől szűkség van a megértésre, s Wittgenstein a megértés lehetőségfeltételeit is a szokásban, a nevelésben és a tradícióban fedezi föl: „úgy neveltek, hogy erre a jelre meghatározott módon reagáljak, és most ezt teszem”.¹⁸ Látható tehát, hogy a wittgensteini nyelvfilozófiájának mind a tartalma, mind a leírásmódja joggal tekinthető a konzervatív gondolkodásmód megnyilvánulásának.

4. NÉHÁNY RELEVÁNS ÉLETRAJZI ADAT

A Wittgenstein etikai-világnézeti pozícióját bemutató vázlat teljesebbé válik, ha személyiségének néhány, nem teoretikus megnyilvánulását is fölidézzük. Ez az eljárás különösen igazolható Wittgenstein esetében, mivel ő az életet – tudjuk – filozófiai problémának tekintette, olyan folyamatnak, amelyben az, ami szavakkal kifejezhetetlen, megmutatható.

Keynes, már említett visszaemlékezéseiben, fölidézi, hogy Wittgensteint még egyetemi éveit alatt mennyire zavarta, hogy hallgatótársai egyáltalán nem tisztelnek semmit.¹⁹ Ám ez Wittgenstein tekintélytisztelőének csupán egyik oldala. Figyelembe kell venni azt is, hogy, másfél éves cambridge-i tartózkodás után, tanárának, Bertrand Russellnek írott leveleiben olyan hangnemet használ, amelyet sok mindennek nevezhetünk, de tekintélytisztelőnek aligha.²⁰ Engelmann is föl hívja a figyelmet arra a kettősségre, hogy Wittgenstein egyrészt a valódi tekintélyek föltétlen tisztelőtét

¹⁶ Wittgenstein: *Philosophische Bemerkungen*; idézi Nyíri Kristóf „A visszatérés” c. tanulmányában, *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2.

¹⁷ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 19. §

¹⁸ I. m. 198. §

¹⁹ Keynes, M.: *Two Memoirs*, Rupert 1949, 99.

²⁰ Wittgenstein: *Letters to Russell*, 39–40.

tartotta szükségesnek, másrészt viszont a valódi tekintélyt szelleminek ítélvén, ennek fájdalmas hiányát fedezte föl kora társadalmában.²¹

N. Malcolm Wittgensteinről szóló könyvében megemlíti, hogy – immár oktatóként – föltétlen pontosságot és komolyságot követelt előadásain, „nem tudta elviselni azt a tréfás hangot, amely azoknak az okos embereknek a vitáira jellemző, akiknek nincsen komoly céljuk”.²² Ugyanakkor a Cambridge-ben uralkodó hagyományok némelyikét Wittgenstein nem volt képes tiszteletben tartani. Soha senki nem látta például kalapban vagy nyakkendővel, s ez – állítólag – problémát okozott, amikor az ún. „tanárok asztalánál” (high table) kellett étkeznie. Mindenesetre tény, hogy hamarosan külön asztalnál ebédelt.²³

Konzervativizmusa tehát nem tette lehetetlenné Wittgenstein számára, hogy kora társadalmát éles kritikával illesse. Az azonban, hogy rosszul vannak berendezve a dolgok, nem lehet ok arra, hogy önhittén megkíséreljük megváltoztatni őket. „Egy korszak betegségét az emberek életmódjának megváltozása gyógyítja, a filozófiai problémák betegségét pedig a gondolkodásmód és életmód megváltoztatásával lehetne gyógyítani, nem olyan gyógyszerrel, amelyet egy egyén javasolt. Tegyük fel, hogy a gépkocsik használata okoz, vagy erősít föl egyes betegségeket, és az emberiséget tizedelik ezek a betegségek, amíg valamilyen okból – ilyen vagy olyan fejlődés eredményeképpen – fel nem hagynak a vezetés szokásával.”²⁴

Mind a korai, mind a késői Wittgenstein megértése szempontjából lényeges, hogy a filozófia saját mibenlétének kérdésére adott válaszát alaposan szemügyre vegyük, s természetes, hogy ez a kérdés akkor vetődik föl a legélesebben, s akkor remélhető rá a legvilágosabb válasz, amikor a filozófia oktatásáról van szó.

5. AZ ÁTMENETI KORSZAK FILOZÓFIA FOGALMA

Az 1932–33-as egyetemi év alatt tartott előadásait Wittgenstein a filozófia körülhatárolásával kezdte: „Ki fogom zárni tárgyalásainkból a tapasztalatilag megválaszolható kérdéseket. A filozófiai problémák nem oldhatók meg tapasztalatilag, mert azok a dolgok, amikről a filozófiában beszélünk, nem tények.”²⁵ Ez a fajta elhatárolódás a *Tractatus*ban kifejtett álláspont ismeretében, első látásra nagyon meglepőnek tűnhet, hiszen az ott kifejtett álláspont lényege éppen az volt, hogy beszélni egyáltalán csak tényekről lehet: „A filozófia helyes módszere a következő lenne: semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudományok

²¹ Engelmann, i. m. 121.

²² Malcolm, N.: *Ludwig Wittgenstein; A Memoir*, Oxford U. P. 1958, 26.

²³ Malcolm, N., i. m. 30.

²⁴ Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* I. Appendix II; 4. §

²⁵ Ambrose, A.: *Lectures 1932–33*, 1. §

tételeit – tehát valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához.”²⁶ Ám mindez csupán az első pillantásra meglepő, hiszen a *Tractatus*ban a gondolatmenet így folytatódik: „[. . .] és valahányszor valaki valami metafizikait akar mondani, bebizonyítani neki, hogy a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez nem fűzött jelentést.”²⁷ Tehát már a *Tractatus*ban is csupán a kifejtett álláspont egyik oldala volt az, hogy aminek köze van a filozófiához, arról nem lehet beszélni. A másik oldal ott is az volt, hogy szükséges és lehetséges olyan filozófiai tevékenység, amely filozófiai kritikát jelent az olyan esetekben, amikor „valaki valami metafizikait akar mondani”.

Az 1932–33 során tartott előadásokon is jelen van ez a kritikai attitűd. Miután Wittgenstein elhatárolta magát attól, ami nem filozófia, választ fogalmaz meg arra a kérdésre is, hogy *mi* a filozófia. A kérdést transzformált formában teszi föl: Honnan származik egy filozófiai probléma? Válasza: „A filozófiai zavarok úgy keletkeznek, hogy látjuk a szabályrendszert, és látjuk, hogy a dolgok nem elégítik ki azt.”²⁸ A filozófia ezek után természetesen a filozófiai zavarok kiküszöbölésének tevékenysége lesz. Hogyan lehetséges mármost ezeknek a zavaroknak a kiküszöbölése? „Módszerem mindvégig az – válaszolja Wittgenstein –, hogy hibákat mutatok ki a nyelvben.”²⁹ Mint látható, a zavarokkal itt is nyelvhasználati anomáliákra utal. Tapasztalunk nyelvhasználati szabályokat és látjuk, hogy egyes kifejezések nem elégítik ki azokat.

A tapasztalatilag megválaszolható kérdések elutasítása ellenére állandó elem Wittgenstein filozófiájában a filozófia tisztán leíró természetéhez való ragaszkodás is: „Ha egy ismert terminus használatának szabályait fedezzük fel, ezzel nem egészítjük ki használatára vonatkozó tudásunkat, és nem mondjuk meg az embereknek, hogy hogyan kell az adott terminust használni, mintha nem tudták volna. A logikai elemzés ellenmég. Jelentősége abban áll, hogy megszünteti azokat a rejtélyeket, amelyeket valaki a szavakra reflektálva létrehoz.”³⁰ Természetesen merül föl a kérdés, hogy hogyan oszthatók el a zavarok, ha ragaszkodni akarunk ahhoz, hogy a filozófia csupán leírhatja a nyelv használatának szabályait. Az erre a kérdésre adott válasza Wittgenstein konzervatív „gyógymódjának” lényegébe nyújt bepillantást: „Az egyetlen mód egy hibás szabály helyesbítésére egy másik szabály vagy szabályrendszer megadása, amelynek megfelelően a játék folyik.”³¹

Ám – legalábbis a racionalizmus álláspontjáról szemlélve a problémát – továbbra is kérdés marad, hogy mi biztosítja az általunk megadott szabályrendszer helyességét, valamint azt, hogy az, akinek szabályát ily módon helyesbiteni akarjuk, helyesbitésünket el is fogadja. Nos, ezt semmi sem biztosítja: „Mármost nem azt mondom, hogy ez

²⁶ Wittgenstein: *Tractatus* 6.53.

²⁷ Uo. 6.53.

²⁸ Ambrose, i. m. I. §

²⁹ Uo. 23. §

³⁰ Uo. 17. §

³¹ I. m. *Yellow Book*, 3. §

lehetetlen, hanem csupán azt, hogy ily módon azonnal megmutatkozik, hogy nem szükséges így lennie. Ez mellelleg jellemzi a filozófia módszerét is.”³²

A *Tractatus*ban kimondhatatlannak, de megmutathatónak nyilvánított értékek és a nyelvhasználati szabályok helyesbítésének módja között nagyon föltűnő a párhuzam, s ez a párhuzamosság lehetővé teszi számunkra, hogy az értékek kimondhatatlanságának tételét új aspektusból vegyük szemügyre. Ebből a nézőpontból az értékek kimondhatatlanságának gondolata nem csupán az értékek megőrzése eszközének bizonyul, hanem az értéktolerancia megjelenési formájának is. Ez a mozzanat megerősíti azt az egyébként jól ismert tényt, hogy Wittgenstein és Kant filozófiája számos vonatkozásban rokon. Az etikai rigorizmus és a tolerancia ugyanolyan erős korrelációt mutat Kantnál, mint Wittgensteinnél. Az elfogadott – adott – értékek megvalósításának belső kötelezettsége párhuzamos a külső értéktoleranciával.

Ha figyelembe vesszük, hogy a fenti, sajátos filozófiameghatározás egyetemi előadások keretében került megfogalmazásra, akkor természetesnek kell tekintenünk, hogy a többi filozófus vélekedéseivel egyébként nem sokat törődő Wittgensteinnak is szembe kellett néznie egy sajátos problémával, tudniillik azzal, hogy a filozófiának általa adott meghatározása kielégítően jellemzi ugyan saját tevékenységét, de egyáltalán nem fedi azt, amit általában filozófiának szoktak tekinteni. Kétségtelen, hogy ezzel a problémával mindenkinek számolni kell, aki önálló és nem a hagyományra támaszkodó filozófia-definícióval kísérletezik, ám a tradíciókhoz egyébként erősen kötődő Wittgenstein számára különösen fontos a hagyományos filozófiával való kapcsolat megtalálása. A következőket mondja: „Miért akarom ezt a tevékenységet filozófiának nevezni, ha azt, amit Platón csinált, szintén filozófiának nevezzük? Talán a tárgy folyamatos fejlődése okán, vagy azért, mert az új tevékenység foglalta el a régi helyét, megszűntetvén azt a szellemi kényelmetlenséget, amely állítólag a régi volt.”³³

Wittgenstein válasza a probléma súlyának ismeretében kissé tétovának tűnhet. Ennek az az oka, hogy az ilyen típusú problémák megoldására később gyakran alkalmazott „családi hasonlóság” gondolatot itt még nem használja föl. Pedig ezzel egy csapásra megoldódna a kérdés, mert jogos lenne a legkülönbözőbb gondolatokat filozófiának nevezni azon az alapon, hogy ezek úgy hasonlítanak egymáshoz, mint egy család tagjai, és nem kell, hogy az, ami hasonlónak teszi őket egymáshoz, valamennyiükben közös legyen, elegendő, ha ilyen közös tulajdonság páronként található. Ha pedig nem Platónnál, hanem térben és időben közelebb eső filozófussal keresne rokonságot, nyilván könnyebben találna ilyet. Észrevehetjük azt is, hogy a tárgy folyamatos fejlődésére való tétova utalás a későbbi megoldás irányába mutat.

Persze, az olyan alkalmakat, ahol fogalomhasználatát történeti tekintélyek példájával legitimálhatja, Wittgenstein nem hagyta kihasználatlanul: „Luther azt mondta, hogy a teológia az »Isten« szó grammatikája. Ezt úgy értelmezem, hogy a szó

³² Wittgenstein: *Blue Book*, 12.

³³ Ambrose: *Lectures 1932–33*, 23. §

vizsgálata grammatikai lehet. Például az emberek vitatkozhatnak arról, hogy Istennek hány karja van, és valaki hozzászólhat a vitához, kétségbe vonván, hogy Isten karjairól lehet beszélni. Ami nevetséges, vagy istenkáromlás, az szintén a szó grammatikáját mutatja”³⁴ – írja Wittgenstein, azt magyarázandó, hogy hogyan használja ő a „grammatika” kifejezést.

Összefoglalva az elmondottakat, Wittgenstein filozófiai attitűdjének mindvégig meghatározó eleme maradt a kritika, az olyan kritika, amely közvetlenül csak a nyelvhez fér hozzá. A nyelvhasználat vizsgálatában mindig arra a zavarra összpontosítja támadásait, amelyet a fizikai világra alkalmas nyelv ultrafizikai használata hoz létre. A probléma megragadása a *Tractatus*-belinél mélyebbé, árnyaltabbá vált. A *Tractatus*-ban Wittgenstein a zavarok forrását abban vélte felfedezni, hogy a beszélő az általa használt szavak némelyikéhez nem rendelt jelentést. Itt, az 1932–33-as előadásokban azonban a jelentésadás (némileg önkényesnek föltűnő) aktusának hiánya helyett az adott – történelmileg kialakult – nyelvhasználati szabályok megsértését okolja a zavarok létrehozásáért.

A zavarok forrásait részletekbe menően elemzi a *Kék Könyv* egyik kulcsfontosságú gondolatmenete is. Kulcsfontosságú, mert a késői Wittgensteinnél nagy szerepet játszó gondolatok egymással való kölcsönös összefüggéseire világít rá. Kiderül, hogy a „családi hasonlóság” gondolata, az általános szavak jelentésének problémája, a mentális aktusok elmélete elleni érvelés, valamint a filozófiai és természettudományos módszer viszonyának kérdése: mindezek egy egységes gondolatmenetbe illeszkednek. Mind a négy problémakör esetén olyan elméleteket bírál ugyanis Wittgenstein, amelyek – véleménye szerint – súlyos nyelvi konfúziók forrásai. Lássuk tehát a négy problémakört:

(1) Egy családot szemügyre véve észrevevesszük, hogy tagjai hasonlítanak egymásra, s ennek alapján hajlamosak vagyunk föltételezni, hogy az, ami hasonlatosakká teszi őket egymáshoz, az valami olyan, ami a család valamennyi tagjában közös. Csakhogy ez nem így van. Az, ami egy sor szomszédos elemeiben rejlő közös vonás szomszédságunként változó lehet, nem jellemző, nem kell hogy jellemző legyen a sor valamennyi tagjára. Elképzelhető, hogy elég távoli elemek esetén semmi közösét nem fedezünk föl, csak a közvetítő elemek sorozata kapcsolja őket össze.

(2) Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy egy általános szó, mint például a „levél” megértése feltételez valamilyen, az egyedi levelektől független, velük mintegy szembeállítható levél-képet, de ez tévedés, ilyen általános levél-képünk nincsen.

(3) Ugyanebből a szempontból kritizálandó a mentális aktusok elmélete, amely (az analógiás nyelvhasználatból származó) zavarokat terjeszt. Ahol a nyelv szokásos használata valamilyen fizikai létezőre látszik utalni, de a megfelelő fizikai létező hiányzik, ott hajlamosak vagyunk valamilyen mentális létező jelenlétét föltételezni.

(4) A döntőnek látszó hibaforrás, amely a fenti három háttérben is jelen van, a természettudományos módszertan jogosulatlan alkalmazása a filozófiában. A

³⁴ Uo. 28. §

természettudomány módszere az, hogy amikor a természeti jelenségeket magyarázza, kisszámú alapelvekre való visszavezetésükre tesz kísérletet. A filozófiában azonban nem lehet sem visszavezetésről, sem magyarázatról beszélni, abban az értelemben, ahogyan ezt a természettudományban teszik.

6. A TERMÉSZETTUDOMÁNY SZEREPÉNEK MEGVÁLTOZÁSA

A természettudomány szerepe a korai Wittgenstein számára nagyon jelentős, hiszen a *Tractatus* szerint kizárólag a természettudomány tételei kimondható állítások. Ugyanakkor az értékeket – mint láttuk – éppen a természettudománnyal és a racionalizmussal szemben kívánja megvédelmezni. Az átmeneti korszak idején a természettudományos módszert Wittgenstein azon az alapon utasítja el, hogy az általános elvekre akar visszavezetni, a tiszta leírás helyett: „A filozófusoknak állandóan a természettudomány módszere lebeg a szemük előtt, és ellenállhatatlan kényszert éreznek arra, hogy úgy kérdezzenek, és úgy válaszoljanak meg kérdéseket, ahogyan a természettudomány teszi. Ez a tendencia a metafizika valódi forrása, és a filozófust teljes sötétségbe vezet. Azt akarom itt mondani, hogy nem feladatunk bármit is visszavezetni akármi másra, vagy bármit is kifejtetni. A filozófia valóban tisztán leíró.”³⁵

A tudományos módszertan filozófiai alkalmazása elleni érvelés – s ennek alapja a filozófia tiszta leíró jellegének tétele – nyilvánvaló kapcsolatot mutat mind a korai, mind a késői periódussal. Wittgenstein azonban a tiszta leírás lehetősége iránt is erős kételyeket támaszt: „Mert ha egy szót éles szabályok nélkül használunk, majd ezt követően lefektetjük használatának szabályait, nyelvtana nem fog teljesen megegyezni megelőző használatának grammatikájával.”³⁶ Ez pedig természetessé teszi, hogy a háttérben a tudomány státuszának jelentős változását tételezzük föl. S valóban, már az 1932–33-as előadásokon megindul a természettudományos gondolkodásmód, a racionalizmus *alapjainak* megkérdőjelezése. Ez részben az „igaz–hamis”, „értelmes–értelmetlen” fogalompárok nyelvjátékhoz-kötésével, tehát relativizálásával történik, részben azonban direkt támadással az alapok, a megalapozhatóság ellen: „Megindokolható-e, hogy éppen úgy gondolkodunk, ahogy gondolkodunk?”³⁷ Ennek a kérdésnek a megválaszolása nem marad meg az ismeretfilozófia keretei között, hanem – részben etikai relevanciával – általánosan veti föl cselekedeteink okának és indokának kérdését.

³⁵ Wittgenstein: *Blue Book*, 18.

³⁶ Ambrose, i. m. *Yellow Book*, 3. §

³⁷ Ambrose: *Lectures 1932–33*, 4. §

Ennek a két fogalomnak a világos megkülönböztetése és grammatikájuk különbségének föltárása is kísérlet egy gyakori filozófiai zavar kiküszöbölésére. Wittgenstein megállapítja, hogy a deduktív okoskodásokban csak az indokoknak (reason) lehetne szerepe, de nem lehetséges minden indok indokát megadni. Továbbá az indok maga is rendszerhez kötött, s egy másik rendszerben esetleg nem is számít indoknak az, ami az egyik rendszerben még az volt.

Ez a probléma nem áll fönn akkor, ha „indokok” helyett „okokat” vizsgálunk. Az ok (cause) viszont hipotetikus, tapasztalatilag vizsgálható valami, s így nem rendelkezik a megfelelő transzcendentális súllyal, s mivel empirikusan vizsgálható, egyébként sem tárgya a filozófiának.

Ha viszont sem megokolni, sem megindokolni nem lehet azt, hogy miért úgy gondolkodunk, ahogy gondolkodunk (legalábbis olyan értelemben, hogy az megalapozásnak legyen tekinthető), akkor válaszolni kell a következő kérdésre: mi teszi lehetővé, hogy bizonyos elméleteket mégis igaznak fogadjunk el, mondhatni higgyünk bennük? Wittgenstein válaszában a világnézeti háttér már kifejtett formában jelenik meg: „Amit az elméletbe vetett hit melletti érvként fogadunk el, az nem tapasztalat kérdése, hanem konvencióé. [...] Amikor hitem melletti évről kérdeznek, nem csupán érvet várnak, hanem a válasz részeként azt is, hogy mi az, amit hiszek.”³⁸

Az „ok-indok” megkülönböztetés lényeges alkalmazásának látszik cselekedeteink megindokolhatóságának–megokolhatóságának vizsgálata, amely szintén lényeges világnézeti kérdésekre nyit kilátást, hiszen itt a megalapozás semmi mást nem jelent, mint az okok megadását. Ha – mint láttuk – az indokok sorozata valahol véget kell hogy érjen, akkor nem marad más hátra, mint annak az útnak a megmutatása, amely az adott cselekedetre vezetett, s ez esetleg kiegészíthető egy, a mások cselekedeteire vonatkozó hipotézissel. A cselekedetekhez vezető út, melynek kövei a nevelés, szokás, hagyomány, a végső szót jelenti, nem indokolható, de nem is szorul indoklásra.

8. WITTGENSTEIN ÉS AZ INTUICIONIZMUS

A természettudomány szerepének megváltozását a logika elbizonytalanodása kíséri: „A logika törvényei, pl. a kizárt harmadik és az ellentmondás, önkényesek. Ez az állítás kissé visszatetsző, ám mindazonáltal igaz.”³⁹

A *Tractatus*-ban Wittgenstein még azt az álláspontot képviselte, hogy a szükségszerűség kizárólag a logika szférájában van jelen: Mint ahogy csak logikai szükségszerűség, úgy csak logikai lehetetlenség létezik.⁴⁰ Ez az álláspont a logika

³⁸ Uo. 24. §

³⁹ I. m. *Yellow Book*, 18. §

⁴⁰ Wittgenstein: *Tractatus* 6.375.

szükségszerűségének föltételezésén alapul, hiszen egy illogikus világ sem el nem gondolható, sem le nem írható a *Tractatus* gondolatrendszerében.

Ha most azt a kérdést vetjük föl, hogy mi készítette Wittgensteint logikával kapcsolatos álláspontjának megváltoztatására, meg kell kísérelnünk annak fölmérését, hogy milyen hatással lehetett rá az intuicionista matematikával való találkozása. G. H. von Wright említi „A Biographical Sketch” című tanulmányában, hogy Wittgensteinnak a filozófiához való 1929-es visszatérésében szerepet játszott az a tény, hogy 1928-ban meghallgatta L. E. J. Brouwer bécsi előadásait az intuicionizmusról.⁴¹ (Az előadások közül az egyik „Mathematik, Wissenschaft und Sprache” címen a *Monatshefte für Mathematik und Physik* 36. számában később meg is jelent.)

De vajon mekkora volt ennek a ténynek a szerepe, s vajon csakugyan az intuicionizmus hatásának tulajdonítható-e a logika önkényességének gondolata? Első pillantásra úgy látszik, nem. Wittgenstein az ellentmondás törvényét is támadja, amivel az intuicionistáknak semmi bajuk nem volt. Még hozzá azon az alapon támadja, hogy nem lehet *általános* nyelvhasználati szabály, a kommunikációt nem teszi lehetetlenné a megsértése: „Egy ellentmondó parancs, amelyet esetleg nem is nevezhetünk parancsnak, felhasználható lehet bizonytalanság keltésére.”⁴² Ez azt a benyomást kelti, hogy a kizárt harmadik törvényének elvetése is megmagyarázható anélkül, hogy az intuicionizmussal való találkozásra utalnánk. Ám a brouweri gondolkör jelenléte az 1932–33-as előadások szövegében mégis félreismerhetetlen. Az intuicionisták számára az alapvető problémát az jelentette, hogy ki lehet-e különbölni, és ha igen, hogyan lehet kiküszöbölni a kizárt harmadik törvényét a matematikából. Mit jelentene az, ha elhagynánk – legalábbis az egzisztencia-bizonyítások közül – az indirekt bizonyításokat, s csak a konstruktív egzisztencia-bizonyításokat fogadnánk el érvényesnek?

Wittgenstein matematika-filozófiai gondolatait szintén az indirekt bizonyítás, konstrukció és egzisztencia-fogalmak uralják ebben az időszakban. „Mit jelent egy ellentmondást keresni?” – veti föl az indirekt bizonyítások grammatikájának alapvető jelentőségű kérdését. Hiszen az bizonyos, hogy más értelemben keresünk valamit az Északi-sarkon, mint ahogy egy matematikai probléma megoldását keressük. A bizonyítás leírása ugyanis a bizonyítás maga, míg ahhoz, hogy az Északi-sarkon megtaláljunk valamit, nem elegendő leírni az illető dolgot. Mármint ellentmondást mint egy probléma megoldását keresni annyit tesz, mint megkonstruálni az ellentmondást.

Még nyilvánvalóbb az intuicionizmus hatása az 1932–33-as előadássorozat kilencedik előadása esetében: „Mit jelentene azt mondani, hogy van hét darab hetes a π kifejtésében, de nincsen mód annak meghatározására, hogy hol is vannak.”⁴³ „Azt akarom mondani, hogy ha a hét darab hetes létezésének olyan bizonyításával

⁴¹ Wright, G. H. von: „A Biographical Sketch”, in: Malcolm, i. m.

⁴² Ambrose, i. m. 18. §

⁴³ Ambrose: *Lectures 1932–33*, 9. §

rendelkezünk, amely nem mondja meg azt, hogy hol is vannak, akkor a tételt kifejező mondat egészen mást jelent, mint az a mondat, amely egy olyan tételt fejez ki, amelyben a hetesek megtalálásának módja is adott.” – „Némely egzisztencia-bizonyítás bizonyos matematikai struktúrák bemutatásában áll, azaz egy objektum megkonstruálásában. Ha egy bizonyítás nem ezt teszi, akkor az 'egzisztencia-bizonyítás', 'egzisztencia-tétel' kifejezés egészen más értelemben szerepel benne. [...] Hogy mit jelent a létezés, azt a bizonyítás határozza meg. Szervesen kapcsolódik a bizonyításhoz, amely a teste. A konstrukció inkább erőfeszítéseink vége, mint az eredmény eszköze.”⁴⁴

Látjuk tehát, hogy Wittgenstein, legalábbis a problémafölvetések tekintetében nem volt mentes a brouweiri hatástól. Ezzel azonban még nem vált érthetővé, hogy egy olyan filozófus, aki egyrészt saját művének *etikai* voltát hirdeti, másrészt művét a filozófia utolsó állomásának tekinti, s ezért visszavonul a filozófiától – hogyan fordulhat ismét a filozófia felé egy *logikai*-matematika-filozófiai probléma hatására.

Wittgenstein célja a *Tractatus* megírásával az volt, hogy a russelli–fregei logika bizonyos sajátosságaiból kiindulva – néhány meglehetősen erősnek látszó pót-premissza segítségével – bebizonyítsa, hogy „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”. Tehát a logikát mint egy etikai jelentőségű gondolat kimondásának és bebizonyításának eszközt használta. S azért éppen a logikát, mert úgy vélte, hogy (1) bebizonyosodott, hogy a nyelv mint nyelv nem válhat önmaga tárgyává, leképezhet mindent, kivéve a leképezési viszonyt magát; (2) bizonyítani csak a logika segítségével lehet, hiszen a bizonyosság csupán a logika szférájában van jelen.

Wittgenstein visszatérése a filozófiához, ebből a nézőpontból, akkor indokolt, ha mindkét érv, amely őt a *Tractatus* megírásakor motiválta, hamisnak bizonyul. S éppen ez történt. Kiderült, hogy a russelli elmélet egyáltalán nem az általános nyelvhasználatra vonatkozik: a típuselmélet arra szolgál csupán, hogy a matematikából és a logikából az ellentmondások egy fajtáját kiküszöbölje, viszont az élő nyelvben fölléphetnek ellentmondások, s nem okoznak zavart, mint az várható volna. Másrésről a logika, amelynek transzcendentális bizonyossága kétségtelennek látszott a *Tractatus* szerzője számára – éppen az intuicionizmus fényében –, egy talán nem helytelen, de egyáltalán nem szükségszerű konvenció eredményének látszott. Abszolút bizonyosnak tartott alapelvek, mint konvenciók: ez bizony nagyot változtat a tényálláson! A fiatal Wittgenstein úgy vélte, hogy a logika bizonyos tulajdonságai alkalmasak arra, hogy a racionalizmus által fenyegetett értékeknek: a tekintélytisztetletnek, a szokások, hagyományok és konvenciók tisztetletének – ezekre támaszkodva – védelmet biztosítson. S most íme a logika is alárendelődött a konvencióknak! Wittgenstein joggal érezhette úgy, hogy etikai-világnézeti gondolatait most más új alapokon kell kifejtenie. Részben azért, mert az, amire régebben alapozott, nem bizonyult eléggé stabilnak, részben pedig azért, mert éppen az, amit korai

⁴⁴ Uo.

gondolataival a logikára alapozva védeni kívánt, mindenféle kommunikáció és gondolkodás előfeltételének bizonyult.

Úgy látszott tehát, hogy ok is, alap is van az új filozófiára, mert – mint látjuk – az utolsó szó mégsem mondatott ki. Ám ebben az időszakban még nem álltak rendelkezésre azok az eszközök, amelyekre az új gondolatok filozófiai megfogalmazásához szükség lett volna. Tulajdonképpen ezek kimunkálása veszi igénybe Wittgenstein idejét 1929 és 1932 között.⁴⁵ Az új eszköztár talán a nyelvfilozófia címkével jellemezhető legtalálóbban, mert a nyelvhasználat és a nyelvtanulás kérdései képezik benne a filozófiai problémák fölvetésének és megoldásának közegét. Milyen problémák jelennek meg már most ebben a keretben?

Van alapunk annak föltételezésére, hogy mindkét gondolatrendszer azonos filozófiai problémák artikulációja. Ha viszont a *Tractatus*ban a logika csupán az etikai tartalom megalapozásának eszköze, ha ennek a tartalomnak a kifejezésére szolgál a késői filozófia is, s ha ráadásul az adott világnézeti tartalom közvetítésére a késői fogalomapparátus lényegesen alkalmasabb eszköznek bizonyul, akkor kézenfekvő, hogy a késői filozófiát a *Tractatus*ban megvédeni kívánt értékvilág olyan megalapozásának tekintsük, amely ténylegesen lehetővé teszi, hogy a *Tractatus* hallgatásra vonatkozó előírásai beteljesedjenek. Fenti hipotézisünket mindenesetre alátámasztani látszik a *Philosophische Untersuchungen* előszó-fogalmazványának azon passzusa, amely a *Tractatus*szal való közös kiadás lehetőségére és szükségességére hívja föl a figyelmet: „Négy évvel ezelőtt alkalmam volt újraolvasni első könyvemet [a Logikai-filozófiai értekezést] s gondolatait megvilágítani. Egyszer csak úgy tűnt föl nekem, hogy azokat a régi gondolataimat új gondolataimmal együtt kellene kiadnom. Az utóbbi csak régi gondolkodásom háttérével, csupán ezzel a kontraszttal, látszana helyes megvilágításban.”⁴⁶

További érv, hogy a korai korszak gyakran elejtett megjegyzés formáját öltő értékítéletei (pl. „A régiek annyiban mégiscsak világosabban láttak, hogy elismertek egy világos határt. . .”)⁴⁷, hasonló módon bukkannak föl a korszakváltás után is. Amikor például az 1932–33-as előadásokon Wittgenstein az idővel kapcsolatos filozófiai kérdéseket tárgyalja, a következő illusztrációt fűzi gondolataihoz: „Az nem a priori, hogy a világ idővel mind rendezetlenebbé válik. A tapasztalat mutatja, hogy a rendezetlenség inkább egy későbbi időpontban következik be, mint egy korábbi-ban.”⁴⁸

Az, hogy a világ rendezetlenebbé válásának gondolata nem az entrópia növekedésének tételére utal, hanem a társadalom alakulását kommentáló megjegyzés, jól látható abból, hogy a „mindez lehetne másképp, de a tapasztalat mutatja, hogy nincsen másképp” kontextusában van, s ez már a *Tractatus*ban is értékítéletek kimondásának

⁴⁵ Ezt a korszakot behatóan elemzi Nyíri J. Kristóf „A visszatérés” c. tanulmányában.

⁴⁶ Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Előszó.

⁴⁷ Wittgenstein: *Tractatus* 6.372.

⁴⁸ Ambrose, i. m. 15. §

környezete volt. (Wittgenstein szövegeiben egyébként gyakran megfigyelhető, hogy egyes kifejezések rendkívül erősen kötődnek egymáshoz, miközben az, amire vonatkoznak, esetleg többször megváltozik, s ez szinte mindig etikai gondolatok rejtett jelenlétére utal.)

Végül hadd utaljunk ismét N. Malcolm memoárjára, aki egy Wittgensteinnal folytatott beszélgetés alkalmával azt találta neki mondani, hogy egy vita során méltánytalanul viselkedett vitapartnerével. Erre Wittgenstein élesen nekitámadt: „Ha egyáltalán tudsz valamit, akkor tudnod kell, hogy én soha nem vagyok méltánytalan senkihez. Mindez azt mutatja, hogy egyáltalán semmit nem értettél meg az előadásaimból.”⁴⁹ Ez a kijelentés megint csak nyilvánvalóvá teszi, hogy a látszólag egészen másról szóló előadásainak maga Wittgenstein – a *Tractatus*hoz hasonló módon – etikai tartalmat tulajdonított – bár látható az is, hogy ez a tartalom nem volt túlságosan könnyen hozzáférhető.

Wittgenstein mindvégig ragaszkodott ahhoz, hogy más az, ami kimondható, és más az, amit a filozófus személyes életével fölmutathat. Hitt a filozófiai tevékenység szükségességében, amely mintegy kiegészíti a negatív-kritikai elméletet. S ha a filozófiai tevékenység lényege a *tanítás*,⁵⁰ akkor ez igazolni látszik az átmeneti korszak előadásjegyzeteinek és diktátumainak filozófiatörténeti relevanciáját is.

SUMMARY

*László Pólos: Turn or Continuity (On Some Documents of Wittgenstein's:
Philosophy-teaching Activity)*

There was a period in Wittgenstein's life in which he was seeking for philosophical instruments apt to communicate his new ideas. The paper analyses some of the texts made in the period between 1930 and 1934 and tries to show the following: 1. There is an important continuity between the thoughts of the early and the late Wittgenstein, and this continuity is based on Wittgenstein's ethical point of view or on his *Weltanschauung*. 2. It seems remarkable how a thinker, having all his ideas based on a conservative *Weltanschauung* was able change his mind under the influence of a metamathematical lecture such as

Brouwer's lecture was the "Mathematik Wissenschaft und Sprache". The present paper tries to explain this change. 3. The changes in the philosophy of Wittgenstein are of much more importance than usually thought because the field where these turns took place, the philosophy of language was for him only an instrument to convey important ethical ideas.

The texts used are the following: 1. Lectures during the period 1932–33 (Published by A. Ambrose), 2. The Blue Book, 3. The Yellow Book (Published by A. Ambrose).

⁴⁹ Malcolm, 1. m.

⁵⁰ Azt a gondolatot, hogy Wittgenstein számára a tanítás a „filozófiai tevékenység”, Newton Garwer, a neves Wittgenstein-kutató vetette föl a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen 1982 novemberében tartott előadásában.

LUKÁCS ÉS SARTRE

Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai

FEHÉR M. ISTVÁN

A második világháború befejezésétől a hatvanas évek végéig: két évtized zaklatott európai történelme szolgál háttérként ama kapcsolatokhoz, amelyek két jelentős XX. századi gondolkodó, Lukács és Sartre között alakulnak ki. E kapcsolatok – s ezt rögtön előre kell bocsátanunk – maguk is hasonlóképp viharosak voltak; bennük a heves kritikák és az elhallgatás és újragondolás évei, az erőteljes támadások és egy a másik elméleti álláspontjának fejlődése iránti mégoly kétértelmű és kétséges, de mindenképp rosszul titkolt érdeklődés, sőt, mondhatni, tisztelet váltogatják egymást.

A következőkben a Lukács és Sartre közti viszony problémáját két szinten kívánom megközelíteni, melyek nincsenek ugyan híján az átfedéseknek, ám mégis célszerűnek látszik elválasztani őket: először egy alapvetően történeti-kronológiai szinten, inkább a tényekre és eseményekre, mint az érvekre ügyelve; majd második lépésben (mely egyúttal a terjedelmesebb) a két gondolatrendszer fejlődésének logikai rekonstrukciója szintjén, az összevetés középpontjába – összekapcsoló és közvetítő pólusként – a két gondolkodónak a hegeli filozófiával kapcsolatos álláspontját s eme álláspont fejlődését állítva.

*

Tekintsük át mindenekelőtt a tényeket. A második világháború kellős közepén, 1943-ban jelenik meg Sartre első filozófiai fő műve, *A lét és a semmi*, mely azután, más műveinek ez időben való közzétételével együtt, a háború végén az egzisztencializmus zajos sikeréhez vezet.

Hogy az ember „az a létező, mely önmaga számára a saját léthiánya”, de ugyanakkor, mivel „a szabadság egybeesik a hiánnyal”, szabad is, sőt „szabadságra van ítélve”; hogy az emberi valóság továbbá „állandó túllépés egy önmagával való olyan egybeesés felé, mely soha sincs adva”, s ily módon nem más, mint „az istennéválás vágya” (oly vágy, mely végül is „hiábavaló passióként” lepleződik le); hogy minden interszubjektív viszony benső és gyógyíthatatlan ellentmondással terhes – a sartre-i tan ezen alaptételei¹ nagyon is sugallhattak volna (mint azt nem

¹ Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, 652., uo. 174. (vö. még 515.), 133., 654., 708. (A továbbiakban e műre *EN* rövidítéssel fogunk hivatkozni.)

késlekedtek fölhozni ellene) egyfajta kvietizmust is. Ez a tényállás azonban Sartre számára totális elkötelezettséget vont maga után, s a forradalmi cselekvés ösztönzőjének számított, mely cselekvés volt hivatva számára (s nem pusztán társadalmi, hanem úgyszólván metafizikai szinten is) az ember eredendő kontingen-ciáját és problematikusságát leküzdeni.

Íme egy olyan filozófia, mely első pillantásra a lehető legtávolabb esik a hagyományos marxista tanoktól, s amely mégis, legalapvetőbb feltevéseinek motivá-cióját tekintve, a marxizmus társadalmi céljaival való teljes összhangját nyilvánítja ki. Sőt: a „Materializmus és forradalom” című tanulmányban, a marxizmus filozófiai alapjait újrazivizsgálva Sartre arra a következtetésre jut, hogy a marxizmus társadalmi céljai, azaz a világ forradalmi átalakítása perspektívájából szemlélve, maga a materializmus, melyet a kommunista mozgalom elméleti bázisként magáévá tett, egyfajta külső – s bizonyos értelemben e célokkal egyenesen összeegyeztethetetlen – hozzátételnek bizonyul. Mint sajátlagosan forradalmi filozófiát, épp az egzisztencializ-must kell igénybe venni, hiszen az a forradalmár „szituációjából” indul ki, aki egy őt elnyomó világon kontingensnek és igazolhatatlannak találva magát, e világ megha-ladásának, transzcendálásának célját tűzi maga elé. (A sartre-i kérdésfeltevés relevanciája – jegyezzük meg közbevetőleg – rögtön világossá lesz, ha ama régi s minduntalan visszatérő vitára gondolunk, mely a marxizmus mint tudomány és/vagy forradalmi gyakorlat státusáról folyt.)

A marxista teoretikusok reakciója Sartre ama kísérletére, hogy az egzisztencializ-must állítsa be a forradalom filozófiájaként, egyértelműen elutasító volt. A vita mindjárt kezdetben éles hangnemben robbant ki. 1948-ban, *Existentialisme ou Marxisme?* című francia nyelven megjelent könyvével (mely *A polgári filozófia válsága* című művének rövidített változata volt), Lukács maga is hozzászólt a diszkusszióhoz.

Az ember valóság, amint az az egzisztencializmusban megjelenik, Lukács számára itt „az imperializmus válságát tükröző fetiszizált individuális tudatnak”² az álláspontjával azonos. A Semmi, az egzisztencialisták e kedvelt témája, nem más, mint „mítosz; a történelem által halálra ítélt kapitalista társadalom mítosza”³. Lukács híres és hírhedt kifejezése, „a fetiszizált bensőség permanens karneválja”,⁴ mindazonáltal nem közvetlenül a sartre-i egzisztencializmussal kapcsolatban hangzik el, hanem a századelő polgári kultúrájának általános atmoszféráját kívánja érzékeltetni – ama atmoszférát, mely Lukács szerint meghatározó erővel bírt ugyanakkor a sartre-i világnézet kialakulásában is. Lukács interpretációs tézise egyszóval, Sartre tíz évvel későbbi sommás összefoglalása szerint, a következő: „a burzsoá entellektüelek kénytelenek voltak »felhagyni az idealizmus módszerével, megtartván annak eredményeit és alapjait: innen a történelmi szükségessége (a materializmus és az

² Gy. Lukács: *Existentialisme ou Marxisme?*, Nagel, Paris 1949, 92.

³ Uo. 96.

⁴ Uo. 90.

idealizmus közötti) „harmadik útnak” a burzsoá létben és tudatban az imperializmus idején»”.⁵

A lukácsi írás hangneme manapság igen keménynek tűnhet föl, s kétségkívül az is. Mindazonáltal, ha szem előtt tartjuk az akkori viták általános atmoszféráját – ahol is például 1948-ban, „a wrocław kongresszuson, mely a világ értelmiségének szövetségét volt hivatva megpecsételni a béke érdekében, Fagyjev »töltőtollas sakál«-nak nevezte Sartre-t, és azzal vádolta, hogy »négykézlábra kényszeríti az embert«”⁶ –, a kulturális hidegháború ilyen megnyilvánulásai közepette, Lukács polémiája még mértéktartónak számított, s a vulgaritásoktól mindenestre mentes volt; az egyetlen – amennyire ma meg lehet ítélni –, amely legalább kísérletet tett a sartre-i gondolatrendszernek szélesebb filozófiatörténeti kontextusba való helyezésére: összevetette a kanti etikával, s fölhívta a figyelmet a sartre-i szabadságfogalomnak „Az egzisztencializmus humanizmus” című írásban történt hallgatólágos és általa megalapozatlannak ítélt revíziójára.⁷

Sartre válasza nem kevésbé erőteljes volt. Egy 1949-es írásban, melyet egy Lukáccsal Párizsban való személyes találkozó előzött meg, tagadta, hogy megváltoztatta volna álláspontját; ám mindenképpen fönntartotta magának a jogot, hogy (ha úgy látja jónak) esetleg megváltoztassa, anélkül hogy emiatt látványos önkritikát kelljen gyakorolnia – mely egyébként nem más, mint „középkori” és „vallásos” attitűd –: oly megjegyzés, mely félreérthetetlenül Lukácsra célzott, s a párt és értelmiségi közti viszonyra vonatkozó elterjedt gyakorlatot vette célba, visszakövetelve az értelmiségiek gondolatszabadságát.⁸

Az elhallgatás és az újragondolás évei következtek. Sartre ezalatt magáévá tette a kommunista párt „útítársának” szerepét, lassanként elejtette korábbi morális fenntartásait – amint az *Az Ördög és a Jóisten* című drámájának konklúziójából is kitűnik –, s az ötvenes évek elején egyértelműen fölzárkózik a francia KP támogatói közé. Ebben egyrészt a „harmadik út” lehetetlenségének közvetett beismerését vélhetjük fölfedezni, másrészt ama lukácsi kritika hallgatólágos elfogadását, mely szerint a Szovjetunióval kapcsolatos magatartás nem pusztán politikai, hanem ideológiai szempontból is választóvíznek számít.⁹ Ekkori ideológiai álláspontja –

⁵ *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból* (vál. Tordai Zádor), Gondolat, Budapest 1976, 115. (A továbbiakban e kötetre MTE rövidítéssel hivatkozunk.)

⁶ Simone de Beauvoir: *A körülmények hatalma*, Magvető, Budapest 1966, 158. Ezen körülményekkel kapcsolatban vö. Franco Fél: *Sartre e il comunismo*, La Nuova Italia, Firenze 1970, 69. skk.

⁷ Ez az ellenvetés azután keresztény részről is megfogalmazódott. „Az egzisztencializmus humanizmus” című előadásában – írja például Paul Ramsey – „Sartre előre megállapított harmóniát állít föl szabadság és szabadság között. [...]”. Ám „hogyan is lehetne a Másik szabadsága – fenntartva a másért-való-létről Sartre által írottakat – az Én perspektivikus céljává? Hogyan lehet a Másik java bármilyen értelemben is az én célkitűzésem?” (P. Ramsey: *Nine Modern Moralists*, The New American Library, New York–Toronto 1970, 131., 129.).

⁸ *Combat*, 1949. február 3. Vö. Peter Caws: *Sartre*, Routledge & Kegan Paul, London 1979, 136.

⁹ Vö. F. Fél, i. m. 71.

amint azt „Az Henri Martin ügy” és „A kommunisták és a béke” című írások tanúsítják – olyannyira megváltozott, hogy Merleau-Ponty 1955-ben egyenesen „ultrabolszeviknek” nevezte.¹⁰ Politikai-ideológiai álláspontjának megmerevedését jelezte az a tény, hogy a párt most számára egy metafizikai entitás – avagy, Merleau-Ponty kifejezésével –, egy „szerzetesrend”¹¹ jellegét öltötte magára. A munkás a maga szabadságát nem találja másutt – írta például „A kommunisták és a béke” című tanulmányban –, mint a párton belül;¹² oly fölfogás, mely furcsamód több mint három évtizeddel korábbi lukácsi formulákat idéz föl, mint például a *Történelem és osztálytudat* következő tételét: „A kommunista párt a proletár osztálytudatnak a forradalom érdekében önállósult alakja”.¹³

Ami Lukácsot illeti, a magyar filozófus az 1949-es vita után (melyben többek között „kozmodopolitizmussal” vádolták) visszavonul a közélettől, s befejezi *Az ész trónfosztása* kéziratát. Ez a mű azonban, mely az „irracionalistának” nevezett filozófiákkal nem bánik éppenséggel kesztyűs kézzel, nem tartalmaz immár Sartre-ra vonatkozó kritikákat; sőt, néhány megjegyzése a könyv végén némi ingadozást mutat a francia filozófusra vonatkozó, korábban egyértelműen negatív álláspontjában.¹⁴

Ez az ingadozás a továbbiakban is megmaradt Lukácsnál. Azok a Sartre-ra vonatkozó utalások, melyeket későbbi műveiben találunk, bizonyos kétértelműségről, illetve zavarról tanúskodnak a francia filozófus gondolatrendszerének megítélését illetően. Az *Ontológia* első kötetében, ahol a filozófia mai helyzetének áttekintésében nagy hangsúlyt kap ama szakadás, mely a XX. században neopozitívizmus és egzisztencializmus között egyre határozottabban körvonalazódott, Lukács habozik a sartre-i filozófiát a klasszikus egzisztencializmus kategóriája alá sorolni, úgyhogy végül is nem jelöl ki semmilyen specifikus helyet neki, s annak a véleményének ad kifejezést, hogy a sartre-i gondolatrendszer „átmeneti stádiumban van”, s annak megállapítására szorítkozik, hogy „csak a legnagyobb megbecsüléssel követhetjük [. . .] Sartre-nak [. . .] a marxizmushoz való fordulását, amely fontos és veszélyes tettekben igazolódott”.¹⁵ Egy Sartre-ra való további utalást találunk azután a *Beszélgetések*nek azon a helyén, ahol – nem minden önkritika nélkül – arra figyelmeztet, hogy mennyire fontos az időről időre föllépő történelmi alternatíváknak, s közelebről a történelmi eseményekben résztvevő individuumok döntéseinek a figyelembevétele és tudatosítása a konkrét történelmi kutatásokban. Jellegzetes e ponton, hogy beszélgetőpartnerének,

¹⁰ Vö. Maurice Merleau-Ponty: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, 137. Merleau-Ponty egy „tisztán voluntarisztikus kommunizmusról” beszél, amely „a forradalom olyan eszméjén nyugszik, melyet önmaga tesz lehetetlenné” (uo.) – valamint „az ismeretlenben történő abszolút teremtés filozófiájáról” [„une philosophie de la création absolue dans l’inconnue” – uo. 138.]

¹¹ Uo. 148.: „A Párt a proletár szellem hordozója: a szerzetesrendek értelmében fölfogott rend [. . .]”.

¹² Vö. Sartre: *Situations*, VI, Gallimard, Paris 1964, 125.

¹³ Lukács György: *Történelem és osztálytudat*, Magvető, Budapest 1971, 648. A továbbiakban *TO* rövidítéssel hivatkozunk e kötetre.

¹⁴ Vö. Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Magvető, Budapest 1978, 745.

¹⁵ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, Magvető, Budapest 1976, I. köt. 96. sk.

Hans Heinz Holznek a közbeszúrására („ez borzasztóan egzisztencialistául hangzik”), Lukács bizonyos mértékig igenlően felel; sőt, hogy Holz egy újabb megdöbbenet közbeszólására – „de hiszen az egyéni döntések sartré-i fölfogásán botránkoztak meg leginkább Sartre marxista kritikái. . .” – Lukács, kissé ingerülten, egyenesen azt válaszolja: „Nézze, azt kell mondanom, hogy ez engem igen kevésbé érdekel”.¹⁶ Természetesen, túlzás volna azt feltételezni, hogy Lukács bizonyos fogalmakat közvetlenül Sartre-ból merített volna; Lukács nem lett sartréiánus, s az *Ontológia* éppoly kevésbé egzisztencialista mű, mint – mondjuk – tomista. Mindazonáltal, ha arra a kiemelkedő szerepre gondolunk, melyet olyan kategóriák, mint „teleológia”, „alternatíva” és más hasonlók töltenek be utolsó szisztematikus művének fogalmi szerkezetében, akkor Lukács fenti utalásából egyértelműen kitetszik, hogy e kategóriák keletkezésében és megalkotásában nem kis szerepet játszhatott a sartré-i egzisztencializmus problematikájával való sok éves töprengő szembenézés (bármilyen legyenek is azután a – kétségtelen – jelentésváltozások, melyeken ugyanazon fogalmak mennek keresztül, amikor egy meghatározott filozófiai rendszerből egy tőle jóval eltérő másik gondolatvilágba nyernek átültetést).

Ami Sartre-t illeti, az újragondolás s a – ne feledjük – aktív politikai elkötelezettség éveit az ő esetében is gondolatrendszere bizonyos átépüléséhez vezetnek. Anélkül, hogy a hatásokat (ami e helyen nem is feladatunk) külön-külön számba vennénk, annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy „A módszer kérdései”-nek, második fő műve nyitányának, egyik implicit, sőt időnként explicit interlokutora föltétlenül az a Lukács, akinek az egzisztencializmusra vonatkozó korábbi kritikái Sartre számára állandó hivatkozási alapot jelentenek – melyhez visszanyúljon s mely ellen harcoljon – ama kísérletében, hogy a marxizmus filozófiai alaptételeit átgondolja s új alapokra helyezze. Ezen túlmenően, Sartre új – történelmi materialista – filozófiai szemléletmódjának kialakulásában nem szabad szem elől téveszteni a *Történelem és osztálytudat*nak az ötvenes évek Franciaországában Kostas Axelos és Lucien Goldmann ösztönzésére bekövetkezett úgyszólván földalatti hatását. S noha egy az 1955-ös helsinki békekonferencián lezajlott újabb személyes találkozó sem jár semmilyen látványos kibéküléssel, mégis 1957-ben – ez az év jelenti Sartre számára az „útítárs” szerepkör első komoly megrendülését – a *Les Temps Modernes* számos hozzászólásnak ad helyet a magyar értelmiségiek, s köztük Lukács érdekében.¹⁷

Elmondható tehát, hogy a nem kevés és nem kis súlyú elméleti és ideológiai nézeteltérés ellenére, a két gondolkodó által bejárt filozófiai út nem mentes bizonyos közös vonatkoztatási pontoktól, sőt a másik filozófiai tevékenységének többé-kevésbé bevallott személyes befolyásától sem. Ha főntebb azt mondtuk, hogy Lukács nem lett sartréiánus, akkor ez nyilvánvalóan fordítva is igaz: Sartre sem lett

¹⁶ „Ja, schauen Sie, ich muß sagen, daß mich das sehr wenig interessiert.” Theo Pinkus (szerk.): *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt, Hamburg 1967, 104. E gondolatkörnek az *Ontológiában* való visszatérésével kapcsolatban vö. i. m. II. köt. 323.

¹⁷ Vö. F. Fé, i. m. 214.

lukácsista. Hogy a történelmi materializmus nézőpontjának elfogadása nem járt számára együtt a valóság naturalista-objektivista fölfogásának mégoly minimális elsajátításával sem, a filozófiai iskolaéveiben magáévá tett fenomenológiai-egzisztencialista szemléletmód ezzel szükségképp együtt járó megtagadását eredményezve – túlon túl ismert (noha sok értelmező számára elszett ítéleteket kiváltó) tény ahhoz, hogy bővebben kellene részleteznünk. Mindazonáltal (s ez Lukács esetében is áll), amennyiben minden *kizárás* ugyanakkor egyfajta – legalábbis részleges – *befogadás* is,¹⁸ annyiban észlelni lehet mindkettőjüknél a másik filozófiai nézőpontjának részleges befogadását; azzal a nem titkolt szándékkal persze, hogy meghaladja, túlhaladja, hogy reagálván rá, egyúttal *ki is zárja* saját horizontjáról.

*

A Lukács és Sartre közti kapcsolatokra vetett eme átfogó pillantás után áttérünk gondolatrendszerük némely sajátlagos (közös vagy eltérő) vonásának némileg részletesebb tárgyalására. Egy első – metodológiai – megfontolás, ami a fentiek fényében adódik, a következő lehet: ha kétségkívül igaz az, hogy Lukács és Sartre gondolati útjuk egyetlen (időbelileg szinkron) pontján sem értettek egyet egyetlen partikuláris kérdésben sem, ez nem zárja ki, hogy egy közelebbi vizsgálat ne találhatna ilyen (esetenként meglepő) egyezéseket bizonyos – Sartre egy kedvenc kifejezését használva – „eltolódással”. Túl a közelítésre vonatkozó ama általános utaláson (ezt még jóval a különböző interpretátorok előtt, futólag maga Lukács fogalmazta meg a *Történelem és osztálytudat* 1967-es előszavában),¹⁹ mely szerint Sartre nem máshoz, mint egyes meghaladott lukácsi pozíciókhoz (jelesül a *Történelem és osztálytudat* nézőpontjához) kapcsolódik, melyeket Lukács a későbbiekben épp azért bírált, mivel számára azok már meghaladtak (oly interpretációs eljárás ez, amely a két gondolatrendszer szembesítésének kezdetén már hallgatólagosan az egyiknek az álláspontjára, azaz „öninterpretációjának” fogalmi keretébe helyezkedett, s így nem képes az összevetést eredeti módon indítani) – túl ezen a megfontoláson szem előtt tartandó az is, ami itt kimondatlan premisszaként van jelen: az nevezetesen, hogy igenis találhatók közös problémák, illetve kiindulópontok, melyek legfőljebb eltérő fejlődést futnak be, s így eltérő eredményekhez vezetnek. Ha ez utóbbi körülményt szem előtt kívánjuk tartani, akkor nem annyira kronológiai, mint inkább „logikai” vizsgálódást kell végeznünk.

Az összevetést Lukács és Sartre Hegel-kritikájának egy-egy passzusával kívánom indítani, melyek a hegeli gondolatrendszer egy általános jellegzetességére vetnek fényt, s mint ilyenek, egyedülálló párhuzamokat mutatnak.

¹⁸ A kizárt gondolat egyúttal, s épp a „kizárás” miatt, „bezárt” is – mint tagadott vagy tagadandó lehetőség. Maga Sartre szolgáltat egy erre a módszerre épülő jelentős historiográfiái elemzést „Socialism in One Country” című írásában (mely a *Critique II*. kötetének egyetlen eddig napvilágot látott fejezete): *New Left Review*, Nov. 1976–Jan. 1977, 143–163.

¹⁹ *TO* 705.

Sartre: *A lét és a semmi*: „Noha az Egész még nem kész, mégis ott van már [. . .]: a sokaságot meg lehet és kell haladni a totalitás irányában. Ám Hegel e meghaladás valóságát csak azért állíthatja, mert már kiindulópontban feltette.”²⁰

Lukács: *A heidelbergi esztétika*: „[. . .] a célnak már a kiindulópontban adva kell lennie: a Fenomenológia előfeltételezi beteljesülési szféráját, a metafizikát, és sohasem lehet abban a helyzetben, hogy bebizonyítsa annak létezését.”²¹

Mindkét idézet a *Fenomenológia* alapvető módszerére vonatkozik, és bár eltérő témákat tárgyaló kontextusokban merülnek föl, mégis majdhogynem azonos következtetésre jutnak, rávilágítván arra, amit az egész hegeli rendszer neuralgikus pontjának lehet nevezni. Sartre formulája ugyan több mint húsz évvel későbbi, mint a lukácsi elemzés, azonban semmiképpen sem lehet szó hatásról vagy átvételről, már csak azért sem, mert Lukács e műve csupán halála után jelent meg. Azt sem lehet mondani, hogy e kritikák megfogalmazásakor egyikük is közelebbről ismerte volna azokat a szerzőket – elsősorban Feuerbachot s az ő 1839-es *A hegeli filozófia kritikájához* című művét –, akikre ez a típusú Hegel-interpretáció visszavezethető. Mindez ugyanakkor még nem lépné túl a pusztán filológiai kuriózum határait, ha a Hegelhez való viszony éppenséggel nem volna döntő mindkettőjük filozófiai fejlődésében, s nem alkotna számukra állandó hivatkozási alapot saját gondolataik megfogalmazásában. Nem érdektelen tehát e pontot némileg bővebben kifejtenünk.

A lét és a semmi kontextusa, melybe a sartre-i elemzés illeszkedik, a másért-való-létre vonatkozó fejtegetések, s a *Fenomenológia* aprólékosan elemzett fejezete az „Uralom és szolgaság”, illetve, tágabban, az öntudat kialakulása. A konklúzió pedig ez: csak a tudat sajátlagos struktúrájának alapvető félreismerése következtében képes Hegel harmóniát megállapítani az öntudatok sokasága között: Hegel „az Egészben foglal helyet, a tudatokon kívül, és az Abszolútum szemszögéből tekinti őket”; minek utána „ha ily könnyen oldja meg a tudatok problémáját, ez azért van, mert sohasem rejlett számára e kérdésben valódi probléma”.²² Hegel legfőbb elméleti törekvése ugyanis a totalitás kifejlesztésében és önközvetítésében állt; vétke pedig abban, hogy „a tudatba egyfajta potenciális tárgyat [objet en puissance] vezetett be, melyet másnak csupán szabaddá kell tennie, anélkül, hogy azt módosítaná”.²³ Mivel azonban az öntudat léte épp „minden objektivitás radikális kizárásában” áll, s mivel a „magáértvaló más részéről nem ismerhető meg magáértvalóként”, így „semmilyen univerzális megismerést nem lehet előhúzni a tudatok viszonyából”, mely viszonyt Sartre jelentőségteljesen a tudatok „ontológiai elválasztottságának” nevez.²⁴ Hegel egyszóval „sohasem ragadta meg ama partikuláris lét-dimenzió természetét, ami az (ön)tudat”.²⁵ Ahelyett,

²⁰ EN 299.

²¹ *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, Magvető, Budapest 1975, 288. A fordítást a német eredeti alapján (*Werke* Bd. 17., 47.) némileg módosítottam.

²² EN 299. sk.

²³ Uo. 298.

²⁴ Uo. 298. sk.

²⁵ Uo. 300.

hogya a „Totalitásból” indulnánk tehát ki, hogy innen jussunk el az egyedi tudatokhoz (tökéletlen és hiábavaló vállalkozás) – „ellenkezőleg, *saját létemben* kell megvetnem a lábam [m'établir], s innen felvetnem a mások problémáját”.²⁶ A *cogitó*-nak kiindulópontként való választása, valamint a Hegel-kritika konklúziója, mely szerint „semmilyen logikai vagy episztemológiai optimizmus nem szüntetheti meg a tudatok pluralitásának botrányát”, már erőteljesen körvonalaazzák a mű egyik fő következtetését, hogy tudniillik „a tudatok közti viszonyok lényege [...] a konfliktus”.²⁷ A másért-való-lét, azaz az interszubjektivitás problémája, valamint – és ezzel összefüggésben – a lét totalitásának megragadhatatlansága (ez egyenértékű az abszolút tudás zárt rendszerének lehetetlenségével) a későbbiekben is Sartre alapvető filozófiai gondjai közé tartoznak, egészen *A dialektikus ész kritikájáig*.

Alljunk meg még egy pillanatra ezen összefüggésnél, s vegyük röviden szemügyre a lét megragadhatatlanságának problémáját. Itt a következő dilemma körvonalaódik: ha az „Egészből”, az univerzálisból indulunk ki (ez Hegel módszere), sohasem jutunk el az egyedi tudatokhoz; ha viszont a *cogitó*-ból indulunk ki (ez Sartre módszere), sohasem jutunk el az „Egészhez”, a léthez. Ha ez utóbbit „én-más” [moi-autrui] szintézisként ragadjuk meg, akkor „egy bizonyos értelemben a tudatok sokaságának létezése nem lehet elsődleges tény, és az önmagától való elszakadás ama eredendő tényére utal, mely épp a szellem ténye volna [...]. Ám egy másik értelemben ama sokaság ténszerűsége visszavezethetetlennek tűnik, és ha a sokaság *ténye* felől tekintjük, a szellem a semmibe foszlik.”²⁸ Ha viszont – más beállításban – a *magábanvaló* és a *magáértvaló* [en-soi, pour-soi] szintéziseként fogjuk fel a létet, akkor a probléma – írja Sartre –, „melyet a bevezetéstől kezdve megfogalmaztunk, ez: Ha a magábanvaló és a magáértvaló a *lét* két modalitása, vajon nincs-e hiátus magában a lét eszméjében, s felfogása vajon nincs-e széthasadva két egymással inkommunikábilis részre amiatt, hogy extenzióját két radikálisan heterogén osztály alkotja?”.²⁹ A válasz pedig – amint már a kérdésből is gyanítani lehet – igenlő: „lehetetlen a magábanvaló lét fogalmából átmenetet találni a magáértvaló lét fogalmához, s egy közös génuszban egyesíteni őket [...], az egyikből a másikba való *tényleges átmenet* s egyesítésük nem végrehajtható”; „a totális lét, az, amelynek fogalmát nem szakítaná szét hiátus [...], s amelynek létezése a magábanvalónak és a tudatnak egységes szintézise volna – eme ideális lét [...] az *ens causa sui* volna”: „eme *ens causa sui* kétségkívül *lehetetlen*, s fogalma [...] ellentmondást zár magába”.³⁰ Lényeges látnunk tehát, hogy milyen szorosan és szétválaszthatatlanul kapcsolódik össze az interszubjektivitás problémája a lét fölfoghatóságának s az abszolút tudás objektív és végleges rendszere kiépítésének problémájával, hogy itt egy kölcsönös feltételezésről van szó (s ez – hogy előre jelezzük – megmarad *A dialektikus ész kritikájában* is).

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 300., 502.

²⁸ Uo. 362. sk.

²⁹ Uo. 715.

³⁰ Uo. 717.

A lukácsi kontextus jóval eltérő, ám – mint mindjárt látni fogjuk – nem minden érintkezési pont híján való. A problémakörnyezet a filozófiai rendszerezés vizsgálata, míg a Hegel-elemzés a *Fenomenológia* komplex módszerére irányul, a mű ama, filozófiatörténetileg egyedülálló igénye folytán, hogy bevezetést alkosson a metafizikába: hogy a „metafizika kritikai öneszmélésének” bizonyuljon. Ám az elemzés során az a megalapozott gyanú merül fel, hogy „a fenomenológia, ahelyett hogy bevezetés lenne a metafizikába, nem maga a metafizika-e”;³¹ a konklúzió pedig, csakúgy mint Sartre-nál, negatív: a hegeli Abszolútum „természetesen eredmény, de csak akkor lehet az, ha maga a folyamat impliciten minden fokon eredményként tartalmazta”.³² Nem létezik hát bevezetés a metafizikába, avagy, ha létezik, maga is metafizikaként lepleződik le – s mint ilyen, persze megalapozás és bevezetés nélküli metafizikaként –: a totalitás már mindig is (s ha úgy tetszik: önkényesen) föltételezve van. Lukács is eljut tehát arra a felismerésre – s nem minden patetikus és tragikus hangsúly nélkül, mely e mű egyes lapjait áthatja –, hogy a totalitás számunkra megragadhatatlan, hiszen a lehetséges filozófiai rendszerezések, melyeknek módszertani kulcsot kellene nyújtaniuk a lét egészét harmonikusan artikuláló filozófiai rendszerhez, menthetetlenül ellentmondásosak maradnak – oly tényállás, ami egyébként meg is felel az emberi élet bensőleg tragikus jellegének.³³ E kifejelet az ő számára is további kihívást jelent, mellyel nemsokára épp a *Történelem és osztálytudat*ban néz szembe, egy új és módszertanilag ugyancsak alaposan megváltozott Hegel-kritika keretében.

Kövessük tehát a két gondolkodó Hegel-kritikájának fejlődését, s az új filozófiai horizontok ezzel együtt járó kibontakozását. A *Történelem és osztálytudat* a hegeli rendszer (csakúgy, mint minden más addigi filozófiai rendszer) alapvető ellentmondásosságának tézisért változatlanul főnntartja. A filozófiai rendszerezés problémája, mely továbbra is előtérben áll, most új perspektívában merül fel; a vonatkozó elemzés pedig arra a konklúzióra lyukad ki, mely szerint ennek tetőpontját épp a hegeli rendszer képviseli – oly megállapítás, mely egyértelműen hiányzott a *Heidelbergi esztétikából*.

³¹ *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika*, i. m. 286, 291.

³² Uo. 418. sk.

³³ Abban az értelemben ugyanis, hogy a hétköznapi lét, az „élményvalóság” emberét, akire a „mély nyomorúság és felszámolhatatlan magányosság” (uo. 39.) jellemző, „az életben hiába keresett, önmagában teljes világ” (uo. 45.) vágya, valamint – más szinten – az a tény, hogy az élményvalóságban „semmiféle érvényes kritérium nem található az ébrenlét és az álom, a szellemi egészség és az örület megkülönböztetésére” (uo. 268.), vezet a művészethez, illetve a különböző tételezési szférákhoz, s kivált a metafizikához („az Evangélium fogalma Isten birodalmának metafizikai valóságáról” – írja Lukács – „pontosan megegyezik a ... metafizika hegeli meghatározásával”, uo. 276), melynek „végső, mindenütt visszatérő követelménye”: „a szubjektum és az objektum egységének a követelménye” (uo.) – e követelmény azonban kielégítetlen marad (uo. 292., 396. sk.). S noha az esztétikában bizonyos értelemben Lukács számára megvalósulni látszik „a metafizika teljesíthetetlen módszertani programja” (uo. 294.), ez mit sem változtat ama „tragikumon”, „örök emberi tényálláson”, hogy az emberfölkötött létrehozó művészek „maguk megváltatlanok maradnak” (uo. 86.).

Az a tény azonban, hogy Hegelben is találhatók ellentmondások, hiposztázisok, immár nem az emberi gondolkodásnak a totalitás gondolati birtokbavételére vonatkozó képtelenségével nyer magyarázatot, hanem azzal, amit – tömören – a hegeli filozófia történelmi valóságalapját alkotó szubsztrátum hiányosságának nevezhetünk. A kérdésfeltevés- és perspektívaváltás a következő. A filozófiai rendszerezés problémája a *Heidelbergi esztétikában* – az esztétika autonóm megalapozásának funkciójaként – mint tisztán teoretikus probléma merült fel, a hegeli rendszertípus pedig mint az egyik lehetséges megoldás, melyet elvileg semmi sem tüntet ki a másik nagy alternatívával, a kantival szemben. A hegeli dialektikus rendszerezés, mely a kanti transzcendentalizmus alapvető dualizmusai leküzdésének igényével jelentkezett, Lukács számára számos problematikus vonást hordozott magában, nem utolsósorban épp a transzcendentális nézőpont nem kellőképpen radikális meghaladását. Ama alapvető „platonikus diszkrepancia”, melyet Lukács kimutat Hegelben – „a transzcendens eszme és a pusztán »valóságos« jelenség régi platonikus diszkrepanciája”³⁴ – itt azzal magyarázható, hogy – amint azt egy későbbi elemzés megfogalmazza – „Hegel az elvont-reflexiószerű transzcendentálfilozófia leküzdésében nem volt elég radikális”.³⁵ A *Heidelbergi esztétika* elemzései több helyen Hegel Kantnak (vagy Schellingnek) való lekötelezettségét mutatják ki; úgyhogy némi túlzással azt is mondhatnánk, hogy Hegel e műben maga is „transzcendentálfilozófusként” jelenik meg, illetve hogy a dialektika a transzcendentálfilozófia nézőpontjából kerül megragadásra. Szimptomatikus ugyanakkor, hogy Lukács – egyelőre – nem lát lehetőséget a hegeli rendszerezés „megjavítására”, esetleges módosítások révén történő „újrafogalmazására”, s hogy éppenséggel vele szemben foglal állást, kifejezetten a kanti rendszertípusra adva le voksát – mégpedig abból a célból, hogy a különböző tételezési szférák (elmélet, etika, esztétika) megőrizhessék ama autonómiájukat, melyet minden egyesítésükre, egymásból való levezetésükre irányuló kísérlet nézete szerint megsemmisítéssel fenyeget³⁶. Mármint a *Történelem és osztálytudatban* a Hegel-kritika metodológiai eszközei jórészt változatlanok maradnak, csak hogy a hegeli dialektikus rendszerezés ellentmondásai és kétértelműségei most magának a történeti szubsztrátumnak a hiányaként (s nem az emberi gondolkodás és egzisztencia eredendő meghasonlottságaként) jelennek meg.³⁷ Hogy a hegeli rendszer nem mentes a hiposztázisoktól, hogy például Hegelnél a fogalom végül is „kantianus-idealista jelentést kap”, hogy „a gondolkodás szubjektum és objektum kontemplatív

³⁴ Uo. 422.

³⁵ Uo. 464.

³⁶ Pontosabban azzal, hogy a tételezési szférák pusztán egyike – az elmélet – az, amely felől az egyesítés végrehajtható, s így a rendszerezés a különböző tételezési szférák specifikus tárgyiságtípusának felszámolásához, „teoreticizmushoz” vezet. Vö. uo. 314., 387., 454. skk.

³⁷ Lucien Goldmann tézise volt, hogy e műben Lukács a megszüntetve-megőrzés hegeli formájában haladja meg korábbi tragikus világlátását (*Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Vlg., Zürich/New York 1945, 245. és Lukács et Heidegger. *Pour une nouvelle philosophie*, Denoël Gonthier, Paris 1973, 117.). Goldmann persze még nem ismerhette a *Heidelbergi esztétikát*.

dualitásába csúszik vissza”³⁸ – annak végső soron az az oka, írja Lukács, hogy „lehetetlenné vált a számára, hogy azonos szubjektum–objektumot magában a történelemben lelje meg”.³⁹ Így hát nem annyira Hegelt kell hibáztatni; sőt Hegel múlhatatlan érdeme, hogy elsőként s a számára elérhető legnagyobb kitartással összpontosította erőfeszítéseit ama azonos szubjektum–objektumra alapozott filozófiai rendszertípus kidolgozására, melynek irányába az összes addigi filozófiák feloldatlan ellentmondásai úgyszólván kényszerítő erővel mutattak. A helyzet azonban mindenképpen az, hogy az azonos szubjektum–objektum Hegelnél nem vált – nem válhatott – kellőképp „azonossá”, azaz minden dualitástól mentessé. Mihelyt az azonos szubjektum–objektum a konkrét történelem szintjén jelenik meg – s ennek Lukács szemében épp most, a proletariátus osztálytudatában kellene megtörténnie –, a hagyományos és visszatérő tipikus filozófiai ellentmondások megoldása, minden „fogalmi mitológiához” való folyamodás kényszere nélkül, magában a praxisban történik meg. Hogy a konkrét történelem szintjén láthatóvá lett azonos szubjektum–objektum, vagyis a proletariátus és annak tudata, hogyan fog a továbbiakban cselekedni a történelemben, persze nem lehet előre körvonala, már csak azért sem, mivel a gondolkodás és a cselekvés – minden filozófiai dualizmusok eme legklasszikusabbja – nem lesz immár elkülönült tevékenység, miáltal a filozófia (az eldologiasodás ama terméke, mely gondolatilag reprodukálja azt) maga is megszűnik. A jövő előrelátása ily módon szükségképpen kívül kell hogy rekedjen a történeti valóságban szilárdan lehorgonyozott azonos szubjektum–objektumot középpontjába állító elmélet horizontján; sőt, ennek az elméletnek logikusan deklarálnia kell – ahogy az ténylegesen meg is történik „A történelmi materializmus funkcióváltása” című fejezetben – saját megszűnését.⁴⁰

Elegendő lesz a *Történelem és osztálytudat* filozófiai nézőpontjának e rövid összefoglalása ahhoz, hogy kitűnjenek a mű messianisztikus és negatív teológiára utaló vonásai; nem véletlenül beszélt Lukács maga is negyvennégy évvel később az azonos szubjektum–objektumnak a proletariátus osztálytudatában való megvalósulásával kapcsolatban arról, hogy e felfogás „hegelebb Hegelnél”.⁴¹ Több alkalom-

³⁸ TO 419.

³⁹ Uo. 416.

⁴⁰ Uo. 517. sk.

⁴¹ Uo. 715. – Külön kérdés, hogy Lukács, aki a *Heidelbergi esztétikában* olyannyira kritikusan szemlélte a filozófia hegeli rendszerezését, miért tette magáévá mégis ez utóbbit a *Történelem és osztálytudatban*. A pusztán ideológiai hivatkozás e helyen nem sokat számít, mert továbbra is nyitva hagyja az e hatás iránti fogékonnyá válás kérdését s kiváltképp ennek a filozófiai fogalomrendszerbe történő beépülési lehetőségét. Hogy Lukács a Kant–Hegel viszony hegeli (ön)értelmezését s a német idealizmus fejlődéstörténetének úgyszintén hegeli nézőpontját tette magáévá, az kétségtelen. A kérdést azonban, pontosítva, így kell feltennünk: a hegeli filozófia milyen előzetes – preontologikus – megértése szolgált háttérként Lukács számára a hegeli álláspontra való áttéréshez, más szóval, mi olyat látott Lukács a hegeli filozófiában, ami az „ideológiai” hatás iránt előzetesen nyitottá tette? – A kanti „lélekzsákkal” szemben Hegel dialektikája éppenséggel az egymásból levezethetetlennek tételezett „képességek” egységesítését kísérelte meg: a hegeli filozófia ezen megítélése már a *Heidelbergi esztétikában* is jelen van. Az első világháború élménye és a

mal is szó esett ezzel kapcsolatban a *Történelem és osztálytudat* „hegelianus marxizmusáról”, illetve pontosabban a Hegel–Marx viszony Lukács részéről történő tipikusan „hegelianus” interpretációjáról–olvasatáról; talán mégsem lesz haszontalan, ha egy pillanatra megállunk e „hegelianizmus” sajátos jellegénél. Az a kritika tudniillik, melyet Hegel fejt ki a megelőző filozófiákkal kapcsolatban, ama alapvetően történeti szemléleten alapul, hogy egy valamilyen történelemfeletti igazság nevében fölhozott közvetlen ellenvetések helyett, inkább a szellem történelmi fejlődésének szükségszerű fokozataiként tekinti őket; s kritikája ily módon nem annyira „elmarasztal”, mint inkább „elhelyez”. Mármost a lukácsi kritika, miközben a történelem és egy jövőbeli elidegenülésmentes társadalom komplex marxi fölfogásának talajára helyezkedik, ugyanezt a historiográfiai-interpretációs nézőpontot teszi magáévá a megelőző filozófiákra és *magára Hegelre* vonatkozóan: ebben az értelemben lehet akkor véleményem szerint Lukács alapvetően hegeli nézőpontból történő Hegel-kritikájáról beszélni. Pillanatnyilag nem időzünk az ebből az értelmezésből fakadó számos további következménynél, s mindenekelőtt – hogy csak a legfontosabbat említsük – a természetnek társadalmi kategóriaként történő felfogásánál; hanem csupán azt emeljük ki, ami a jelen összefüggésben fontos a számunkra, nevezetesen hogy a hegeli rendszerezés álláspontjára való áttérés több olyan vonás megjelenésével jár együtt, melyekre – mint hiányosságokra – mind Lukács maga (korábban és később), mind pedig Sartre nagy erővel hívta föl a figyelmet. Mindenekelőtt, a totalitás módszertani álláspontjára való helyezkedés (melynek relatív jogosultságát a 67-es Előszó sem vonja vissza)⁴² éppannyira levezetetlen előfeltevés marad, amint azt korábban ő maga vetette Hegel szemére. A levezetetlen totalitás, illetve az általános nézőpontjának elfogadása másodszor és ezzel összefüggésben a

kapitalizmus iránti elutasításának fokozódása ezt az interpretációs nézőpontot oly módon radikalizálja, hogy Hegel eme – a *Heidelbergi esztétikában* még a *par excellence* metafizika fogalmának megvalósítására vonatkoztatott – kísérlete mögött Lukács egyre inkább a polgári társadalomban „szétszakított”, „szétaprózott” ember (gondolati) helyreállításának törekvését véli felfedezni (s ily módon Kant – logikus ellenpontként – mint a szétaprózottság csúcsa jelenik meg); hogy tehát a *dialektikus* módszer most számára az „eltemetett ember feltámasztásának” (TO 408.) jelentését ölti magára. A világháború (a tökéletes bűnösség korának e betetőzése) és az októberi forradalom kirobbanása Lukács előtt tehát *történeti* perspektívát nyitott az „egész” ember helyreállítására, s ez volt nézetem szerint az a „hely”, ahová az „ideológiai” döntés beépülhetett (s mely egyúttal marxizmus-felfogását is mindjárt egyértelműen megszabta). A hegeli nézőpontra való átváltás egyetlen hátrányos, ám szükségszerű (önmaga által is érzékelt) következménye az etika autonómiájának megszűnése volt (márpedig, aki „tagadja az etikai lehetőséget” – írja még 1919-ben is –, az „ellentétbe kerül a legprimitívabb és legáltalánosabb lelki tényekkel; a lelkiismerettel és a felelősségérzettel” – *Utam Marxhoz*, Magvető, Budapest 1971, I. köt. 192.); s ebben a tekintetben Lukács álláspontja jellegzetesen kétértelmű maradt: egyrészt a *Történelem és osztálytudat* „hegelianizmusát” időnként fichtei elemek színezik (elsősorban ott, ahol Lukács a megvalósításra törvő akarat fontosságára apellál; vö. TO 509., 548., 577., 623., 629., 647., 660.), másrészt egy önálló etika megalkotásának igénye később ismét felébredt benne, s az *Ontológia* – mint ismeretes – épp ehhez nyújtott volna bevezetést.

⁴² Vö. TO 710. sk.

hegeli filozófia egy másik – Sartre által hevesen bíralt – jellegzetességének markáns megjelenésével jár együtt, azzal tudniillik, amely az individuum jogait feláldozza egy vele mereven szembeállított totalitás érdekében: „individuumként való beteljesülését kívánja az individuum, konkrét létének elismerését, s nem pedig egy univerzális struktúra objektív kibontakozását”,⁴³ írta Sartre, majd hozzáfűzte: az általánosnak nem volna jelentősége, ha nem az egyének szándékával összhangban létezne. S hogy ez a következmény valóban jelen van Lukácsnál, s hogy az „áldozat” terminus nem túlzott, teljesen egyértelműen kitűnik a *Történelem és osztálytudat* azon helyéből, ahol ez olvasható: „a szabadság birodalmának tudatos akarása az egyéni szabadságról való lemondást jelenti. Azt jelenti, hogy az egyénnek tudatosan alá kell rendelnie magát azon összakaratra, amely [...] a kommunista párt.” Harmadszor: az egyeditől való merev elkülönítettségben körvonalazódó totalitás vagy általános mi más, ha nem egy tipikusan hegeli hiposztázis? Nem véletlen, hogy a „hozzárendelt tudat”, melyre a valóságban szilárdan lehorgonyzott azonos szubjektum–objektum további konkretizálásának funkciója vár, Lukács későbbi ítélete szerint is tipikusan elvont és történetietlen konstrukcióként lepleződik le.⁴⁴

Foglaljuk össze: noha Lukács fenntartja előző Hegel-kritikájának alaptételeit és vizsgálati szempontjait, e kritikát végül mégis egy önmagában is hegeli fogantatású alapkoncepcióba illeszti be, melynek alappillérei a dialektikus totalitás módszertana s a vele szorosan összefüggő azonos szubjektum–objektum elmélete – mindez pedig a marxi gondolat forradalmi aspektusának értelmezése és aktualizálása céljából. Ez az új filozófiai nézőpont a későbbiekben azután egyre határozottabban egy hegeli ihletésű abszolút racionalizmus – már a *Történelem és osztálytudat*ban is több szempontból jelenlévő – szemléletmódjává fejlődik, a valóság abszolút racionalitását valló tézissé, ama ezzel együtt járó módszertani vonással, mely a marxi gondolatkör specifikusan materialisztikus dimenzióját szükségszerűen háttérbe tolja, s nem tud mit kezdeni az irracionális, vagyis extra-logikai elemmel (mely elem meglétét diagnosztizáló, egymástól egyébként teljesen eltérő filozófiákat ezért később az „irrationalizmus” gyűjtőneve alatt fogja majd egybe).

Lukács úgy gondolja tehát, hogy noha Hegel nem találta meg az azonos szubjektum–objektumot, ez utóbbit mégiscsak lehetséges – sőt szükséges – megtalálni, vagy legalábbis keresni; a rá irányuló vizsgálódás tehát mindenképp elméletileg fontos és értelmes vállalkozás. Sartre viszont a későbbiekben is kitart azon meggyőződése mellett, hogy az azonos szubjektum–objektum nem más, mint menthetetlenül idealista, s mint ilyen, fantasztikus és tarthatatlan – bár talán, mint „regulatív eszme” szükségszerű – konstrukció. Íme, előlegzéseképpen egy alapvető eltérés a két Hegel-kritika kicsengését illetően, melynek nem lebecsülendő jelentősége van Marx-recepciójuk és -értelmezésük szempontjából is. Nézzük most a sartre-i fejleményeket.

⁴³ EN 295.

⁴⁴ TO 629. sk. és 708.

A lét totalitása számunkra elérhetetlen, megragadhatatlan – ez volt *A lét és a semmi* konklúziója. Nem mintha teljességgel távol lenne az ember pillantásának horizontjáról; ellenkezőleg, az ember bele van foglalva e totalitásba. „A tudat nem létezhet másképp – írja Sartre –, mint e létbe *illesztve [engagée]*, mely körülveszi mindenfelől, s kísérti fantom jelenlétével”,⁴⁵ nem mintha nem volna lehetséges legalábbis némely hipotézist felsorakoztatni struktúráját és tagolódását illetően (Sartre elő is hozakodik néhányval, jellemző mód a „mintha” szócskával vezetve be őket⁴⁶) – mindez nem változtat azon, hogy az ember számára valaha is elérhető igazság „szigorúan emberi”⁴⁷ marad. „Semmilyen tudat – írja – nem »láthatja a visszáját«, azaz nem ragadhatja meg a totalitást mint olyant [. . .] [nincs] lehetőségünk arra, hogy a totalitással kapcsolatban bármilyen *nézőpontra tegyünk szert* [. . .], a totalitásnak nincsen »külseje«, s még a »*visszája*« jelentését illető kérdés is tökéletesen értelmetlen.”⁴⁸

A fenomenológiai–ontológiai szemléletmód eme alaptételei Sartre második korszakában is megmaradnak, és megújított Hegel-kritikákkal kapcsolódnak egybe. A dialektika nézőpontjának elsajátítása szempontjából azonban nem elhanyagolható tény – s a husserli fenomenológia dialektika irányába való továbbfejlődésének lehetőségét jelzi –, hogy már *A lét és a semmi*ben is gyakran tűnnek föl erőteljesen dialektikus jellegű formulázások, mint például a következő: „egyszerre vagyok a viszony terminusainak egyike s maga a viszony”.⁴⁹

A dialektikus ész kritikájában Sartre megtartja – csak úgy, mint Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban – korábbi Hegel-kritikájának alapvonalait; s feltétel nélkül magáévá téve a marxi materializmus véleménye szerint központi formuláját, mely szerint „az anyagi élet termelésének módja uralkodik általában a társadalmi, politikai és szellemi élet fejlődésében”, valamint Engels tételét, mely szerint „az emberek maguk csinálják történelmüket, de az őket meghatározó adott környezetben”⁵⁰ – azt a célt tűzi maga elé, hogy egy dialektikusan fölépített strukturális és történeti antropológia keretein belül igazolja s alapozza meg őket. Az új Hegel-kritika a következőképpen körvonalazódik. Hegel számára a szellem léte a megismerésben, pontosabban – mivel a szellem az egész valóság – az önmegismerésben áll. Lét és gondolkodás azonosságának ebből fakadó tézise az, ami épp az abszolút idealizmus alapvető előfeltevését alkotja, lehetővé téve azt, aminek az alapján képes e tan egyedül kibontakozni és megszerveződni – az abszolút tudást, vagyis totalitás önmaga részéről való tökéletes

⁴⁵ EN 134.

⁴⁶ Uo. 715. skk.

⁴⁷ Uo. 270.: „[...] hogy megismerjem a létet, ahogy az van, eme létnek kellene lennem; ám az »ahogy az van« csak azért létezik, mert én nem vagyok az a lét, amelyet megismerek, s ha azzá válnék, az »ahogy az van« eltűnne, s nem is volna immár elgondolható”.

⁴⁸ Uo. 363.

⁴⁹ Uo. 719.

⁵⁰ MTE 127. és 182.

átláthatóságát és transzparenciáját. Ha azonban igaz az, hogy a lét elsődleges a gondolkodáshoz képest, s nem vezethető vissza a megismerésre – amint azt Marx és Kierkegaard hangsúlyozták, s ahogy egyébként már *A lét és a semmi*ben is megfogalmazódott –, vagyis ha elvetjük az idealista szemléletmódot és a szellem kozmikus nézőpontjából ismét leereszkedünk a konkrét ember jóval szerényebb, ámde tapasztalatunknak sokkal inkább megfelelő álláspontjára, akkor az abszolút tudás fogalmi alappillérei megdőlnék. A marxista elmélet újragondolása így Sartre-nál nem a konkrét-történeti ember mindenkori szituációjától eloldott abszolút tudás igényével jelentkezik, hanem a folyamatban lévő történelmi totalizáció reflexív újratotalizálásaként. Ha az ember nem pusztán öntudat, ha számára lét és gondolkodás nem esik egybe, akkor ebből az következik, hogy a megismerés pusztán a praxis egy mozzanata, s „a gondolkodásnak saját szükségszerűségét anyagi tárgyában kell felfedeznie, jöllehet önmagában – *amennyiben ő maga is anyagi lét* – fedezi fel tárgyának szükségszerűségét”, s hogy „a lét a megismerés tagadása, és a megismerés a lét tagadásából nyeri létét”.⁵¹ Ha a megismerés maga is bele van bonyolódva abba a történelmi folyamatba, amelynek a megismerése, akkor nyilvánvalóan nem képes a történelem egész menetére vonatkozó abszolút és objektív tudást biztosítani.⁵²

A Hegellel való szembenézésből származó e metodológiai megfontolások alapján végzi el azután Sartre a maga kritikai vizsgálódását. Fontos látnunk, hogy a sartre-i mű összes, később igencsak vitatott módszertani sajátossága – s mindenekelőtt az individuális tapasztalatnak a dialektikus praxis paradigmátikus instanciájaként való választása – épp ennek a kiindulópontnak a logikus folyományai.⁵³ A módszertani keret e tudatos korlátozása, a történelmi materializmus alapelveinek a hegeli abszolút

⁵¹ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, 131. sk. (A továbbiakban CRD rövidítéssel hivatkozunk e kötetre.) – „A fogalom önmagát mint nem-azonosat [...] tapasztalja”; „mint önmaga, ő egyáltalán nem pusztán önmaga” – írja Adorno a *Negative Dialektik*-ban (Suhrkamp, Frankfurt/M. 1975, 159.), amely módszertani szempontból egyedülálló párhuzamokat mutat a sartre-i művel (vö. még uo. 17., 144., 148., 205.). Heidegger Hegel-kritikájában is (az adorni beállítás föltehető ösztönzőjében) fölbukkan e mozzanat: „el kell ismerni” – hangzott 1927-es egyetemi előadásain –, „hogy a szubjektum léte nem pusztán az önmaga-tudásban [Sichwissen] áll” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Bd. 24. 217.).

⁵² Egy lehetséges objektív és abszolút tudás fogalmi problémáival kapcsolatban szabadjon utalnom „Dialektikus elemek Popper dialektika-kritikájában” c. írásomra (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/3–4.). A *Critique* részletesebb elemzésére-ismertetésére kísérletet tettem a „Dialektika és történelem. Sartre második korszakának fő műve, »A dialektikus ész kritikája«” című írásomban (*Filozófiai Figyelő*, 1981/1. 2.).

⁵³ Sergio Moravia nézete szerint itt „a történelem [...] erőteljesen antropomorf [...] felfogásáról” van szó; „a sartre-i vizsgálódás konkrét célja az – írja –, hogy a *történeti* dialektikát az *emberi* létezéssel *közvetlen* viszonyban értse meg”; „a sartre-i humanizmus – fejti ki továbbá – antropomorfizálja a praxist és a történelmet” (S. Moravia: *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 1973, 114. és 127.). Nehéz osztanunk Moravia interpretációs tézisé, mivel épp a sartre-i mű alapvető módszertani kérdésfeltevése fölött siklik el. Hogy Sartre alapján véve a praxis és a történelem specifikusan emberi dimenzióját igyekszik visszaperelni: tagadhatatlan tény – s nincs is szükség semmilyen különleges értelmezési eljárásra ennek megállapításához, hiszen Sartre maga nyíltan ki is mondja. Moravia, úgy tűnik, épp e kérdésfeltevést utasítja el már kezdetben

tudás szemléletmódjáról való leválasztása s ily módon történő újragondolása viszont – logikusan – azt eredményezik, hogy elmarad minden rendszertani aspektusból számításba jövő (pozitív) fogalmi lezárás: a dialektikus tapasztalat szükségképpen nyitott marad. Ami pedig az interszjektív viszonyokat illeti, melyek – mint utaltunk rá – továbbra is Sartre gondolkodásának előterében maradnak, ezek most a

– szinte a priori –, ám anélkül, hogy egy pillanatra is elemző módon tematizálná, meggondolás tárgyává tenné. Ama szemrehányása, mely szerint „a történelemben megvalósuló praxis [Sartre-nál] kizárólag emberi szubjektumok praxisaként jelenik meg” (uo. 127.), úgy tűnik, már előzetesen – s minden explicit tematizálás nélkül – döntött ama alapvető alternatívát illetően, melyet Sartre a maga vizsgálódásai elé bocsátva, a következő módon fogalmaz meg: „Választani kell [...] vagy mindent az azonosságra vezetünk vissza (ami annyit jelent, hogy a dialektikus materializmus helyébe a mechanisztikus materializmust állítjuk), vagy pedig a dialektikát mennyei törvénnyé tesszük, amely rákényszeríti magát a Világegyetemre; metafizikai erővé, amely maga hozza létre a történelmi folyamatot (ez esetben a hegeli idealizmusba esünk vissza) – avagy elismerjük az egyedi ember hatalmát, azt, hogy a munka és a cselekvés révén képes meghaladni a körülményeket” (MTE 197.). Ha a praxis nem lehet „kizárólag emberi” (ám „emberi” nem valamilyen idealista értelemben, hanem abban, ahogy Sartre érti: egy anyagi, a természettel organikus viszonyban álló, céljait ezen viszonyok között megvalósító lény értelmében), akkor tényleg nem marad más hátra, mint a praxis mechanikus módon való felfogása, mely az emberek társadalmi tevékenységét végső soron a Természet valamilyen megnyilvánulására vagy – sartre-i szóval – „specifikációjára” (CRD 125.) redukálja – illetve, ha meg akarjuk őrizni aktív, teleologikus jellegét, az emberi történelemnek egy olyan metafizikai létező aktivitásába történő integrálása, mint amilyen épp a hegeli szellem. – Az individuális tapasztalatnak mint a sartre-i mű módszertani kiindulópontjának hasonló jellegű kritikáira vonatkozóan vö. Wilfrid Desan: *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Doubleday, New York 1965, 308. (ahol többek között az olvasható, hogy „Sartre valójában sohasem szakított Descartes-tal”); Pietro Chiodi: *Sartre e il marxismo*, Milano 1973, 107.; Giovanni Cera: *Sartre tra ideologia e storia*, Laterza, Bari 1972, 153.; O. Pompeo Faracovi: *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milano 1972, 205. sk. („Sartre kísérlete az, hogy a történeti objektivitást teljes egészében az egzisztencia formáiból és az emberi praxisból származtassa”, írja a szerző), valamint James Miller: *History and Human Existence. From Marx to Merleau-Ponty*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1979, 175. skk. – Sajnos osztanunk kell Massimo Barale véleményét, aki szerint „a jelenkori filozófiai irodalom panorámájában talán nincs olyannyira félreértett vagy – jobb esetben – olyannyira hozzátétőlegesen megértett mű, mint a sartre-i *Critique*” (M. Barale: *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977, 216.). Barale interpretációja véleményem szerint mindenképpen az egyik legalaposabb munka a mai irodalomban, nem csupán a *Critique*-re, hanem az egész sartre-i életműre vonatkozóan. Egyik legfontosabb érdeme ama – ha úgy tetszik: paradox – belátás, melynek elmulasztása a sartre-i mű teljes félreismerésének veszélyével jár, hogy nevezetesen „szabadnak előfeltételezni magunkat szabadságunk elsajátításának szükségzerű előfeltétele”, s hogy ily módon „a sartre-i szabadság-ideológia alternatívája korántsem az ideológiai semlegesség, hanem a struktúra metafizikája” (uo. 328. sk.). Az ismétlődő félreértések és értetlenségek láttán, talán nem lesz haszontalan, ha Barale tézisének alátámasztására egy rövid filozófiatörténeti kitérőt teszünk. Hogy ugyanis a szabadság vagy minden további nélkül előfeltételezendő vagy minden további nélkül tagadandó, hogy tehát e tekintetben nem áll fenn a „közvetítések” lehetősége – oly tétel, mely teljesen egyértelműen folyik a szabadság egyik legnagyobb filozófusának, Kantnak a tanításából, aki világosan felismerte, hogy a szabadság, lévén nem empirikus fogalom, nem hozzáférhető, nem hogy teoretikus bizonyítás, de egyáltalán „semmilyen empirikus megjelenítés” számára sem (*Kritik der praktischen Vernunft*, Reclam, Leipzig 1878, 15.), hogy teoretikusan nem pusztán valósága, hanem még lehetősége sem bizonyítható (*A tiszta ész kritikája* A 558-B 586, Akadémiai, Budapest 1981, 362.), hogy továbbá „az ész túllépné összes határait, ha megmagyarázni merészkedne azt, [...] hogy a szabadság hogyan lehetséges” (*Grundlegung zur metaphysik der Sitten, Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 458. sk.);

megmunkált anyag (a korábbi mű magábanvaló-fogalmára emlékeztető *sui generis* külsődlegesség) háttére előtt körvonalazódnak, azzal a módszertanilag szükségszerű következménnyel, hogy ama egyetlen viszonylag elidegenülésmentes emberi együttes, melyet Sartre *csoportnak* nevez, végül is a szétszórtságba hull vissza.⁵⁴ Az – akár az absztrakt népszellemben, akár a proletariátus osztálytudatában lehorgonyzott –

ám hogy fölvételéhez mindazonáltal elégséges az, hogy fogalma ne mondjon önmagának ellent, s ha „megismerhető” nem is, de legalább „gondolható” legyen (*A tiszta ész kritikája*, i. k. 19.) – mert, ellenkező esetben, „a szabadság [...] helyet kell hogy engedjen a természet mechanizmusának” (uo.). Tökéletesen elégséges szemléletmód ez annyiban, amennyiben „ahol a természettörvények szerinti meghatározás megszűnik, ott megszűnik minden magyarázat is [az analitikus vagy a pozitívista ráció vagy megismerés értelmében – mondhatnánk XX. századi, illetve sartré-i terminológiával], s nem marad más hátra, mint a védekezés, vagyis azok ellenvetéseinek elhárítása, akik [...] a szabadságot vakmerően lehetetlennek nyilvánítják” (*Grundlegung*, i. k. 459.). Mármint, ha a szabadság nem a „spekulatív” észre tartozik – hiszen teoretikusan épp hogy „fölfoghatatlan” marad (uo. 463.) –, hanem az ember *gyakorlati* cselekvésére; úgy „szabadnak előfeltételezni magunkat” (amennyiben ez épp „szabadságunk elsajátításának szükségszerű előfeltétele”) világban való jelenlétünk, benne való tevékenykedésünk s rá vonatkozó tapasztalásunk egy más módját jelenti – a világ olyan szemléletét, *mintha* az összhangban volna az ember gyakorlati céljaival, *mintha* egy „intelligibilis világ” altna (ez utóbbi fogalom jelesül az első körvonalazódása, valamint metodológiai helye annak, ami később Márknál a „szabadság birodalmaként”, illetve „kommunizmusként” jelenik meg), mely szemléletmódban továbbá – s ez igen lényeges – a hipotetikus beállítás (a „mintha”) mint alapvető premissza maga is elengedhetetlen részét képezi magának a megvalósulásnak: a filozófiai „*chiliasmus*” egyetlen olyan esete ez, amit Kant megenged, sőt, bizonyos értelemben szorgalmaz; olyan tudniillik, „amelynek megvalósításához [...] maga a megvalósulás eszméje is hozzásegíthet”, s mely mint ilyen, ugyanakkor élesen elhatárolandó a „rajongó álmodozástól” („Az emberiség egyetlenes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, *A vallás a pusztaság határain belül*, Magvető, Budapest 1974, 74.). A szabadság ilyen jellegű felfogása jellegzetesen jelen van Sartre-nál is, mindazokkal a vélt vagy valóságos gondolati nehézségekkel, melyek ezzel együtt járnak (ám melyeket nem annyira a téma specifikus mivoltának, mint amennyire a gondolkodó személyes habitusának számlájára írtak). Ahhoz, hogy az embert el lehessen nyomni, írta például a „Materializmus és forradalom” című tanulmányban, alapvetően szabadnak kell lennie, hiszen az elnyomás fogalmának csak egy eredendően szabad lény, s nem egy természeti tárgy vonatkozásában van értelme: az „anyag anyag általi elnyomása” aligha lehetséges (*Situations*, III. köt. Gallimard, Paris 1949, 217.); „akadályokkal az ember csupán szabadsága terében találkozik”, hangzott e gondolat előlegzése *A lét és a semmi*-ben (*EN* 569.).

⁵⁴ Sartre szemére vetették, hogy túlzottan sötét történelemképet rajzolt föl – egy úgyszólván „lidércnyomások univerzumot”, amint G. Lichtheim fogalmazott („Sartre, Marxism, and History”, *History and Theory*, III, 1963, 234.) –, olyat, melyben az individuális és a közös minden végső szintézise, illetve kibékülése lehetetlen (vö. P. Caws, i. m. 179.), s a szűkösség meghaladhatatlan (vö. W. L. McBride: *The Philosophy of Marx*, Hutchinson, London 1977, 156. sk.; P. Chiodi, i. m. 107.; A. De Waelhens: „Sartre et la raison dialectique”, *Revue philosophique de Louvain*, Tome 60, fev. 1962, 85.; a szűkösség-téma monografikus feldolgozására vonatkozóan vö. Girolamo Cotroneo: *Sartre „rareté” e storia*, Guida, Napoli 1976). Mármint számomra lehetetlennek tűnik egy gondolkodó „optimizmusára” vagy „pesszimizmusára” vonatkozó kérdéseket érdemben tárgyalni; annyit azonban mindenképpen aláhúznék, hogy itt is a mű alapvető (dialektikus, ám antihegelianus) szemléletmódja érvényesül. Az individuális és a közös közti ellentmondásra a 60. jegyzetben térek ki; ami a szűkösség meghaladható voltát illeti, szem előtt tartandó, hogy a szűkösség egyúttal a történelem *intelligibilitási* elve is (tehát a dialektikai nézőpontnak megfelelően nem pusztán – ha úgy tetszik – ontológiai, hanem ismeretelméleti funkciót is hordoz), így hát erre a kérdésre Sartre *elvileg* nem adhat választ, hiszen a szűkösség vége ebben az értelemben egyúttal a történelem végét (mivel dialektikus intelligibilitásának végét) is jelentené. „Az emberi viszonyok egyetlen lehetséges

azonos szubjektum–objektum fogalmi keretétől, mint hegelianus dimenziójától megfosztott történelmi materialista szemléletmód határozottan hátrányos vonásokat ölt magára: a gondolkodás, a ráció kozmikus hiposztázisának megszüntetése s a történetileg szituált, a maguk anyagi szükségletei szerint tekintett konkrét véges emberekhez való hozzárendelése kétségessé teszi az – eredendően az anyag másletéből fakadó – elidegenülés felszámolásának lehetőségét, mivel azt csupán az emberek anyagsága megszűnésének (nyilvánvalóan abszurd, s a választott kiindulóponttal összeegyeztethetetlen) hipotézise mellett engedi meg.

Vegyünk szemügyre néhány érintkezési pontot a *Történelem és osztálytudat* és *A dialektikus ész kritikája* között. A legnyilvánvalóbb párhuzam a természet dialektikájának és a visszatükrözéseméletnek a kölcsönös elutasításában, s a dialektika gyakorlati és forradalmi jellegének ezzel szorosan összefüggő hangsúlyossá tételeiben áll. Ezen a ponton azonban nem árt óvatosan eljárunk. A megismerésnek a létre vonatkoztatott státusát illetően persze fölöttébb analóg megfogalmazásokkal találkozhatunk. Lukács azt írja például, hogy „gondolkodás és lét [. . .] nem abban az értelemben azonos, hogy egymásnak »megfelelnek«, egymást »leképezik«, hogy egymással »párhuzamosan« futnak vagy »egybeesnek« (mindezek a kifejezések csupán valamiféle merev dualitás rejtett formái), hanem abban áll azonosságuk, hogy ugyanannak a reális, történelmi dialektikus folyamatnak a mozzanatai”; Sartre pedig így fogalmaz: „minthogy nem megengedhető, hogy a totalizáló megismerés az ontológiai totalizációhoz úgy járuljon, mint ennek egy új totalizációja, az szükséges, hogy a dialektikus megismerés a totalizáció egy mozzanata legyen, vagy, ha úgy tetszik, hogy a totalizáció magába foglalja saját reflexív újratotalizálását [. . .]”.⁵⁵ A hasonlóság szembeötlő; mindazonáltal kitapintható egy nem lényegtelen különbség, mely épp az azonos szubjektum–objektummal kapcsolatos eltérő álláspontok következménye: míg Sartre számára ugyanis a megismerés az ontológiai totalizációnak csupán egy mozzanata, addig Lukács számára lét és gondolkodás teljes egészben – hegeli módra – egybeesik. „Hiszen – írja Lukács – gondolkodás és lét hegeli, dialektikus egysége [Ineinssetzung], ennek egy folyamat egységeként és totalitásaként való felfogása egyben a történelmi materializmus történetfilozófiájának lényege is”.⁵⁶

intelligibilitása a dialektika – írja a mű vége felé –, s eme intelligibilitás egy olyan konkrét történelemben, melynek igazi alapja a *szűkösség*, csupán antagonisztikus reciprocitásban nyilvánulhat meg” (CRD 744.). A dialektika tehát nem képes egy, a jelenlegitől gyökeresen eltérő történelem képét – jogosulatlan fogalmi csúsztatások nélkül – fölvezetni; ennyiben maga is az „előtörténet” foglya (vö. MTE 129. és Lukácsnak a történelmi materializmus funkcióváltozására vonatkozó, a 40. jegyzetben már hivatkozott fejtegetéseit).

⁵⁵ TO 502. sk. és CRD 139.

⁵⁶ TO 255. – A visszatükrözésemélet kritikája mindkét gondolkodónál a dialektikai nézőpont követelményeinek függvénye, melynek számára ama elmélet egyrészt mereven dualisztikusnak, másrészt menthetetlenül kontemplatívnak (intellektualisztikusnak) tűnik föl. „[. . .] a »képmás«-ról szóló tanításban objektívalódik elméletileg gondolkodás és lét, tudat és valóság – az eldologiasodott tudat számára – áthidalhatatlan dualitása” – írja Lukács (TO 496.); Sartre szerint pedig ama elmélet számára „a megismerés [. . .] tiszta elmélet, nem-szituált tekintet, [. . .] egyszerű passzivitás” (MTE 127.). A két kritika végkifejlete

További analógiák állnak fenn a marxizmusnak nem annyira – sőt, elsősorban nem – kozmológiai elméletként, mint amennyire (és elsődlegesen) az öntudatra jutott történelemként való értelmezése,⁵⁷ valamint az objektiváció és az elidegenülés azonosítása⁵⁸ tekintetében. Egy további érdekes összecsengés adódik azután abból a szempontból, hogy mind Lukács, mind Sartre úgy vélik, ha egyáltalán valamilyen módszer, akkor egyedül a dialektika képes megfelelő fogalmi eszközöket biztosítani ama „új” megragadására, melynek lehetősége a prekantiánus-racionalista rendszerek (Lukács), illetve a pozitivista beállítottságú mai természettudományok (Sartre) metodológiája számára eleve ki van zárva.⁵⁹

Fölöslegesnek tűnik a két mű közötti további párhuzamok taglalása. Lényeges azonban visszatérnünk arra a nem elhanyagolható különbségre, mely abból fakad, hogy Sartre-nál, az azonos szubjektum–objektum hegelianus konstrukciójának elutasítása folytán, nem körvonalazódik semmilyen végső föloldás – még a Lukács által a proletariátus osztálytudatának fogalmában vázolt mégoly problematikus megoldás sem –, noha egy más szempontból (a „hiperorganizmus” elnevezésével) továbbra is ott lebeg a szemléleti horizonton, csalóka lidércfény gyanánt: innen, Lukács messianisztikus tónusával szemben, a sartre-i mű időnkénti komor hangvétele.⁶⁰ Ám ami ennél lényegesebb: ez az az ok, ami miatt Lukács kijelentése, mely szerint

és fogalmi környezete azonban – ismételten – eltérő: a visszatükrözésmélet helyébe Lukácsnál az azonosság dialektikája, míg Sartre-nál a nem-azonosság dialektikája (egyfajta negatív dialektika) lép. A két dialektika különbségét pontosabban egy, az *abszolút* azonosság dialektikája és a relatív vagy „minősített” nem-azonosság (vagy: azonosság) dialektikája közti különbségként rögzíthetjük. Míg ugyanis Hegel azonosság-dialektikája egyaránt implicálja a létnek a gondolkodással és a gondolkodásnak a léttel való azonosulását, addig Sartre számára ezzel szemben egy pusztán „egyoldalú” azonosulásról van szó: ha a tudat = lét alakban jelenik meg, rögtön követi a lét \neq tudat kiegészítő tézis, illetve, ha – más szempontból – a lét = tudat állításban nyer kifejezést, akkor korrigálódik a tudat \neq lét tétel által (sematikusan kifejezve: ha az azonosság $A = B$ -ként jelenik meg, akkor követi őt a $B \neq A$ kiegészítés; ha viszont $B = A$ -ként, akkor az $A \neq B$). Ez a következő, *A lét és a semmi*-ből vett két idézettel dokumentálható (melyeket a pontosság kedvéért most meghagyunk az eredeti nyelven): „la conscience ne peut exister qu’*engagée* dans cet être [ti. a magábanvaló és a magáértvaló egységébe, az *ens cause sui*-ba, a Totalitásba] [...] qu’elle est et qui pourtant n’est pas elle” (ez a tudat = lét, lét \neq tudat esete); „la conscience se tient par rapport à cet être [...] car il est elle-même, mais comme un être qu’elle ne peut pas être” (ez pedig a fordított viszony: lét = tudat, tudat \neq lét – EN 134.). Vö. ezzel Adorno tézisést: „A dialektika a dolgokban van, de éppoly kevésbé létezik az őt tükröző tudat nélkül, ahogy nem is oldódik fel benne” (*Negative Dialektik*, i. k. 205.).

⁵⁷ Vö.: „A történelmi materializmus a maga klasszikus formájában [...] a *tőkés társadalom önmegismerése*” (TO 518.), „A marxizmus nem más, mint maga az öntudatra jutott Történelem” (CRD 134.).

⁵⁸ Vö. TO 715. és CRD 285.

⁵⁹ TO 412. és CRD 121., 147.

⁶⁰ Noha „minden úgy történik [...], mintha – egyesítő és egyesített munka által – egy hiperorganizmus temporalizálódott és objektiválódott volna” (CRD 507.), a csoport által kivívott szabadság mindazonáltal nem „egy autonóm organizmus szabad tevékenysége, hanem, *kezdetől fogva*, az elidegenülés elhódítása” (uo. 549.); „ha sikerülne – ám lehetetlen – organikus egységet adnia magának, akkor, épp ezért, hiperorganizmus lenne (egy a kontingenciát kizáró gyakorlati törvény szerint önmagát teremtő organizmus); mivel azonban e státus elérhetetlen számára, így *totalizáció* marad” (uo. 533.), s „a totalizáció

a természet társadalmi kategória, és Sartre tézise, mely szerint lehetetlen igazolni a dialektikát az emberen túli (vagy inneni) természet világában (az a két tétel, melyben a természetdialektika tagadása és a dialektikának a szubjektum–objektum viszonya való „korlátozása” tézisszerű tömörséggel fogalmazódik meg) – kétségtelen összecsengésük ellenére sem fedik egymást, amennyiben eltérő fogalmi környezetben helyezkedve el, eltérő jelentések hordozóivá válnak.

Amint arra az irodalomban ismételt utalás történt,⁶¹ a dialektika és a természettudományok módszere között Lukács által megvont éles határvonal történetileg a neokantianizmus és a német historicizmus szellemi környezetébe ágyazódik be, s közelebbről ama elsődlegesen ismeretelméleti-metodológiai (s legfőlegbb latensen ontológiai) jellegű dualizmus az ihletője, melyet ama irányzat állít fel természet és történelem (vagy kultúra), valamint a vonatkozó tudományok között. Mármost e dualizmus Lukács általi átvétele és radikalizálása a következő hangsúlyeltolódással jár. Míg Dilthey és a neokantiánusok (Windelband, Rickert) számára a két metodológia egyenértékű, amennyiben egyik sem vezethető vissza a másikra – a vizsgált tárgy az alkalmazott módszernek megfelelően tűnik föl időről időre „természetként” vagy „történelemként” (a valóság, általánosként szemlélve: *természet*; individualitásként tekintve: *történelem* vagy *kultúra*⁶²) –, minden közvetítés híján valók (hiszen, hogy Croceval szóljunk, nincs egy *medium quid* vagy *ulterius*, amelyben logikailag egyesíthetők vagy szintetizálhatók volnának⁶³); addig

nem teheti magát totalitássá’ (uo. 540.). Oka: „az individuum integrálódik a csoportba, s a csoport a maga gyakorlati határát az individuumban találja meg” (uo. 522.). Így jutunk ahhoz az alapvető ellentmondáshoz, hogy „csoportban-lenni” annyit tesz, mint „nem tudni kijönni belőle s nem tudni integrálódni belé”, „nem tudni feloldani magában a csoportot s nem tudni feloldódni benne” (uo. 566.): „a furcsa körkörös és minden lehetséges szintézis nélküli konfliktus, mely a Történelem feloldhatatlan ellentmondását jeleníti meg: az *individuális és a közös ellentéte és azonossága*” (uo. 549. – kiemelés tőlem – F. M. I.). – Újra megjelenik tehát ama alternatíva, melyre fentebb *A lét és a semmi* kapcsán utaltunk: *ha* nem kifejezetten a „totalitásból” (itt: egy mégoly problematikus „hiperorganizmus” fennállásából) indulunk ki, *akkor* nem is fogunk sohasem eljutni hozzá (hacsak nem gondolati következtelenségek, fogalomcsúsztatások révén); a totalitás tehát – kantianusan – regulatív eszme kell hogy maradjon.

⁶¹ Vö. Lucio Colletti: *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1973⁴, 339. skk., Giuseppe Bedeschi: *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970, 28. skk.

⁶² „[...] a tapasztalati tudományok a valóság megismerésében vagy az általánost keresik a természettörvény formájában vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban [...]. Amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok [...]. A tudományos gondolkodás [...] az egyik esetben *nomotetik*, a másikban *idiografikus*” (W. Windelband: *Präudien*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1911⁴, II. köt. 145.). „[Az empirikus valóság] *természet lesz, ha az általánosra, történelem, ha a különösré és individuálisra való tekintettel szemléljük*” (H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1913², 244.; vö. még uo. 169., 197., 202., 217.).

⁶³ B. Croce: *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1971, 46. – „Az emberi tudásnak ez a két mozzanata [ti. törvény és esemény, általános és egyes] – írja egyébiránt maga Windelband is – nem vezethető vissza közös forrásra”. „A törvény és az esemény mint világszemléletünk végső, összemérhetetlen mennyiségei, egymás mellett állanak”. A logikai megfontolásokon túl Windelband elismeri azonban a nomotetikussá gondolkodásmód gyakorlati jelentőségét is: az általa szerzett ismeret „lehetővé teszi azoknak

Lukács számára, ezzel szemben, koránt sincs szó egyenértékűségről, amennyiben a természettudományos módszer éppen hogy alá van rendelve a dialektikus módszernek. Ám tekintve, hogy a természettudomány módszere Lukács számára „eldologiasult tudatként” jön számításba, míg az eldologiasodás annak a kapitalizmusnak a központi és mindent átható jelensége, melynek specifikus történetisége, azaz átmeneti jellege pusztán a dialektika eszközei által lesz láthatóvá – világos, hogy a természettudomány módszere nem pusztán alárendelődik a dialektikának (egyfajta alárendelt funkciót mégiscsak megtartva), hanem hogy hozzá képest egyenesen semmisként, „hamis tudatként” jelenik meg. A természettudományos módszer ezen erőteljes kritikája mármost az adott beállításban azzal a (talán nem szándékolt) következménnyel jár, hogy a tárgy, melyre a módszer alkalmazást nyer – s amely, a neokantianizmus transzcendentális nézőpontja szerint, a maga tárgyiságtípusát illetően teljesen az őt konstituáló módszer függvénye –, hogy ez a *tárgy maga*, miután elesett a rá vonatkozó módszer (a dialektikus módszer pedig e területen nem jön számításba), önmaga is elhomályosul, ha nem egyenesen megsemmisül, s kiszorul a *Történelem és osztálytudat* szemléleti horizontjáról. A *módszer* kritikája ily módon észrevétlenül a *tárgy* kritikájába csúszik át, s azzal a tézissel megerősítve, mely szerint a természettudományok megismerési ideálja „a társadalmi fejlődésre alkalmazva a burzsoázia ideológiai fegyvereként jelenik meg”,⁶⁴ azt a furcsa, de szükségszerű eredményt vonja maga után, hogy háttérbe szorul ama szektor, amely a természettudományok vizsgálatának tárgya, vagyis, az adott esetben, az ember és a történelem materialisztikus-naturális aspektusa; a természettudomány módszerének kritikája egyszóval – alternatív módszertani javaslat híján – a természettudomány tárgyának kritikájává válik.⁶⁵ Igaz ugyan, legalábbis elvben, hogy „Lukács kétségtelen

az eszközöknek az előállítását, amelyek által az embernek a természet felett való uralma folyton növekvő mértékben kibővül” (Windelband, i. m. II. köt. 157., 160., 152.).

⁶⁴ TO 225.

⁶⁵ Ezzel mindazonáltal nem szándékozom azt állítani, hogy egy „materialista totalitásfogalom” körvonalai teljességgel hiányoznának a *Történelem és osztálytudat*ból. E kezdeményeket Furio Cerutti nemrég példásan rekonstruálta, aláhúzva, hogy a lukácsi műben „egyfajta ambivalencia, szinte ellentmondás húzódik meg a totalitás mint [hegelianus-idealista] azonosság s a materialista totalizáció között”. Ám elemzései végén ő maga is arra a konklúzióra jut, mely szerint nem többről, mint egy „csírában maradt lehetőségről” van szó, s hogy „az ambivalencia ténylegesen az azonosság-totalitás javára oldódik meg, eltörölve a kontingenset, a nem-azonosat” (F. Cerutti: *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo „Storia e coscienza di classe”*, La Nuova Italia, Firenze 1980, 66. sk.). – A dialektikus totalitás metodológiája a *Történelem és osztálytudat*ban valójában explicite a gazdasági elem rovására nyer kifejtést: „Nem az ökonómiai motívum elsődlegessége a történelemmagyarázatban – írja Lukács –, hanem a totalitás nézőpontja különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól” (TO 246.). Az 1967-es Előszóban maga Lukács is súlyos hiányosságokat jelzett e tekintetben („A totalitás középponti módszertani helyét ellentétbe állítottam a gazdaságinak az elsőbbségével” – TO 711.), s mindenekelőtt annak fel nem ismerését, hogy „a gyakorlat eredete és gyökere a munkában van” (uo. 717.). „Kísérlet történik ugyan arra – írja –, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapzatukból nyerjenek magyarázatot, de a gazdaság mégis beszűkül, amennyiben kicsik belőle annak marxista alapkategóriája, a munka mint a társadalom természettel való anyagcseréjének közvetítője” (uo. 706.); „nem vettem észre, hogy ha a gyakorlat-

érdeme, hogy [...] elsőként jelezte, mennyire fontos, épp a materializmus szempontjából, a [dialektikus] módszernek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása”. Csakhogy, amint azt néhány sorral lejjebb maga Alfred Schmidt is írja, ahhoz a tézishez, mely szerint „a természet társadalmi kategória”, „persze hozzá kell tenni, hogy fordítva, a társadalom mindig természeti kategória, amennyiben mindenkor alakja, valamint az általa mindenkor elsajátított természeti szegmentum, a még mindig fennmaradó, át nem hatolt természeti összvalóságon belül marad”.⁶⁶ Mármint ez utóbbi – s a maga részéről csöppet sem lényegtelen – hozzátétel nem szerepel a *Történelem és osztálytudat*ban, s nem is szerepelhet az adott kategoriális premisszák és a hegelianus végkifejlet mellett.⁶⁷

fogalomnak nincsen bázisa a valóságos gyakorlatban, a munkában mint ősfarmájában és modelljében, akkor túlfeszítése szükségképp átschap idealisztikus kontemplációba” (uo. 708.); „a *Történelem és osztálytudat* a gazdasági jelenségek elemzése során nem a munkában [...] keresi a kiindulópontot” (uo. 710.). – Lukács e helyen tett önkritikus megjegyzései érezhetően a készülő *Ontológia* fogalomapparátusára utalnak – arra a műre, mely a „munka” és a „munkafolyamat” kategóriáinak középpontba állításával, Lukács szemében a *Történelem és osztálytudat* hibás módszertani nézőpontját volt hivatva korrigálni. Ám annak a fogalmi keretnek, melyben most e kategóriák felmerülnek s az elemzés tárgyaivá lesznek (munka mint „teleológiai tételzés”, tudat mint tiszta és egyszerű „visszatükrözés”, s így mint „nem lét”), a valóság egy intellektualisztikus-univerzalisztikus, a *Történelem és osztálytudat*hoz képest gyökeresen megváltozott szemlélete képezi az alapját, azzal a következménnyel, hogy veszendőbe megy a történelmi aspektus – a *Történelem és osztálytudat* ama kiemelkedő vezérmotívuma, amely a „dialektikus totalitásszemlélet” segítségével épp „a valóság társadalmi történésként való megragadására” tett kísérletet (*TO* 223., 229., vö. 414.), s amely a klasszikus német filozófia legnagyobb érdemét épp abban rögzítette, hogy „kidolgozta az új [...] szubsztanciát, a dolgok filozófiailag immáron alapvető rendjét és kapcsolatát: a *történelmet*” (uo. 411.): eme aspektus egyszóval nem találja többé a maga módszertani helyét. A *Történelem és osztálytudat* középpontjában álló s az ott adott filozófiatörténelmi rendszerezés módszertani alapjául is szolgáló döntően új történelemfogalom, mely szerint „a történelem [...] nem pusztán e formák [a társadalmi élet természeti formái] érvényességi tartományán belül játszódik le”, hanem „éppen e formák története”, avagy – egy további megfogalmazás szerint – „éppen azon tárgyszerűségformák szüntelen átalakulásának története, amelyek az ember létezését alakítják” (uo. 272., 474.) – e történelemfogalom az *Ontológiában* értelmezhetetlenné válik.

⁶⁶ A. Schmidt: „Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus”, *Existentialismus und Marxismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1965, 106.

⁶⁷ „Az, hogy a természet társadalmi kategória – írja Cerutti –, a történelmi materializmus számára két dolgot jelent: egyrészt, hogy a természet az emberek megismerése és cselekvése számára – ahogy a Feuerbach-i cseresznyefa *A német ideológiában* – nagyrészt történelmi-társadalmi praxisuk által preformált módon jelenik meg; másrészt, hogy a vele való viszony – preformált-e vagy sem – minden esetben társadalmi a priori-k, azaz az emberek számára a munkából mint szintetikus tevékenységből származó kategóriák közvetítésével megy végbe. Az ember természettel való találkozásának e *transzcendentális modalitását* Lukácsnak, azonos szubjektum–objektumát megkonstruálendő, hallgatólágosan ama *ontológiai posztulátum*ra kell átvértékelnie, mely szerint a természet független objektivitása teljességgel fölszívódik állítólagos *totalis társadalmiasításába*, úgyhogy transzformációja immár teljesen az azonosságon belüli tevékenykedés, s többé nem *realiter* dialektikus viszony a szubjektum tevékenysége (aki visszatérően megkísérli a természetet önmagával azonossá tenni, s eközben társadalmiasítja) s a természet redukálhatatlan nem-azonossága között” (F. Cerutti, i. m. 65. – a hosszú kiemelés tőlem – *F. M. I.*). – E kritika egyébiránt már a *Történelem és osztálytudat* 20-as évekbeli recepciójában is elhangzott: „A természettudomány – írta például Siegfried

A természet mint társadalmi kategória lukácsi tézise tehát az ember és a történelem materialisztikus-naturális aspektusának (úgyszólván, mondhatnánk, egy lényeges ontológiai szférának) a kizárását hozza implicite magával; míg Sartre vonatkozó tétele, a dialektikának az emberen kívüli természetben való igazolhatatlansága — ahol a fogalmazás eltérő volta tartalmi különbséget is takar — pusztán ezen aspektus *objektív* (sartre-i terminussal: desztuált), vagyis a történeti beágyazástól eloldott megismerhetőségére vonatkozik; arra a módszertanilag megalapozott kételyre, hogy az ember (amennyiben történelmi lény) valaha is hozzájuthat egy ilyen típusú ismerethez — ám korántsem e szféra abszolút nem-létezésére a történelmen és a társadalmon belül, amint azt számos elemzés és olyan kategóriák, mint „szűkösség”, „gyakorlati-inerciális”, „ellen-ember”, „kontra-finalitás” stb. tanúsítják. Módszertanilag a sartre-i tézis érezhetően szorosan kötődik a fenomenológiai beállítódáshoz, amely idegenül szemléli — sőt, letiltja, felfüggeszti, „zárójelbe teszi” — a transzcendens lényegekre vonatkozó kijelentéseket, s „minden alapelvek alapelvének” megfelelően mindahhoz szigorúan tartja magát, „ami számunkra a »szemléletben« eredeti módon (úgyszólván hús-vér valójában) kínálkozik [...], ám egyúttal pusztán ama határok között, melyekben ily módon adódik”.⁶⁸ Ebből a perspektívából szemlélve akkor Engels ama igénye — „merőben teológiai kísértés”, jegyzi meg Sartre⁶⁹ —, hogy a természetet minden „idegen hozzátétel” nélkül szemlélje, s benne egy objektív dialektikát ismerjen fel — tökéletesen megalapozatlan, minden tapasztalattól elrugaskodott beállítás marad, s Sartre rá vonatkozó álláspontja alapvetően szkeptikus. „Ama abszolút alapelv — írja —, mely szerint »a természet dialektikus« [...] hozzáférhetetlen bármilyen verifikáció számára”; az anyag, önmagában véve — fogalmaz a későbbi elemzések egy pontján —, „nem bukkan föl az emberi tapasztalat *semmilyen* részében”.⁷⁰ Mindez,

Marck — történeti-társadalmi kultúrtermék, mely egy társadalmon kívüli létre irányul. A természettudomány létfogalma így formális értelme szerint nem oldható fel a társadalmi egzisztencia funkcióiban” („Die dialektische Soziologie des Marxismus”, *Filozófiai Figyelő Évkönyve*, 1981, III. köt. 167.; eredetileg Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I. Halbband [Tübingen 1929] alfejezete: 122–134.). — Nem annyira a természetről, mint amennyire a mindenkori természetképről állítható tehát, hogy társadalmi kategória, mondhatnánk — s noha e pontosítás a mű egyes helyein meg is jelenik (pl. 525. sk.), nem eredményezi a módszertani horizont ennek megfelelő átrendezését. Hogy a „természettörvényűség” [Naturgesetzmäßigkeit] és a kapitalizmus közül „a prioritás a kapitalista gazdasági fejlődést illeti” (TO 391.), hogy tehát a természettudomány módszere, illetve a természettudományos világkép valamilyen értelemben a kapitalizmus *terméke*, az mégcsak mérlegelhető; ám hogy a természet is az volna — aligha. (Jegyezzük még meg, hogy egy ismeretrendszernek — a természettudománynak vagy akár a modern kritikai filozófiának [vö. TO 359.] — a társadalmi egzisztencia funkcióiban való maradéktalan feloldódását állító tézis ugyanakkor szükséges elemét alkotja majd a későbbi vulgárszociológiának.)

⁶⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, § 24. *Husserliana* III/1, Neu hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976, 51.

⁶⁹ CRD 248.

⁷⁰ Uo. 125. és 247. „A szubjektív reflexió — írja Enzo Paci — integráns része az »objektív« dialektikának, s az »objektív« dialektika állandóan tagadja magát abban a szubjektivitásban, mely benne foglaltatik”; „a dialektika elhomályosul — fejtí ki továbbá —, ha nem a tapasztalatban működik [...] a dialektika

ugyanakkor, egyáltalán nem szól ama tény ellen, hogy bizonyos értelemben „az ember történelme a természet kalandja”, hanem csupán azt jelzi, hogy „az anyagság mindenütt [...] olyan jelentésekkel van szétválaszthatatlanul összekapcsolva, amelyeket a *praxis* ír bele”, s hogy „az ember épp az az anyagi realitás, amely által az anyag emberi funkciókat kap”.⁷¹ Ahogy Lukácsnál, úgy Sartre-nál is jelen van azután – s releváns szerepet játszik – a természettudomány módszerének (az „analitikus rációnak”, ahogy Sartre nevezi) a kritikája, s a dialektikának való alárendelése; csak hogy amennyiben az analitikus ráció „olyan szintetikus átalakulás, melyet a gondolat intencionálisan ölt magára: hiszen dologgá kell tennie magát s önmagát a külsődlegességben fenntartania [...], irányított inerciává [tenni] magát, hogy az inerciára hathasson” – annyiban az analitikus rációnak megvan a maga pontos ellenképe az egyéni praxisra jellemző ama abszolút elementáris és kikerülhetetlen átalakulásban (pontosabban: ő maga ama átalakulás ellenképe), amelynek révén „az organikus totalitás az inerciális testekre azon inerciális test közvetítésével hat, *ami ő maga [qu'elle est]*”, vagy, más szóval, az organizmus „magára veszi saját inerciáját mint az inerciális anyag és saját szükséglete közti közvetítést” – s ily módon a szó szoros értelmében *in re* találja meg a maga szilárd alapját és igazolását.⁷² S noha az analitikus ráció „a maga alapját és intelligibilitását csupán a dialektikus észben bírja”,⁷³ mégis, mivel ez utóbbi korántsem abszolút („ha organikus totalitások s totalizáló folyamatok valóságos létezése nyilvánítja meg a dialektikus mozgást – írja Sartre –, akkor, fordítva, a dialektika a maga részéről nem igazolhatja organikus testek létezését”, melyeket „csupán tényszerűségeknek [réalité de fait] tekinthetünk, s nem áll módunkban a ráció által megalapozni”⁷⁴) – az analitikus ráció így mindenképpen kiküszöbölhetetlen és meghaladhatatlan marad. Lukács perspektívájában viszont a természettudományok módszere, miután megszűnt a kapitalista

előfeltételezi a reális és a racionális, a lét és a gondolkodás közti nem-azonosságot” (E. Paci: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, 382. sk.).

⁷¹ CRD 158., 247., 249. – A megállapítás, mely szerint „ez a világ, mely az ember számára és általa van, csakis emberi lehet” (uo. 247.), jellegzetes kontinuitást mutat *A lét és a semmi* módszertani beállítottságával (vö. EN 270. és 47. jegyzet).

⁷² CRD 148., 167. Ez az a pont, ahol a némely explicit kijelentés szintjén különben egybecsengőnek tűnő két természetdialektika-kritika – „nagyon fontos a [dialektikus] módszernek a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása” (TO 215.); „ha létezik valami olyan, mint dialektikus materializmus, akkor annak *történelmi* materializmusnak kell lennie”, azaz „csak társadalmi univerzumunk határain belül lehet *igazsága*” (CRD 129.) – következményeit tekintve élesen elválnak egymástól.

⁷³ CRD 148.

⁷⁴ Uo. 175. Ha a dialektikának van valami alapja – adott esetben az organikus testek létezése –, s nem önteremtő, *causa sui*, akkor a dialektika – fordítva – nem lehet képes „megalapozni” saját alapját. Nem mintha arról volna szó, hogy az „alap” bármilyen értelemben is megelőzné a „megalapozott” létét, mintha lehetséges volna tehát ez utóbbi nélkül is – hiszen az „alap” éppen csak a „megalapozott” számára ilyen, vagyis „alap”. Ám ez a tényállás mégsem jelenti azt, mintha a „megalapozott” önmaga „bocsátaná ki” saját alapját. (A „Grundsein” e kettős, sajátos struktúrájával kapcsolatban vö. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 58. M. Niemeyer, Tübingen 1979¹⁵, 280–289., különösen 284. sk.)

eldologiasodás, automatikusan megszűnik maga is (hiszen létalapja az eldologiasodás mint történeti jelenség, nem pedig az ember naturalisztikus vonása volt), s felszívódik a proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum–objektumának immár öntudatos aktivitásába, tiszta teremtő tevékenységébe.

A két mű fogalmi szerkezetében mutatkozó e különbség a tárgyasulásnak az elidegenüléssel mindkettőjük által történt „azonosítását” is eltérő megvilágításba helyezi, hangsúlyeltolódásokat és fogalmi funkcióváltásokat eredményez. A két kategória viszonyának a mindenkori rendszertani keretre vonatkoztatott pontos jelentését megállapítandó, nem lesz haszontalan, ha ezt az immár klasszikus problémát keletkezési helye, azaz Hegel és Marx gondolatrendszere felől közelítjük meg. Úgy tűnik ugyanis, hogy ama – egyébiránt a materializmus követelményeivel is összhangban lévő – előfeltevés fényében, mely szerint az ember véges, gyakorlati lény, szükségletek alanya (azaz nem pusztá öntudat, mint Hegelnél), egy az *Entfremdung*-jelleg híján levő *Vergegenständlichung* fogalma nem kevésbé hordja magán az azonosságfilozófia rendszertani jegyeit, mint Hegelnél történő egybeesésük, hiszen csupán az érzéki, kvalitatív elem, azaz a naturális-emberi aspektus totális racionalizációja, „a természet igazi feltámadása” (amint Marx fogalmaz) elvi lehetőségének – vagy, más oldalról: a „nemzetgazdasági állapot” végleges kiküszöbölhetőségének – implicit premisszája mellett érdemes egyáltalán.⁷⁵ S valóban: a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, ahol Hegel-kritikája keretében Marx e fogalmi különválasztást megteszi,⁷⁶ egy *Entfremdung* nélküli *Vergegenständlichung* (egy bizonyosan nem empirikus módon felmerülő – hiszen a történelem nem szolgáltat példákat rá –, hanem egy jövőbeli állapot jellemzésére szolgáló fogalom) körvonalazása épp azt a célt szolgálja, hogy a hegeli azonosságot egy magasabb szinten állítsa vissza (kommunizmus mint naturalizmus = humanizmus s humanizmus = naturalizmus⁷⁷); ami azt jelzi, hogy Hegel-kritikája nem terjed ki magára a hegeli azonosságelvre, hanem legföljebb a kidolgozás ama típusát érinti, melyet ez az elv Hegel filozófiájában nyer, ahol az érzéki, kvalitatív-naturális elem eleve ki van zárva az azonosságból, illetve az azonosulásból.⁷⁸ Ily módon, noha a tárgyasulás és az elidegenülés kategóriáinak

⁷⁵ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, Kossuth, Budapest 1962, 70. és 45.; vö. TO 549. – „A bukott természet feltámadásának» a zsidó és protestáns misztikából ismert ígérete [...] oly toposz – írja Habermas –, mely [...] a sváb pietizmuson keresztül hatolt be Schelling (és Baader) filozófiájába, [és] Marxnál a Párizsi kéziratokban tér vissza [...]” (J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969², 54.).

⁷⁶ Vö. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, i. k. 45. skk., 103.

⁷⁷ Uo. 68.

⁷⁸ Az érzéki „ez” – mint Hegel rögtön a *Fenomenológia* első fejezetében kifejti – „elérhetetlen a nyelv számára, amely a tudatra, a magánvalósága szerint általánosra tartozik” (*A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest 1973, 63. sk.). Az azonosságfilozófia programjának az érzékiség bevonásával történő megújítása-kiterjesztése ezért kétséges vállalkozás marad, amennyiben az azonosságfilozófia, a klasszikus német filozófia problémaszituációjának kontextusában szemlélve, nem alaptalanul jelentkezett és bontakozott ki Hegelnél épp az érzékiség rovására. Hegel ugyanis világosan felismerte, hogy az abszolút

viszonya a két gondolkodónál éppenséggel ellentétes (Hegel „azonosítja”, Marx megkülönbözteti őket), mégis eme ellentétesség mögött ugyanazon rendszertani funkció betöltése (az azonosságfilozófia elvének kifejezése) sejlik föl. Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy az ember = öntudat, akkor épp a tárgyasulásnak az elidegenüléssel való „azonosítása” szükséges az azonosságfilozófia következetes végigviteléhez; ha viszont abból, hogy az ember nem pusztán öntudat (hanem – többek között – érzéki, tárgyi lény is), *s mégis* fenn akarjuk tartani az (ily módon az érzékiség elvének bevonásával kibővített) azonosságfilozófia programját, akkor épp a tárgyasulás és az elidegenülés fogalmi szétválasztása fejezi ki konzisztensen e törekvést;⁷⁹ míg ha (mint Sartre-nál) ugyancsak abból indulunk ki, hogy az ember nem pusztán öntudat, hanem érzéki, tárgyi lény is, *ám nem* akarjuk (emiatt) fenntartani az abszolút azonosságfilozófia fogalmi keretét, akkor e szemléletnek viszont megint csak a tárgyasulás és az elidegenülés „azonosítása” felel meg.⁸⁰ Ami tehát közelebből Lukácsot és Sartre-t illeti, itt a helyzet bizonyos értelemben fordított a Hegel–Marx viszonyhoz képest: a két kategória viszonyának a *Történelem és osztálytudatban*, illetve a *Critique*-ben történő *hasonló* körvonalazása („azonosításuk”) éppenséggel *eltérő* rendszertani funkciót lát el: míg Lukácsnál egy nagyjából hegeli típusú (azaz a természeti-érzéki elem kizárására épülő) azonosságfilozófia hordozója, addig Sartre-nál egy (a természeti-érzéki elem bevonásán alapuló) dialektikus nem-azonosság-, illetve relatív

filozófiai rendszer kiépítése, vagyis a filozófia tudományként való létrehozása céljából (a német idealizmus legbensőbb erőfeszítése ez), már kezdetben ki kell küszöbölni azt, ami e vállalkozást elvileg veszélyeztetni és megghiúsítani látszik; s hogy ez (egy sajátos megvilágításban) épp az – „anticipálhatatlan” (*A tiszta ész kritikája* A 167-B 208, i. k. 145.), azaz elvileg extra-logikai, irracionális – *érzet*, s hogy épp ez utóbbinak rendszeralkotása keretei közé való *bevonása* miatt nem sikerült Kantnak (az ész „architektonikus” természetének erőteljes hangsúlyozása ellenére) az egységes filozófiai rendszer kiépítése – oly, lecke volt, amit Hegel, úgy tűnik, mélyrehatóan megértett. „Csodálkozni kell azon – írta –, ha [...] azt hangoztatják: külső dolgoknak, [...] érzéki dolgoknak realitása vagy léte abszolút igazságot tartalmaz”; a „külső tárgyak létezéséről” való effajta beszéd „együttal nem tudja, mit beszél” (*A szellem fenomenológiája*, i. k. 62. sk.). Ha viszont a nem-azonos felvétetik a fogalom mozgásába, akkor, úgy tűnik, lehetetlenné válik egy olyan zárt filozófiai rendszer kidolgozása, melynek végpontja önmagában kioltaná az összes ellentmondást és másságot.

⁷⁹ Noha egy a természeti-érzéki elem tökéletes racionalizálhatóságára, illetve (Cerutti fogalmaival) a természeti objektivitás totális társadalmasíthatóságára vonatkozó implikációval.

⁸⁰ Megjegyzendő, hogy Marx a fent vázolt felfogást a későbbiekben jelentős pontokon látszik korrigálni. Míg *A német ideológiában*, a fenti álláspont logikus következményeként, több helyen esik szó a „munka kiküszöböléséről”, „megszüntetéséről”, „öntevékenységgé” való „átváltásáról”; addig *A tőke* e tekintetben már „az emberi élet örök természeti feltételéről”, az „élet valamennyi társadalmi formája közös sajátosságáról” – a munka megszüntetése helyett –, „a munkanap megrövidítéséről” beszél (*MEM* 3, 41., 67., 75.; *A tőke*, Kossuth, Budapest 1967, I. köt. 174. és III. köt. 1974, 773.). E korrekció ugyanakkor megrendíti az érzékiség elvével bővített azonosságprogram fogalmi pilléreit, miáltal – ennek egyik következményeként – a tárgyasulás és az elidegenülés megkülönböztetésének fogalmi kontúrjai is elmosódnak, homályossá válnak.

vagy „minősített” azonosságfilozófia kifejezője⁸¹ (amennyiben az érzéki elem bevonása és a tárgyasulásnak az elidegenüléssel való „azonosítása” épp a hegeli azonosságfilozófia felmondásával egyenlő).⁸²

Az elméleti horizontok határain kirajzolódó eme különbség döntő jelentőségű, s nem pusztán a Lukács és Sartre közti általános szemléleti eltérés jobb megértéséhez segíthet hozzá, hanem – amennyiben az ember és a társadalom materialisztikus-naturális jellegének a *Történelem és osztálytudat*ban történt háttérbe szorítása néhány évvel később maga Lukács számára is e mű alapvető hiányosságaként jelenik meg – a magyar filozófus későbbi gondolati fejlődésének értelmezéséhez is némely szempontból kulcsot adhat.

A harmincas évektől kezdve, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* hatására, Lukács magáévá teszi a tárgyasulás és az elidegenedés nem-azonosságának, valamint – mivel a *Történelem és osztálytudat*ban „a tárgyasulással azonosított elidegenedés társadalmi kategóriaként volt [...] elgondolva” – a természet objektivitásának tézisé;⁸³ ez utóbbi azonban rögtön összekapcsolódik számára a természet objektív, a dialektika eszközeivel történő megismerhetőségének ettől teljesen különböző tézisével; ismeretelméleti téren pedig elfogadja a visszatükrözés elméletét. A *Történelem és osztálytudat* alaptételeinek korrekciója így oly módon történik meg, hogy noha ellentett módon, de megőrződik az 1923-as mű módszertani alapbeállítottsága. Míg ugyanis a *Történelem és osztálytudat*ban – mint láttuk – a természettudomány kritikája a természeti elemnek az interpretációs horizontról való kizárásával–háttérbe szorításával járt együtt, addig most ennek az elemnek a bevonása-előtérbe kerülése hasonló módon jár együtt egy olyan megismerési forma – éppenséggel a dialektika – felvételével, mely erre az elemre van vonatkoztatva, hozzá van rendelve: oly felfogás, mely az „egy tárgy objektív megismerhetetlensége = nemléte” korrelációnak az „a tárgy léte = objektív megismerhetősége” korrelációba való átcspásásával továbbra is megőrzi – noha a visszajáról –

⁸¹ Lásd fentebb az 56. jegyzetet.

⁸² A két kategória „azonosítását” bíráló álláspontok is ennél fogva eltérő értelmet kapnak, aszerint hogy a lukácsi, illetve a sartre-i műre vonatkoztatjuk őket. A kritikának a *Történelem és osztálytudat*tal kapcsolatban az a jelentése, hogy az azonos szubjektum–objektum „idealisztikusan”, „fantasztikusan”, „gondolati konstrukcióként” (mivel a természet kizárásával) valósul meg, míg a *Critique*-re vonatkoztatva az, hogy az azonos szubjektum–objektum egyáltalán nem jön szóba (és pedig nem utolsósorban épp a természeti-érzéki elem – túlságosan is súlyos – *jelenléte* miatt), s így persze elvileg nem valósulhat meg. –

A négy gondolkodó idevágó álláspontját a fenti elemzések fényében, sematikus – és a matematikai formulázással járó elkerülhetetlen leegyszerűsítéssel –, tehát így lehetne kifejezni:

Hegel és Lukács:	az abszolút azonosság követelménye + az érzékiség kizárása = tárgyasulás azonos az elidegenüléssel;
(fiatal) Marx:	az abszolút azonosság követelménye + az érzékiség bevonása = a tárgyasulásnak az elidegenüléstől való megkülönböztetése;
Sartre:	az érzékiség bevonása + (→) az abszolút azonosság felmondása = tárgyasulás azonos az elidegenüléssel.

⁸³ TO 732. és 715. sk.

ama hegelianus szemléletmódot, melynek számára „minden tartalom saját önmagára irányuló reflexiója”,⁸⁴ s így egy vonatkozó megismerési mód híján levő „an sich”-ről beszélni épp az olyannyira megbírált kanti dualizmusba, a minden megismerés számára hozzáférhetetlen magánvaló dolog álláspontjára való visszaesést jelentene.⁸⁵ A materialisztikus princípium (a természet objektivitása) ily módon rögtön hozzákapcsolódik a racionalisztikus princípiumhoz (a természet objektív megismerhetősége); sőt, voltaképpen jelentéstartalmát épp ez utóbbi tölti ki. A természet objektív megismerhetőségének állítása ebben az értelemben a természeti objektivitás elismerésének elengedhetetlen feltételévé válik, míg – fordítva – az előbbi elutasítása egyúttal a természet független objektivitásának megkérdőjelezését is jelenti.⁸⁶ A visszapillantó tekintet számára így éppenséggel a racionalisztikus princípium nyilvánul meg elsődlegesként.

Az új elemnek az elméleti horizontba történt bevonásával tehát a lukácsi gondolkodás metodológiai beállítottsága továbbra is – sőt, egyre inkább – ama abszolút racionalizmus követelményeinek érvényesítésével jár együtt, amely a *Történelem és osztálytudat*ban (épp a neokantiánus nézőpont együttes jelenléte miatt) még nem teljesen egyértelműen körvonalazódott.⁸⁷ Ez az igény válik egyenesen Lukács alapvető filozófiai gondjává a későbbiekben, s eredményezi azt, hogy gondolati útjának *A fiatal Hegel* és *Az ész trónfosztása* által fémjelzett további jelentős állomásai középpontjába az olyan filozófiákkal való heves polémiák kerülnek, melyeket –

⁸⁴ *A szellem fenomenológiája*, i. k. 36. Kontextusban: „Dadurch überhaupt, daß [...] die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich” (*Theorie Werkausgabe*, Bd. 3, 53.) – amiből kitűnik, hogy az idézett tétel a hegeli filozófia középponti törekvését kifejező, bensőleg antikantiánus ihletű, „a szubsztancia lényegileg szubjektum” (uo. 20., ill. 28) tézissel áll közvetlen levezetési viszonyban.

⁸⁵ Vö. ezzel kapcsolatban Colletti, i. m. 348., ahol Lukács gondolati fejlődésének kontinuitása mindazonáltal némiképp eltérő fogalmi bázis és érvelés alapján fogalmazódik meg; jelesül ama tézis alapján, hogy Lukács a későbbiekben is kitartott „az értelem kritikája, az ellentmondás-elv kritikája” mellett: „az 1923-as pozíciók feladásában s a »dialektikus materializmus« álláspontjára való áttérésben – írja Colletti –, mindazon kérdések között, melyekkel kapcsolatban Lukács úgy vélte, meg kell változtatnia véleményét, volt legalábbis egy – éppenséggel az értelem kritikája –, melyben ilyen erőfeszítésre nem volt szüksége. Azt, amit régi 23-as pozíciói óta következetesen bíralt [...] – az értelem által bevezetett »distinkciók« és »felosztások« – nem kisebb heveséggel bírálta [...] a »dialektikus materializmus«.” Így hát legfőljebb a szavakban történt változás. Abban az értelemben ugyanis, hogy amit a *Történelem és osztálytudat* idején »eldologiasodásként« utasított el, azt most »metafizikaként« utasíthatta el.”

⁸⁶ Ez az a sajátos interpretációs nézőpont, ahonnan szemlélve valóban eltűnik minden különbség a dialektika természetre való kiterjesztésének a *Történelem és osztálytudat*ban, ill. a *Critique*-ben történt elutasítása között, s melynek fényében érthetővé válik Lukács 1967-es öninterpretációjának szemléleti bázisa. – Colletti véleménye szerint a racionalisztikus elv abszolutizálása összeegyeztethetetlen a materialisztikus elvvel (i. m. 351.).

⁸⁷ Vö. TO 363. lábjegyzet: „[...] nem szabad a »racionalizmus« fogalmát absztraktnul és történelmietlenül túlfeszíteni, hanem mindig pontosan meg kell határozni azt a tárgyat [...], amelyre vonatkoztatjuk, s mindenekelőtt azokat a tárgyakat, amelyekre nem”.

legyenek máskülönben mégoly eltérőek is –, a történelem benső racionalitásának,⁸⁸ illetve, tágabban, az ésszerű és a valóságos hegeli azonosításának elutasítása miatt most *irracionalistának* fog nevezni.⁸⁹ Ez az új álláspont azután kiegészül és

⁸⁸ Vö. *Az ész trónfosztása*, i. k. 115.

⁸⁹ Vö. pl. uo. 96. – Ezen fejlemények azonban már meglehetősen határozottsággal rajzolódnak ki a *Történelem és osztálytudat* egyik lábjegyzetében, ahol Lukács, minden különösebb érvelés nélkül, szinte odavetve, megjegyzi: „Minthogy Hegel – ahogy erre rá kell mutatni itt – a racionalista módszer abszolút csúcsát jelenti, meghaladása csak gondolkodás és lét immáron *nem kontemplatív* viszonyában, a szubjektum–objektum azonosság *konkrét* kimutatása révén történhet. Schelling arra az abszurd kísérletre vállalkozik, hogy ezt az utat fordított irányban, tisztán gondolatilag járja végig, és ezáltal [...] az üres irracionalitás dicsőítéséhez, egy reakciós mitológiához jut el” (*TO* 404.). E fontos megjegyzés ugyanakkor – hogy Althusserrel szóljunk (*Marx – az elmélet forradalma*, Kossuth, Budapest 1968, 143. skk.) – „szimptomatikus hallgatásokkal” teli. Egyrészt: ez az egyetlen hely az egész műben, ahol *explicité* hangzik el: „Hegel [...] a racionalista módszer abszolút csúcsa”. De vajon miért éppen itt, egy szerény lábjegyzetbe szorítva – s jelesül épp egy az idős Schelling filozófiáját rövid úton elintéző súlyos kijelentés premisszájaként? Nos: feltehetően épp ezért, hogy tudniillik az olvasónak nehogy az a benyomása támadjon, mintha... (mintha az idős Schelling valamilyen tényleges alternatívát jelentene?). De hát honnan támadhatna ilyen benyomása a feltehetően gyanútlan olvasónak? Nyilván onnan, hogy egy ilyen vélekedés mégsem teljesen tarthatatlan. – Másrészt: ha Hegel és az idős Schelling bizonyos értelemben ellentétek (ami kétségtelen), akkor e kontroverzia érdemi vizsgálata nem indulhat ki egy olyan premisszából, mely szerint „Hegel az abszolút csúcs” (s meghaladása csak így és így, azaz *hegeli* szellemben, az azonosságfilozófia még „azonosabbá” tételével történhet), mivel egy ilyen kiindulás a kérdést már eleve elintézettnek tekinti – még mielőtt elemző módon felvetné –; s akkor bizonyos értelemben ez lehet az oka annak, hogy e kulcsfontosságú probléma lábjegyzetbe szorult. Annak a kijelentésnek, mely szerint „Hegel a racionalista módszer abszolút csúcsa”, alapos és az idős Schelling filozófiájára is kiterjedő elemzések végpontjaként, *következtetéseként*, nem pedig egy az idős Schellinget elutasító megállapítás premisszájaként kellene elhangzania. Lukács úgy közelít itt az idős Schellinghez, hogy már tudja: Hegel az abszolút csúcs, s milyen is volna az az egyetlen mód, ahogy Hegelt (hegeli szellemben) meg lehetne haladni. De vajon miért nem vár e következtetéssel addig, amíg meg nem vizsgálta az idős Schelling filozófiáját? Miért kell már ezen előfeltevés birtokában (annak – mondhatnánk – szinte védőpajzsa alatt) közelíteni az idős Schellinghez? (S miért nem jön szóba – ahogy majd *Az ész trónfosztásában* sem – mondjuk, az idős Fichte vagy valamelyik romantikus?) Talán attól kell tartani, hogy különben esetleg nem Hegel lepleződne le a „racionalista módszer csúcsaként”, avagy – még rosszabb – a „racionalista módszer” fogalma (mind a *Történelem és osztálytudat*, mind pedig a későbbi művek meghaladhatatlan interpretációs horizontja) maga is ingatagnak mutatkozna? Vajon nem arról van-e szó, hogy Lukács meghátrál a „racionalista módszer” végső alapjaira történő rákérdezés elől? Hiszen a lábjegyzet első mondata s a főszövegnek a lábjegyzetet megelőző kijelentése arról tanúskodik, hogy Lukács tisztában van vele: a kortársakhoz képest – akik számára „a racionalitás dogmája érintetlen marad” (uo.) – Schelling valami újat hozott, amennyiben épp e dogmát kérdőjelezte meg. Lukács azonban épp eme új érdemi mérlegelése elől zárkózik el, s csatlakozik ennyiben maga is – hallgatólagosan – a „racionalitás dogmájához”, burkoltan elismerve ugyanakkor, hogy az idős Schelling itt bizonyos vonatkozásban mégiscsak alternatíva lehetne. (Hogy Lukács hegeli szemüvegen keresztül szemlélteti magát a hegelianizmus válságát is – ez volt Pietro Rossi véleménye *Az ész trónfosztásáról* írott recenziójában [*Rivista di Filosofia*, 1956, 345. skk.]; ám, mint látjuk, e szemléletmód már a *Történelem és osztálytudatban* is fölbukkan.) Lukács e „művelettel” érezhetően *kiér* az érdemi konfrontáció elől, s ugyanakkor némiképp az elemzés benyomását is kelti: felillantja egy pillanatra – de csakis egy pillanatra – az alternatíva lehetőségét, majd gyorsan ki is zárja, s ezzel előlegzi a későbbi művek szemléleti beállítottságát, melyekben lényeges pontokon az e lábjegyzetben foglalt megállapítások részletező kibontása és aprólékos illusztrációja történik, ám a Hegel–Schelling viszony tárgyyszerű elemző vizsgálatá-

megerősödik azzal a – már 1926-ban megfogalmazott – historiográfiai tézissel, mely szerint Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott; mely kapcsolódásban ily módon

ra továbbra sem kerül sor – *A fiatal Hegel*ben Lukács rögzíti, hogy Hegel „kizárólag az első jénai korszakot tekinti Schelling fejlődésében olyan szakasznak, mellyel Schelling helyet vívott ki magának a filozófia világtörténelmében”, majd teljességgel ezen *hegeli* megítélés szellemében artikulálja saját Schelling-képét (*A fiatal Hegel*, Kossuth/Akadémiai, Budapest 1976, 271., vö. 429. skk.; hogy e beállítás ugyanakkor a fiatal Hegel gondolati útjáról adott rekonstrukcióra is torzítóan hat, amennyiben például „a dialektika némely döntő mozzanatának” „Hegelnél történő fokozatos előtérbe kerülése a schellingi dialektika hatására vezethető vissza”, mely hatást Lukács „elbogatellizálni igyekszik”, noha épp általa „lett Hegel teológusból és vallástörténészből filozófussá, s találhatta meg az utat saját filozófiájához” – arra az újabb irodalomban Werner Hartkopf könyve világíthat rá: vö. *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, A. Hain, Meisenheim/Glan 1976, 219. sk., 10., 211. sk. és *passim*) –; illetve e probléma legfőljebb a „minthogy Hegel...” formában tér vissza, a Schellinggel foglalkozó elemzések – továbbra is tematizálatlan – premisszájaként („Hegel dialektikája”, hangzik *Az ész trónfosztása* fő tézise [i. k. 91.], „a polgári filozófia legmagasabb foka”). Lukács egyszóval nem tárja az olvasó elé azokat az érveket, melyek alapján e kontroverziában Hegel mellé áll – miközben futólag ismét csak elismeri: „Schelling megsejtette korának igazi filozófiai válságát” (uo. 169.) –, teljességgel félresöpri – avagy különböző módokon „letudja” – Schelling Hegel-kritikáját (ama kritikát, melynek során Schelling – mint Lukács idézi is – például azt írja: „a lét az első, a gondolkodás csak a második” – uo. 168.), s ily módon Schelling életművének végső elemzésben „tipikusan hegelianus olvasatát” teszi magáévá (G. Bedeschi, i. m. 65.). *Az ész trónfosztása* egy helyén elismeri ugyan, hogy Schelling „bizonyos jogosultsággal” bírálja Hegelt, de rögtön siet hozzátenni, hogy e kritika „mégis erős reakciós visszaesés a klasszikus német filozófiával szemben” (uo. 174.). – Bármilyen legyen is az ok, az érdemi vizsgálat elmaradása s a fenti sommás ítélet bizonyos értelemben megerősíteni látszik Luigi Pareysonnak *Az ész trónfosztására* kapcsolatban tett megjegyzését: „Ama konok állhatatosság – írja –, mellyel Lukács Schellinget gyalázza, azt tanúsítja, hogy Lukács számára ő az igazi ellenfél; s nem is ok nélkül, hiszen ami Hegel-kritikáját illeti, az idős Schelling éppannyira érvényes, sőt talán érvényesebb alternatívát képvisel, mint Kierkegaard – annál is érvényesebb alternatívát, amennyiben, ha jól szemügyre vesszük, önmagában tartalmazza, s így magába szívja és megsemmisíti, a hegelianizmus felbomlásának másik lehetőségét, a Feuerbach–Marx vonalat” (L. Pareyson: *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972, 249.). Historiográfiai szempontból viszont mindenképpen ironikus az a tény, hogy *A szent család* ama Hegel-kritikája, mely a *Történelem és osztálytudat* Marx-értelmezésének kiindulópontját és tengelyét alkotja, *A szent család* szerzőin túl – éppenséggel az idős Schellingre nyúlik vissza. „Szabadon cselekvő személyiség” – hangzott 1841–42 téli szemeszterén Schelling berlini előadásain – „ez persze nem lehetett az a szellem, amely csupán a végén, post festum érkezik, miután már minden megtörtént, és nincs más tennivalója, mint hogy a folyamatnak minden előtte és tőle függetlenül már meglevő mozzanatát magába gyűjtse” (*Schellings sämtliche Werke*, hrsg. K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856–61, II/3, 91.; Manfred Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* című könyvének [Suhkamp, Frankfurt/M. 1975] 92. oldalán Kierkegaard vonatkozó előadásjegyzete alapján igazolja, hogy e posztumusz kiadott szöveg magán az előadáson is hasonló módon hangzott el); míg *A szent család* Lukács által „döntő jelentőségűnek” tartott mondatai a következőképpen szólnak: „A filozófus [...] csak mint szerv jelenik meg, amelyben a történelmet csináló abszolút szellem a mozgás lezajlása után *utólag* tudatára jut önmagának. Erre az utólagos tudatra redukálódik a filozófus része a történelemben, hiszen a valóságos mozgást az abszolút szellem *tudattalanul* viszi végbe. A filozófus tehát post festum érkezik” (*MEM* 2, 84. sk., és *TO* 233., valamint Lukács későbbi munkáiban: *A fiatal Hegel*, i. k. 547. skk. és „Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez”, *Utam Marxhoz*, i. k. II. köt. 292. sk.). Mivel Engels Schelling e szemeszterének hallgatója volt, Frank az id. mű 93. lapján úgy véli, „e kritika lényeges fordulatai feltehetően Engelsre nyúlnak vissza”; megjegyzendő még, hogy a logikából a természetfilozófiába való hegeli átmenet nevezetes marxi kritikája (vö. *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, i. k. 115. sk.), mind

Feuerbach antropológiai materializmusának a marxi életműre gyakorolt hatása legfőljebb ideiglenes és átmeneti, ám semmiképpen sem döntő.⁹⁰

Épp az irracionalistának nevezett filozófiákkal való polémia idején éri Lukácsot a sarre-i egzisztencializmus kihívása (s e ponton ismét visszajutottunk a történeti egyidejűség szintjére, s föl vesszük a Lukács–Sartre viszony, filozófiai fejlődésük logikai rekonstrukciója céljából ideiglenesen félretett kronológiai szálát). Az eközben kiépült új elméleti álláspont: az az interpretációs nézőpont, mely összekapcsolni törekszik a materializmus és az abszolút racionalizmus követelményét – magyarázza Lukácsnak *A lét és a semmi*re való elutasító reagálását. Emiatt minősül az abszolút racionalizmussal határozottan szembenálló sarre-i filozófia egyúttal „idealistának” is – oly ítélet, mely ellen Sartre hevesen tiltakozik, s azt egyenesen „komikusnak” nevezi.⁹¹ Lukács azonban kitartott ítélete mellett több mint egy évtizeddel későbbi replikájában is: az *Ontológia* első kötetében, túl azokon az elismerő megjegyzéseken, melyeket már idéztünk, Sartre szemére veti a természetdialektika „tagadását” (noha

módszertanát, mind pedig még egyes stilisztikai fordulatait is tekintve – pl. „unalom” –, ugyancsak Schellingre nyúlik vissza (vö. *Sämtliche Werke*, i. k. I/10, 212. sk.). A fenti Hegel-kritika Schellingnél persze a valóság abszolút racionalitását állító hegeli tézissel való szakítás jelentőségével bír, s így a filozófia pozitív és negatív részekre történő felosztásának premisszáját képezi; míg Marxnál – a lukácsi olvasat szerint – a hegeli azonosságfilozófia autentikus követelményei és eredeti programja visszaállításának és magánál Hegelnél is következetesebb érvényesítésének jellegét ölti magára (vö. *TO* 234.).

⁹⁰ Csakhogy – mint maga Lukács utal rá az 1967-es Előszóban – egy már a *Történelem és osztálytudat*ban implicite fenntartott tézisről van szó: „Nyíltan csak valamivel később [...], a Moses Hessről szóló dolgozatban mondtam ki, hogy Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott, tárgyilag azonban ez az álláspont már a *Történelem és osztálytudat* sok fejtegetésének is alapjául szolgál” (*TO* 712.; vö. *Utam Marxhoz*, i. k. I. köt. 519. skk.). Hogy e tétel felállításában Lukács a Feuerbach szerepét erőteljesen hangsúlyozó szerzők – Plehanov, Mehring – (eme állásponttal logikailag legfeljebb csak igen lazán összefüggő) vulgáris materializmusától viszolygott, azt nagymértékben valószínűnek tarthatjuk. Ám a feuerbachi közvetítés relavanciáját nem egyedül ebben a – vulgármaterialista – keretben lehet fenntartani; a marxi gondolkodás genealógiájának ettől egészen eltérő rekonstrukciójára vonatkozóan – mely Feuerbachon túlmenően, az idős Schelling lényeges szerepét is kimutatja – lásd Manfred Frank már idézett könyvének érdekes és alapos elemzéseit. Frank interpretációs tézise szerint „épp Schellingnek a hegeli *Logikára* vonatkozó kritikájában fölhozott érvek voltak azok, amelyek a marxista dialektika materialista megalapozását elősegítették” (i. m. 10. sk.). Ebbe a fejlődési vonalba illeszti be Frank a sarre-i életművet is: „[Sartre] volt az – írja –, aki a »természet önmagával való viszonyának« [Selbstbeziehung der Natur] marxi gondolatát megragadta, hogy a *Critique de la raison dialectique*-ben az önmagának tudatában levő materiális praxis létmódját mindenekelőtt belőle vezesse le” (uo. 224.).

⁹¹ „Komikus, hogy Lukács [...] azzal akarta magát tőlünk elhatárolni, hogy a materializmus következő meghatározására hívta fel a figyelmet: „a lét elsőbbsége a tudat fölött”, míg az egzisztencializmus – a név maga eléggé utal rá – ezt az elsőbbséget egy elvi kijelentés tárgyává teszi” (*MTE* 126.). Lukács számára, írta hivatkozott recenziójában Pietro Rossi, „az abszolút ész ellen folytatott s a jelenkori filozófia nagy része által osztott polémia” jelenik meg éppenséggel irracionalizmusként – „ama erőfeszítés, hogy a racionalitást a maga emberi korlátai közé helyezzék” (id. cikk, 351.; az utóbbi törekvést rögzíti Gadamer Heideggernél, s beszél ebben a vonatkozásban Heideggernek „az idealizmustól való radikális elfordulásáról”: H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege*, Klostermann, Frankfurt/M. 1983. 49. [vö. fentebb az 51. jegyzetét]).

azután – jegyezzük meg közbevetőleg – ő maga sem jut el ennek kiépítéséhez az *Ontológia* további részeiben, sőt, pusztán módszertani helye is meglehetősen homályos), s jellegzetes módon úgy ítéli meg, hogy „az ontológiailag felfogott dialektika értelmetlen, ha nem egyetemes”, miáltal egy ettől eltérő álláspontot képviselő antropológia csakis „idealisztikusan irracionalisztikus”⁹² jellegű lehet. Ez utóbbi tézis jellemzően mutatja, milyen mértékben ragaszkodik továbbra is Lukács a materializmus = racionalizmus, illetve az irracionálisizmus = idealizmus fogalompárokhoz. Ezen túlmenően, amikor azt írja, hogy „a természet dialektikus ontológiája nélkül nem alapozható meg az ember és a társadalom dialektikus ontológiája”,⁹³ akkor ezt a megállapítást Sartre bizonyos mértékig még el is fogadhatná – azzal az egyedüli fenntartással és azzal a kétellyel, hogy ezt a „dialektikát” az ember valaha is megismerheti.⁹⁴ Mindazonáltal, mint fentebb jeleztem, némely sartre-i motívum legalábbis részleges befogadása kitapintható az *Ontológiában*, s akkor ez az a pont, ahol némileg dokumentálnunk kell ezt az állítást.⁹⁵

A módszer kérdéseiben, heves polémiaiban Lukács egzisztencializmus-könyvének azzal a tételével, mely szerint „Heidegger aktivista volt”, s tágabban azzal a vulgárszociológia határát súroló beállítással, mely szerint egy filozófiai áramlat kibontakozását közvetlen osztályhelyzetből kellene magyarázni, Sartre egy ponton felteszi a kérdést: a „hatások, szembenállások, megegyezések, újabb ellentétek, félreértések, megtagadások, meghaladások” bonyolult összjátékát, mely az egzisztenc-

⁹² A társadalmi lét ontológiájáról, i. m. I. köt. 97. sk.

⁹³ Uo. 98.

⁹⁴ Hogy a természet „a társadalmi lét [...] alkotóeleme” – írja ugyanitt Lukács, ezúttal Heideggerrel polemizálva –, „ez tartalmaz bizonyos [...] igazságot [...]. A természet azonban, társadalmi szerepétől függetlenül, mindig valami *magában-való-lét*, és ezért önálló ontológiai vizsgálatok szükségességű tárgya” (uo. 79. – kiemelés tőlem – F. M. I.). Ami a kiemelt részt illeti, egyrészt itt Sartre ismét előhozakodhat azzal a kétellyel, hogy ki is legyen e „vizsgálatok” *szubjektuma*, ha egyszer az ember teljességgel társadalmi lény (hiszen ha a természet kettősen van adva: mint a „társadalmi lét alkotóeleme” s mint „magában-való-lét”, akkor ezen utóbbi aspektus megismeréséhez az embernek is meg kell kettőződnie, vagyis kilépnie mindenkor társadalmiságából, hogy a természet úgy szemlélje, ahogy az van, minden „idegen hozzátétel nélkül”); másrészt – és ez lehetne Heidegger ellenvetése –, ha a természet valaminek a „tárgya”, úgy elsődlegesen az emberek mindennapi (munka)tevékenységének a „tárgya”, s csupán másodlagosan – vagyis levezetett módon – „ontológiai vizsgálatoké”: „természet mint magában-való-lét” csupán az embernek a világhoz való *megismerési* (s nem *lét*-) viszonyában adódik (s e magában-való-lét megismerése akkor rögtön utalást tartalmaz a Heidegger által elvetett ismeretelméleti, azaz transzcendentális szubjektumra – s Sartre is „transzcendentális dialektikus materializmusról” beszél ezzel kapcsolatban [CRD 124.]); mely megismerési viszony lesz továbbá, intellektualisztikusan (s a Heidegger által vázolt tényállás tökéletes megfordításaként) a gyakorlat, a cselekvés előfeltétele. Heidegger számára a kérdés ezért így tevődik fel: a világhoz való milyen viszonyban válik a világ „magában-való természetként” történő „megismerése” egyáltalán problémává; vajon e viszony eredeti s nem pedig levezetett-e, s ontológiai alapjai nem utalnak-e a hagyományos újkori ismeretelméleti dualizmusra, a „világtalan” [weltlos] descartes-i-kanti szubjektumra (vö. *Sein und Zeit*, §§ 19–21., 43. I. k. 89–101., 200–212.).

⁹⁵ Természetesen a Sartre-recepció más befolyásokkal, s elsősorban a közismert Hartmann-hatással ötvöződik egybe.

cializmus fejlődését Brentanótól Heideggerig jellemzi – ezt, amit „regionális történelemnek” lehetne nevezni –, „vajon pusztán epifenoménnek kell tekinteni?”.⁹⁶ Mármost Lukács, a sartre-i kihívásra reagálva, az *Ontológia* számos helyén igyekszik kimutatni, hogy az, ami álláspontjának a sartre-i beállítás szerint hátrányos, ám elkerülhetetlen és szükségszerű következménye volna, valójában teljességgel idegen tőle; hogy – épp ellenkezőleg – „az emberi tudat a munkával [...] megszűnik epifenomenon lenni”, hogy „a döntés, a választás mozzanata” alapvető fontosságú, s hogy „az emberi tudat e döntés »helye« és szerve”; hogy, továbbá, épp „ez az ontológiai valóságos funkció emeli ki [...] a tudatot a biológiai meghatározottságú állati tudatformák epifenomenalitásából”; s hogy, végül, itt van „annak a szabadságnak az ontológiai csírája [...], mely a [...] filozófiai vitákban oly nagy szerepet játszott és játszik még ma is”.⁹⁷ Az utóbbi megjegyzés egyenesen arra utal, hogy Lukács mintegy „visszakeresi” azt a helyet, ahol a mai viták egy neuralgikus pontját *saját* rendszerében el tudná helyezni. Folytathatnánk még az idézetek sorát; a lényeges azonban az, hogy Lukács, a tudat aktív dimenziójának visszaperlése céljából, óhatatlanul olyan fogalmi sémákhoz folyamodik, melyek sartre-i fogalmakra utalnak vissza. A különböző létfokoknak – az új, objektivisztikus-racionalisztikus szemléletmód keretében körvonalazódó – ontológiai jellemzésében Lukács többször is aláhúzza például, hogy a társadalmi fok, melyet épp a tudat teleológiai tételezése képvisel, teljességgel levezethetetlen a természeti létmódból (avagy, másképp fogalmazva, visszavezethetetlen rá), hogy itt mindenképp ugrásról, két különmű mozzanatról van szó. E fölfogás – a pozitivista és mechanikus szemlélet kritikájának részeként – szorosan összekapcsolódik az objektív természetnek „mindenkori máslétként” s a tudatnak „visszatükrözésként”, azaz „nem-létként [kein Sein]” történő meghatározásával.⁹⁸ Mármost „máslét” épp az a terminus, amellyel Hegel a természetet jellemzi (mint ami az Eszme „másléte”), s amely tovább cseng még a sartre-i „inercia”, „mátság” fogalmakban is; míg a tudatnak nemlétként való felfogása egyenesen *A lét és a semmi* lapjait idézi („az ember az a létező, melynek révén a semmi a világra jön”, írta Sartre).⁹⁹

Eme – mondhatnánk – hagyományos humanista elemnek a beszűrődése mindazonáltal nem vezet a mű átfogó fogalmi keretének problematizálásához; s így ezen új

⁹⁶ MTE 134.

⁹⁷ *A társadalmi lét ontológiájáról*, i. m. II. köt. 33., 48.

⁹⁸ Uo. 32., 38. – „[...] miért létezik olyasmi, mint tagadás a természeti világban [...]?” – kérdezte Sartre a *Critique*-ben. „Az anyag kétségkívül az egyik állapotból a másikba megy át. Ez annyit jelent, hogy változás történik. Ám az anyagi változás sem nem afirmáció, sem nem negáció [...]”; „csupán az ember által jut el a tagadás az emberhez és az anyaghoz” (CRD 168. sk.). – A szervesetlen természetben, hangzik most az *Ontológiában*, a sartre-i elemzésekkel föltűnő összhangban, „egyáltalán nincs tagadás, csupán az ígylétből a máskéntlétbe való átváltozások láncolata”; a tagadás „nem lehet az ontológiai önmagában létező, nem társadalmi valóság kategóriája” (i. m. I. köt. 217., 220.). E megállapítás ugyanakkor lerontja a természetdialektika kérdésében Sartre-ral szemben elfoglalt álláspontjának elvi alapjait.

⁹⁹ Vö. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, § 247., CRD 167. skk., 247. skk. és EN 60.

dimenzió felbukkanása gyakran összeütközésbe kerül a racionalisztikus-objektívisztikus szemléletmóddal, nem kevés ellentmondást és merev – azaz: „nem közvetített” – szembeállítás eredményezve.¹⁰⁰

Ha a helyzet így áll, feltehető végül a kérdés: miért vált Lukács fogékonnyá egy olyan (s persze nem kizárólag sartre-i) befolyás iránt, amely élesen szembenállt előző filozófiai látásmódjával? A választ talán nem is olyan nehéz megadnunk, s fellelhető magában az *Ontológiában* is, azokon a lapokon például, ahol az ideológiáról esik szó. Továbbra is nagy súlyt helyezve a marxizmus tudományos jellegére, Lukács itt nagy erővel hangsúlyozza, hogy a marxizmus „sohasem rejtette el ideológiai eredetét és funkcióját”; világos – írja –, hogy „a marxizmus kezdettől fogva olyan eszköznek, olyan szervnek fogta fel önmagát, amely kora konfliktusainak [. . .] a végigharcolására szolgál”.¹⁰¹

Ez a pont figyelemre méltó: láttatni engedi a marxizmus – a *Történelem és osztálytudat*ban nagy hangsúllyal kiemelt, majd a későbbi művekben fokozatosan háttérbe szorított – gyakorlati jellegének visszakövetelését. A tudományok értékmentességének weberi követelménye – írja Lukács, némiképp enyhített formában a *Történelem és osztálytudat* antipozitívista polémiáját idézve föl – teljességgel háttérbe tolná, „egy jó menedzserre” bízva, e vonást; s akkor ez arra emlékeztet, amit – jóval erőteljesebb módon – Sartre hangsúlyozott, midőn azt írta: „az analitikus ráció [. . .] nem más, mint elnyomó praxis”.¹⁰²

SUMMARY

István M. Fehér: Lukács and Sartre.

Points of Convergence and Divergence of Their Philosophical Thought

The paper proposes to study the relations between Lukács and Sartre in two steps: first, on a mainly historical-biographical level, following, in chronological order, the two philosophers' reflections on each other's work from the end of World War II up to the sixties; second, more in details, on a systematic level, showing the development of their philosophical thought against the background of their changing relations to, and varying criticisms of, Hegel's philosophy.

The premise of the systematic study is constituted by two passages, selected from the *Heidelberg Aesthetics* and *Being and Nothingness*, respectively, which, though emerging in different contexts, arrive at an almost identical conclusion in pointing out that in Hegel absolute knowledge or "totality", or the identical subject-object, far from being "demonstrated", is rather uncritically presupposed from the very beginning. After a brief elucidation of the reciprocal contexts, follows an

¹⁰⁰ Szinte karteziánus dualizmust sugallnak például a következő fejtegetések: „a tudat a test ellenében vezető, irányító, meghatározó szerepre tesz szert a munkafolyamatban; a test ebben az adott összefüggésben a teleológiai tételezések szolgálo, végrehajtó szerve”; „a célokat kitűző tudat uralma alatt tartja az ember egész rajta kívül eső valóját, főként a testét” stb. (*A társadalmi lét ontológiájáról*, i. m. II. köt. 105., 109.).

¹⁰¹ Uo. II. köt. 556.

¹⁰² Uo. 555. és CRD 743.

inquiry into the evolution of their philosophical positions with an eye to their relation to Hegel, which is shown to significantly condition their reception and interpretation of Marxism, too.

In *History and Class Consciousness* Lukács, though maintaining the outlines of his previous criticism of Hegel, arrives at adopting the standpoint of the "totality", correcting Hegel in rejecting the dialectics of nature and in claiming to have found the identical subject-object on the level of history itself. Sartre, however, persists, in *Critique of Dialectical Reason*, in considering the latter as a typically idealistic construction, and offers, consequently, no final point of reconciliation. Lukács' adoption of dialectics is shown by further analyses to coincide with the Hegelian formula of *absolute identity* (thought = being, being = thought), whereas Sartre's is claimed to be one of *qualified* or *relative identity* (thought = being, being \neq thought), the formula of negative dialectics.

Against the background of such diverging conceptions of dialectics in general, and of the identical subject-object in particular, must, it is argued, the mutual rejection of the dialectics of nature and the criticism of analytical reason be seen and assessed. The Lukácsian conception derives in fact from a radicalization of, and the addition of an ontological dimension to, the "idiographic" method of Neokantianism (the historical method proper), whereas the "nomothetic" method (that of the natural sciences) becomes completely eliminated by being evaluated as pertaining to the eminently historical category of "reification". The criticism of the *method* of natural sciences thus turns into a criticism of the *object* of natural sciences, causing, surprisingly enough, not only natural sciences (their method or world-view), but also *nature itself* to disappear from the horizon of historical dialectic—an elimination necessary at that for the possibly complete realization of the identical subject-object. Lukács's polemic against "reification" leads him accordingly to remove the natural element from history, which is what his thesis "nature is a social category", when looked at more closely, is claimed to amount to.

Sartre's rejection of the dialectics of nature, however, in keeping with his attachment to the

Husserlian phenomenological method (see e.g. *Ideen I*, § 24), refers only to the impossibility of ever demonstrating the presence of a dialectic in the realm of nature as it is in itself without any foreign addition (an assertion unsusceptible by definition of any verification by experience), but not in the least to the elimination of the natural element from the horizon of history, as is shown by categories like "scarcity", "pratico-inert", etc.

The difference shown between Lukács' and Sartre's restriction of dialectics to the social realm implies furthermore that their mutual identification of *Vergegenständlichung* with *Entfremdung* assumes different, and indeed contrasting, meanings. Going back to the origin of this problem in Hegel and Marx, the conclusion is reached that the *identification* of the two concepts follows, in Hegel and Lukács, from the claim of absolute identity accompanied by the exclusion of the natural-sensible element; in Sartre, from the inclusion of the natural-sensible element accompanied by the abandonment of the claim of absolute identity; whereas, the *distinction* between the two in (the young) Marx, finally, is the result of the claim of absolute identity accompanied by the conclusion of the natural-sensible element.

In the final part of the paper it is argued that the theoretical position of *History and Class Consciousness* has significant bearings and repercussions upon Lukács' subsequent development, in that his acceptance, in the thirties, of the objectivity of nature is immediately accompanied by, and strictly connected to, the affirmation of the knowability of nature in itself. Thus the previous position (to assert the non-knowability of the in-itself of the object amounts to asserting its non-existence) passes into, and thereby remains inversely preserved in, the new thesis, according to which to affirm the existence of the object is to affirm its objective knowability. Lukács' understanding of materialism may, accordingly, be seen to lie in his reading of it in terms of an absolute rationalism (the mutual convertibility of the rational and the real), leading him to regard all opposing positions, different as they may be, as irrationalist and, *therefore*, also idealistic. The paper is closed by showing Lukács' reappropriation of some Sartrean themes in his late *Ontology*.

EGY KATEGÓRIA RÉTEGEI

(Németh László minőség-fogalma az individualizmus
és antiindividualizmus vitájában)

LENDVAI ILDIKÓ

A XX. századi magyar progresszió különböző nemzedékei rendre kialakították saját etikai, esztétikai, antropológiai látásmódjukat. Filozófiai tájékozódásuk, „öskeresésük” és aktuális társadalmelemzésük egymást kiegészítő folyamatában küzdenek meg személyiség és közösség viszonyának kérdéseivel is. A század első felében *individualizmus* és *antiindividualizmus* (jobb szó híján egyfajta – igen különböző előjelű – „kollektivizmus”) hullámai követik egymást a magyarországi progresszív gondolkodásban. Az elhatárolódás köztük olykor markánsabb és tudatosabb, mint a hagyományos nagy világnézeti irányzatok közötti; így nem valamiféle filozófiai „iskolázatlanság”, hanem ezeknek az objektív szellemi mozgásoknak a regisztrálása juttatja oda Veres Pétert, hogy a harmincas évek végén kijelentse: valójában csak három nagy világnézet létezik, a „közösségi (kollektivista)”, a „liberál-individualista” és a „metafizikai (vallásos)”.¹ Hozzáteszi: ezekhez képest az „idealizmust és a materializmust elválasztó ellentét alig több, mint pusztá képzelgés”.²

Nem véletlen, hogy individualizmus és antiindividualizmus kategóriái ilyen központi szerepet kapnak a század első felének magyar gondolkodásában. Egyrészt – akár a századelő magyar progresszióját, tehát Jásziékat, Adyt, az induló Nyugat körét tekintjük, akár a népi mozgalom értelmiségi nemzedékét – mindig részben vagy egészben a *művészet* és a *társadalomtudományi (szociológiai) gondolkodás* területéhez kapcsolódó szellemi-társadalmi mozgalmakról van szó, amelyek gyakran mindvégig megőrzik a „művész” és „gondolkodó” attitűdjét a társadalommal szemben. Ennek megfelelően nemcsak a társadalmi mozgások résztvevőjeként, hanem a társadalmat mint objektumot szemlélő, önmagát időlegesen elkülönítő individuális személyiség szerepében is szembekerülnek egyén és közösség viszonyának különböző problémáival; a „gondolkodó” és különösen a „művész” szerepvállalása pedig szinte elkerülhetetlenné teszi, hogy szembesüljenek a „nagy egyéniség” szerepének, a személyiség mozgásterének, közösségi kapcsolatainak hagyományos kérdéseivel is. Ez a fajta, esztétikai-etikai kiindulású érdeklődés tehát eleve kitüntetett helyet biztosít az individualizmus-kollektivizmus vitának. Másrészt pedig ez az ellentétpár – a

¹ Lásd Veres Péter: *Szocializmus, nacionalizmus*, Mefhosz, Bp. 1939.

² Uo. 14.

liberalizmus-antiliberalizmus rokon kategóriapárhoz kapcsolódva³ – kitűnően alkalmas arra is, hogy a polgári társadalomhoz, a kapitalizmus magyarországi szerepének eltérő értékeléséhez kapcsolódó nézeteknek világnézeti-etikai formát és indoklást adjon. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy az individualizmus ebben a vitában a polgári fejlődés teljesebb kibontakozását előmozdítani akaró, Magyarország számára a további polgárosodás útját kijelölő gondolkodásmód jelszava, míg az antiindividualizmus („kollektívizmus”) a – különböző indítékú – antikapitalizmus szinonimája lesz.

Ez a különbség azonban a progresszív gondolkodás egyes nemzedékeinek eltérő látásmódját, társadalomértékelését is kifejezi. Mint legutóbb Kiss Endre könyve⁴ kimutatta, a századelő magyar progressziója – Nietzsche jegyében – az individualizmust tűzte zászlajára, ennek nevében támadott mindenféle szorító konvenció, dogma, politikai, gazdasági és kulturális béklyó, öröknek és általánosnak hirdetett kötöttség ellen. Mindezt akkor, amikor a modern kapitalizmus a határokon túl éppen az individuum válságának és filozófiai utóvédharcának korszakába lép: így a magyar szellemi élet első, „támadó” individualista korszaka sajátosan összeér az európai kultúra második, „védekező” individualista korszakával, individuum-mentő kísérleteivel.

Ady és az első *Nyugat*-nemzedék művészetében az individualista esztétika még az én-központú művészetszemlélet, az önkifejezés egyéni útjainak keresését, a személyiség ünneplését, az ingyenc esztétizálás vagy éppen a démoni önistenülés létjogosultságának hirdetését hozza magával. Ezzel az individualista esztétikával és a mögötte rejlő társadalmi értékrenddel szemben lép föl viszont az értelmiségi mozgalmak újabb nemzedéke a *népi írók* táborában.⁵ A polgári fejlődés, a „Nyugat” szellemének harcosaitól alapvetően különbözik – más történelmi élmények hatására született – kapitalizmus-képük is. Ők már úgy vélik, hogy a polgárosodás (amelynek betörése máris szétfűszesztette értékeinket, apasztotta nemzeti erőnket) nem igazi alternatíva Magyarország számára. Voltaképpen – eltekintve Németh László gondolatrendszerének kiteljesedésétől – egyszerűen átveszik az előző nemzedék morálfilozófiai értékrendjét, ennek megfelelően az individualizmust azonosítják a kapitalizmussal, a polgári értékvilággal, s így az individualizmus eszméjét a kapitalizmus alternatívájával *együtt* utasítják el. A sorskérdéseket nem a személyiség építkezésében, hanem inkább a társadalmi csoportok mozgásában vélik megragadhatónak, az egyéni sorsot a *nemzeti* sorsba tagolják be; a polgárosodástól kevésbé érintett csoportok „ősi” kollektívizmusától várnak megújulást, és alapvetően szociális érdeklődésüket szembeállítják az

³ Vö. Lackó Miklós elemzésével a liberalizmus-antiliberalizmus áramlatairól: „Egy szerep története”, in: *Szerep és mű*, Gondolat, Bp. 1981, 157–247.

⁴ Kiss Endre: *A világnézet kora*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1982.

⁵ Mindez természetesen összefér azzal, hogy a népi mozgalom is szükségképpen megteremti a maga Ady-képét, és sok vonatkozásban elődként, példaként vállalja az Ady-életmű szociális töltését, magyarság-élményét.

individuum, a mikrovilág kérdéseivel való „pepecseléssel”.⁶ Ez a fajta „naiv” kollektizmus ismét sajátos aszinkronitásban van az európai gondolkodás azon kísérleteivel, amelyek éppen a személyiség széthullásával, autonómiájának visszavonásával vádolják a modern polgári társadalmakat; más vonatkozásban viszont a népi mozgalom forrásvidékén – különösen Szabó Dezsőnél – jelentkező antiindividualizmus a kortárs újkonzervativizmus prefasiszta változatának antropológiájával cseng össze.⁷

A népi írók mozgalmának társadalmelemzését (a mozgalom cselekvési programjának keretein belül maradva, de személyiségszemléletén túllépve) *Németh László* korszerűsíti. Szembeszállva e gondolkodás szimpla antiindividualizmusával, az individuum visszanyerését mint – a társadalmi változások föltételét is jelentő – *feladatot* fogalmazza meg. Problémalátása és megoldási kísérletei (eltérően az előző nemzedék individualizmusától, mely főleg Nietzsche-re hagyatkozott), mint látni fogjuk, elsősorban az egzisztencialista filozófiák kérdésföltevéseivel rokoníthatók.⁸ Művészetszemlélete ennek ellenére megmarad a népi irodalom esztétikai gondolatrendszerében, amelynek voltaképpen ő az egyik kidolgozója is. Ennek az esztétikának (vagy kvázi-esztétikának) a lényege az a parancs, amely a művészt saját mikrovilága rezzenéseinek regisztrálása helyett a makrovilág ügyeinek elkötelezettjévé teszi. A mozgalom – Szabó Dezsőre visszanyúló – antiindividualizmusa, közösségi ihletettsége ezzel újfajta belső fűtöttséget és elkötelezett hivatástudatot hoz a korszak művészetszemléletébe. Jellemző véletlen, hogy pl. Sinka István (önéletrajza szerint) már-már épp fölhangyna költői terveivel, amikor Babits „Levelek Írisz koszorújából” c. kötetének „individualizmusa” annyira kihozza a sodrából, hogy elhatározza: az ilyenfajta költői attitűddel *szemben* mégiscsak támadásra kell indulnia verseivel.⁹ Az új, puritán, „tárgyas” antiindividualista művészetszemlélet mondatja ekkor Illyés Gyulával is: „az irodalom dolga nem holmi sámáni önistenülésben való kerengés saját

⁶ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a népi írók egyáltalán nem érdeklődnek a személyiség problémái iránt, hogy műveik kizárólag szociografikus jellegűek volnának, hogy a pszichologizálást nem tűrő dokumentarista ábrázolásmód uralja művészetüket. Jó néhányan – különösen Kodolányi – érzékenyek voltak pl. a freudi kérdésföltevések iránt is, Sinka verseiben a népköltészet mélyrétegeihez visszanyúló mitikus-látomásos költészet bontakozott ki stb. „Népiségüket” mint művészeti programot azonban a szociális-nemzeti programnak való szoros és föltétlen alárendeltség, az ennek jegyében vállalt közösségi, népi elkötelezettség, mint erkölcsöt pedig a közösség szolgálatának legfőbb és gyakran tovább nem elemzett parancsa jellemzi.

⁷ Szabó Dezső antiindividualizmusáról lásd Nagy Péter: *Szabó Dezső*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1964. Az újkonzervativizmus különböző változatainak antropológiájáról általánosságban lásd Nyíri Kristóf: „Wittgenstein 1929–31: A visszatérés”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1981/1, 199–234.

⁸ A nyilvánvaló Ortega-élményen túl nem nagyon érdemes itt a „hatásoknak” túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítani. A hasonló életviszonyok hasonló megélése és végiggondolása sajátos konszenzust teremthet anélkül is, hogy egyes filozófiai iskolák eklektikus lenyomatává kellene egyszerűsíteniünk Német László életművét.

⁹ Sinka István: *Fekete bojtár vallomásai*, I., Magyar Élet, Bp. 1942, 233. Lásd erről még Görömbei András: *Sinka István*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1977.

magunk körül, hanem a fegyelmezett közlés”.¹⁰ Vagy másutt: „A megfigyelés a fontos, és nem az érzelem.”¹¹

A „Készülődés”-korszak tanulmányaiban (Új reformkor felé, Új nemzedék stb.) éppen Németh László jelenti be a látványos szakítást az „eredetiség tombolásával”, az irodalom egyéniségkultuszával, az önkifejezés megalomániájával, a mitikusra növelt én túlbujánzásával – vagyis a századvég és a XX. század művész-individualizmusával; sürgetve az író kollektív érzéseinek ébredését. Ez a „kollektivista” esztétika termelte ki vagy töltötte meg új tartalommal azokat a kategóriákat, amelyekben a későbbi szocialista kultúrpolitika a legszívesebben – bár olykor leegyszerűsítésekre hajlamosan – gondolkodott: az „elkötelezettség”, a „népiség”, a „közéleti felelősség” parancsait, a „formalizmus” megbélyegzését, egy „új klasszicizmusban” kiteljesedő fegyelmezett „realizmus” normáját stb.

Az individualizmussal szembeni effajta ördögűző magatartás – mint annyi más a magyar népi irodalomban – Szabó Dezsőtől veszi eredetét. Alapja az a Szabó Dezső-i társadomelemzés, amely szerint minden rossz (a világháború, a belső ellentétek, az értékvesztés) oka a kapitalizmus által a palackból kibocsátott rontó szellem: az *individualizmus*. A szabad verseny gazdasági és a demokrácia politikai köntösében az individualizmus züllesztí szét a közösséget, örli föl az erőket, és teszi – ezzel szemben – elveszített édené a „középkor roppant egységét”.¹² Ez az individualizmus, az ember ígért kibontakozása helyett, a kártékony erők felszabadításával az embertelenség világát hozta el: „A szabad versenynek valamikor azzal a naiv álommal örvendtek: hogy a tényleges termő, építő, alkotó erőknek: a különb embernek, a tehetségnek lesz győzelme az egyetemesség javára. Pedig a valóságos verseny végzetesen másként alakult. Mindenki azzal versenyzett, amivel tudott [...] Ravaszsgal, bűnös és kártékony szolidaritásokkal, embertelenséggel, immorális eszközökkel, aki másként nem bírta.”¹³ Ezért most „[...] a láztól gyötört, elvágódott emberiség kétségbeesett vágyakozásban kiált az új egység után”.¹⁴ Ennek megfelelően az egyén morális föladata az egyedül termékeny *egységbe* való visszahullás, az individuum elkülönülési és önmeghatározási törekvéseinek föladása, a „gyalázatos individualizmus zsarnoksága” helyett inkább a „közösség zsarnokságának”¹⁵ a vállalása.

Ebből a „kollektivista” etikából Szabó Dezsőnél azonban egy látszatra közösségi elhivatottságú, valójában mélyen individualista esztétika fakad. A művész-zseni ugyan „kollektív individuum”, „elzokogása egy egész fajnak”,¹⁶ aki „intuitív

¹⁰ Illyés Gyula: „A franciák sajátja. Előszó egy antológiához” (1942), in: *Ingyen lakoma*, Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1964, I. 394–409.

¹¹ Illyés Gyula: „Tarka toll. Erdélyi József költészete”, *Nyugat* 1932/4, 221. Lásd még: Izsák József: *Illyés Gyula költői világképe 1920–1950*, Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1982.

¹² Szabó Dezső: *Életeim* (1935–1944), Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1965, II. 174.

¹³ Szabó Dezső: *Életeim*, i. k. II. 175.

¹⁴ Szabó Dezső: „A forradalmas Ady” (1919), in: Szabó Dezső: *Ady*, Magvető, Bp. 1982, 32.

¹⁵ Szabó Dezső: „Az individualizmus csödjé”, *Huszadik Század* 1915/8, 93.

¹⁶ Szabó Dezső: „A forradalmas Ady”, i. k. 36–37.

közösségekben tud lenni faja volt pszichéjével”.¹⁷ De éppen ezáltal *különbözik* is közösségtől: egyedül ő „tudja az elsíró és felriasztó szavakat”,¹⁸ ő szólaltatja meg tehát a faj néma közösségét, vagyis csak ő képes reflektálni és tudatosítani a közösséghez való tartozást. Voltaképpen ő az egyetlen igazi individuum az egyébként tagolatlan és önmagát nem reflektáló közösségben. Azért zseni, mert a kollektívum fejeződik ki benne – a kollektívum viszont azért éppen *benne* fejeződik ki, mert ő és csakis ő a zseni. A közösségtől szükségképpen különböző, önmagát föl nem adó, önmagát a kifejezésben kiteljesítő egyéniség. A némák közt a szóló, a természetiség és ösztönösség világában a tudatos, a közvetlenségben a közvetítő, az elvegyülésben a kiváló, az arctalanságban az egyéni arculatú. Ő az individuum maga, akinek individualitása annál kiáltóbb, mert egy nem individuálisan szervezett világ háttéréből pattan elő, s így nem is mérhető mással, csak önmagával. A legszélsőségesebben „kollektivista” etika így szükségképpen csap át a legszélsőségesebben individualista esztétikába. Ennek következménye, hogy Németh László kritikája éppen a Szabó Dezső-féle én-mitizálásban, a még legjobb írásai esetében is olvasói feszengést kiváltó pózrendszerben találhatta meg az individualista művészetet uraló „eredetiség” kárhóztatott „tombolásának” legjobb példáját. Hiszen ha a művész *adottságként* hordja önmagában fajközössége üzenetét, nem pedig gyötrelmes munkával kell azt a valóság szövedékeiből kifejtenie, akkor egyetlen dolga valóban az „önkifejezés”, ami viszont az individualista esztétika kulcsszava. S ettől semmi sem különbözik jobban, mint az önkifejezés igényét szinte csak az ábrázolás-elemzés föladatával legitimáló népi irodalom fegyelmezett, „tényfeltáró”, tudatosan realista, antiindividualista esztétikája.

Németh László esetében a paradoxon fordított. Szemben a kollektivista etika és individualista esztétika Szabó Dezsőre jellemző képletével, ő a kollektivista esztétika talajáról jut el egy, az individuum jogait helyreállító etikához. Éppen a közösségi felelősség, a „szolgáló művészet” eszménye, az ezzel járó művészi-emberi aszkétizmus igénye vezeti ahhoz a meggyőződéshez, hogy a műalkotás nemcsak esztétikai, hanem morális tett is, hogy a művészetnek nemcsak esztétikája, hanem etikája is van. Etikájának kiindulópontja, a válságtudat ugyan még azonos a Szabó Dezsőével. A válság lényegéről adott elemzése azonban Szabó Dezső konklúziójától gyökeresen eltér, és – végső soron – a század jelentős filozófiáival, elsősorban az egzisztencializmussal és a frankfurti iskolával mutat rokonságot.

Németh László elemzése szerint ugyanis a modern társadalmak csak a felszínen (azaz deklarált elveikben és hivatalos önmeghatározásukban) az individualizmus társadalmi. Valójában – mint *A minőség forradalma* legfontosabb írásai kifejtik – „a kapitalizmus legnagyobb bűne, [...] hogy a társadalmat tömeggé süllyesztette”.¹⁹ Megfojtotta az individualitást, elsovasztotta emberek és dolgok termékeny

¹⁷ Szabó Dezső: „A romantikus Ady” (1911), in: Szabó Dezső: *Ady*, i. k. 220.

¹⁸ Szabó Dezső: „A forradalmas Ady”, i. k. 38.

¹⁹ Németh László: „A kapitalizmus vége”, in: *A minőség forradalma* II. Magyar Élet, Bp. 1940, 17.

különbözőségét, a minőség sokszínűsége helyett a mennyiség uniformisát húzta az emberre és munkájára. Ebben a világban „senki sem kíváncsi rá, hogy ki vagy és mit tudsz. Az egyetlen kérdés, amit rádszegeznek: a mennyi. Mennyi képesítés és mennyi munka[...].”²⁰ A társadalom bajainak oka nem az individuumok elszabadult anarchiája, hanem éppen a fuldokló individualitás légszomja: „A [...] tizenkilencedik század felhasználta a munkát és visszautasította az egyéniséget”;²¹ el akarta pusztítani a „bennünk élő Robinsont”.²²

A filozófia a „tömegember”, a „das Man”, az „egydimenziós ember” szimbólumai-val jelzi a személyiségvesztésnek azt a folyamatát, amit Németh László a *minőség elvesztéseként*, az individuum széthullásaként él meg. A minőségvesztés és az elszemélytelenedés mint szinonimák persze leginkább Ortega terminológiájára emlékeztetnek, amelyben az arcnélküli tömeg szintén a minőséghiánnyal jellemezhető a legjobban: „a tömeg a sajátosan nem kvalifikált személyek összege”.²³ Továbbá: „tömeg mindenki, aki [...], olyan, mint a világ’ és mégsem szűkül, hanem kitűnően érzi magát olyannak, mint a többiek.”²⁴

A csak egyműket tételező mennyiségi elv eluralkodásával, az arcnélküliség diadalával, az ortegai „tömegek lázadásával” szemben hirdeti meg Németh László a „minőség forradalmát”. A minőség-eszme születése tehát az antiindividualizmus elleni polémiához kötődik. Az individuum rehabilitációját, a személyiségnek autonómiához való jogát, az egyéniség értékét hirdeti, s ezzel etikájában mintegy „visszahódítja” az individuum fogalmát és értékvilágát a maga közösségi irányultságú, szolgáló igényű gondolkodása számára.²⁵ A „minőség”-ben megfogalmazott új elv (eltekinthetve most szociális és gazdasági tartalmaitól) etikailag is kettős értelmű. Hordozza egyrészt a mennyiséggel szembenálló minőség, vagyis a másoktól különböző egyedi meghatározottság, az önálló, sajátos karakter, a „másság” követelményét. Ebben az értelemben (ahogyan az individualizmus hagyományos elméleteiben is) a személyiség egyedisége, ismétелhetetlensége is önérték. A különbözőség jogának meghirdetése a „változatok” sokaságának termékeny szépségét, a *saját* sors és utak személyhez szóló hívását, az önkifejezés parancsát, a „légy hű önmagadhoz” normáját, vagyis egy *artikulált* világ eszményét szegezi szembe a megformálatlannal és egyművel.

Ennyiben az individualizmus „nyugatias” szelleme, a megkülönböztetésben és önmeghatározásban szárnyakat kapó analitikus szellem, a *ráció* nyugat-európai fénykora is fölsejlik a minőség értelmezésében. A minőségnek „a Tanú első számaiban

²⁰ Uo. 19.

²¹ Németh László: „A minőség forradalma”, in: *A minőség forradalma* I., Magyar Élet, Bp. 1940, 9.

²² Uo. 12.

²³ Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása* [Bp. é. n.], 9.

²⁴ Uo. 11.

²⁵ A „minőség” az életműben a társadalmi és gazdasági modell ismert szerepét is betölti. Itt azonban csak a *személyiség* minőségével, a minőségfogalom etikai vonatkozásaival foglalkozunk.

inkább a nyugatias vonásait, csillogását hangsúlyoztam”²⁶ – írja Németh László. „Minőségen akkor azt a ragyogó, nyugtalan éterlángszerű szellemi elemet értettem, mely a görög s a nyugati civilizációt a többitől elválasztja, ennek a szabadságával, vállalkozó kedvével [...]”.²⁷ De Németh László „görög korszakának” készülődése is idehordta a maga természetét. A görög kultúrában Németh László a változatok sokféleségét, az élethez és a kibontakozáshoz mindegyiknek megadott jogot, a különböző természetű görög istenekben fölmutatott különböző emberi mintákat, az individualitás hajnalát tiszteli. „A görögök: a minőség születése [...]”²⁸

A különbözőzés létjogosultsága, a különbözőzés mint önérték a nemzeti méretekre kivetített minőségeszményben is helyet kap. A kis nemzetek történelmi küldetése, létük legitimációja éppen sajátos arculatukban, a csakis általuk fölhalmozott történelmi tapasztalatokban, az emberiség számára pótolhatatlan – sorsukban és kultúrájukban adott – „egyszeri változat”-voltukban: mással nem pótolható *minőségükben* van. „Hol keresse a méltóságát a kisebbségi sors? A kisebbség joga az élethez az, hogy különbözik. [...] A kevesebb joga az élethez az, hogy különb.”²⁹

Ez a gondolat azonban már a minőségfogalom újabb rétegéhez vezet el. A minőség-elnnek ugyanis csak egyik, a hagyományos individualizmusra jobban ütő arca a különbözőség, az egyedi meghatározottság, az ortegai „kvalifikáltság”. Legalább ilyen hangsúlyos jelentést kap a minőség mint *színvonal*, *nemesség*, mint az átlagon túlrugaszkodó igényesség, a személyiség fölfelé törekvése, képességek és tehetségek virágzása. A minőség ebben a második értelmében már nem egyszerűen meghatározott, megformált, hanem *kiművelt* személyiség. Már nem csak önkifejezés, hanem a pillanatnyi énen mindig túllépő öntökéletesítés. Nem egyszerűen a „légy hű magadhoz”, hanem a „légy hű legjobb lehetőségeidhez” normája: nemcsak az egyedi *adottság*, hanem a (mindnyájunkhoz szóló) normativitás világa. A minőség, e kettős etikai értelmével, itt tehát már a „különbség” szó mindkét jelentését fölszívja: hirdeti a *különbség mint különbözőség* létjogosultságát, de ezzel együtt a „*légy különb*” parancsát is. Egyszerre lehetőség és valóság, „van” és „kell”, antropológiai adottság és etikai norma.

Az így kimunkált minőségfogalom felől nézve látható át igazán jól, miben áll (az oly sok, nyilvánvaló hatás ellenére) Szabó Dezső és Németh László gondolkodásának igazi antagonizmusa. Noha a „minőség” kategória csak később (és épp a Szabó

²⁶ Németh László: „Levél Veress Dánielhez” (1968), in: *Megmentett gondolatok*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1975, 588.

²⁷ Uo. 590.

²⁸ Németh László: „Görögök vagy a halott hagyomány” (1934), in: *Európai utas*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1973, 17.

²⁹ Németh László: „Törédek a reformból”, in: *A minőség forradalma IV.*, Magyar Élet, Bp. 1940, 166.

Dezsőnek ajánlott *A minőség forradalmában*) kap központi szerepet, a probléma születése éppen a mesterrel folytatott korai polémiában érhető legjobban tetten.³⁰

Ha e polémia felől olvassuk, az *Emberi Színjáték*, Németh László első nagyregénye nem más, mint az *Elsodort falura* és a Szabó Dezső-i antiindividualizmusra adott válaszkísérlet. A gondolatok szembesítése közvetlenül is megszemélyesül két regényhős: a „deviáns szentté”, mai Krisztussá váló Boda Zoltán és a Szabó Dezső-rajongó Horváth Laci életútjában. Ebben a szembeállításban a „beteg” és „különc” bélyegét vállaló és fölmagasztosító Boda Zoltán apoteózisa következik be az „egészség” és „közösség” jelszavainak mániákusával, a saját céljaihoz képest is elbukó Horváth Lacival szemben. Hiszen a Németh László-i minőségelv értelmében a különbözőség joga (a saját, külön útját járó élet hitele) a „közmoráltól”, az általánosan elfogadott normáktól és tradícióktól való eltérést, s ennyiben a „nem-normális”, a „deviáns” magatartás autentikus voltát is jelenti. Sőt: egy nem erkölcsi elvek szerint rendezett világban az erény önmagában is „betegség”, „deviancia”. „Az erény egy kicsit mindig eltévelyedés is” – tanítja az *Emberi Színjáték* „hegyibeszéde”. „Az erény a világ erői ellenére van, s az a csodás, hogy lehet. [...] Boldog, aki embernek született, mert benne a világ új terve harcol a régivel: az erkölcs az étellel.”³¹ Ha az adott közösség „beteg”, akkor a teljes, a szó igazi értelmében „egészséges” személyiség nem választhatja a közösségben való fölolvadást. A minőség jogán inkább a rásütött betegség-bélyeg, a kivetettség és kivonulás jelképes „exodusában” található föl hiteles, teljes, „egészséges” életét.

A Szabó Dezső-i antiindividualizmus másképpen osztja „egészség” és „betegség” szerepeit. Az ő eszménye (mint az *Elsodort faluban* Bőjthe János sorsa is néldázza) a fajközösség életének folyamába alámerülő, individualitását föladó, a faj reflektálatlan, természeti életében fölolvadó, közvetlenül-szimplán „kollektivista” életmodell. Ez a modell az élet *egészségét* a pusztán természeti létbe való alámerüléstől, és az „ösi”, megkövesült, szinte természetiként funkcionáló közösségi tradíciók tiszteletétől kapja. Míg tehát Németh Lászlónál a „betegség” azért válhat „egészséggé”, teljes emberi sorssá, mert a *morális* szférában keresi önmaga kiteljesedését, addig Szabó Dezsőnél az „egészség” lényegében a *természeti-biológiai* szféra törvényeihez (és a természetivé merevedett szokáserkölcshöz) való ragaszkodást jelenti. Amikor Horváth Laci, az *Emberi Színjáték* Szabó Dezső-tanítványa ennek az egészségkultusznak a hívévé szegődik, voltaképpen önmaga emberi teljességét csonkítja meg. Torzóvá vált személyisége, nem-egész volta erkölcsi bukásában találja meg büntetését.

Mintha Nietzsche görögség-fölfogásának „dionysosi-apolloi” fogalompárja hasadna itt végleg ketté. Szabó Dezső „dionüszoszi” eszménye a természetbe, a természeti közösségbe való beolvadás, az ösztönökre való hagyatkozás. Németh László viszont,

³⁰ Ez az írás a minőségfogalom sorsát nem föltétlenül a művek időrendjében követi. Inkább a fogalom belső rétegződésével foglalkozik, a kategóriában föltárolt összefüggésrendszerrel, amelynek egy-egy ellentmondásával Németh László több menetben is megküzdött.

³¹ Németh László: *Emberi Színjáték* (1929), Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1979, 575.

mintegy Apollón harcosaként, a tökéletesedés, a természet fölé emelkedő lélek és értelem szószólója. Apollónt tartja a minőséget képviselő új istenvilág jelképének akkor is, amikor – a minőség forradalmát illusztrálandó – Keats *Hyperion*-ját elemzi. Apollón lantja itt a „minőség örök cégére”,³² amely egyszerre hordozza az önkifejezés lehetőségét, a vad erők harmóniává szelidítését, természetet kezessé tevő intellektus derűjét.

„Egészség” és „betegség” szereposztásának antagonizmusa, a „népbe-fajba merülés” kontra „exodus” dilemmája azonban voltaképpen a közösség: a „nép”, a „faj” különböző szemléletén alapszik. Nem egyszerűen a nemzet, illetve a faj (sokszor szinonimaként is használt) fogalmának ismert értelmezési különbségéről van szó, amelyek summázata szerint Szabó Dezső nemzetfogalma inkább történeti-biológiai, míg Németh Lászlóé inkább történeti-morális-kulturális jellegű; noha még ennek a definíciós különbségnek is az individualizmus-antiindividualizmus problémáig nyúlnak a gyökerei. Hiszen a kollektívumot mitizáló Szabó Dezső eszménye végül is a vegetáció, a faj virágzása, míg Németh Lászlóé a különböző, minőségükben meghatározott, teljes és tudatos életre iparkodó individuumok közösen vállalt morális felelőssége. Vagyis Németh Lászlónál *tudatos* individuumok közösségéről van szó a nemzet esetében, amelynek elengedhetetlen eleme a közös felelősség *vállalása*, s így érthető, ha itt az összetartozás tudati, tehát kulturális és morális szintjei kapnak hangsúlyt. Ezzel szemben Szabó Dezsőnél a nemzetet, fajt összefűző kapocs az öntudatlanul megélt lét azonossága, amely – mert öntudatlan és közvetítetlen – eleve természeti-biológiai kapcsolódást jelent. Vagyis az antiindividualista szemlélet logikus folyománya a biologizáló, fajelméleti nemzetfogalom, míg a tudatos személyiségek „bekalkulálása” hozzásegíthet a nemzetfogalom kulturális, morális és (történelme tudatos elsajátítását jelentő) történeti szintjeinek megragadásához.

Antiindividualizmus és „minőség” vitája felől nézve azonban nem ez az egyetlen különbség a „közösség” jelentésének értelmezésében. Szabó Dezső szimplán kollektivisták etikájában a fajközösség – a nép, éspedig a parasztság által hordozott „igazi” tulajdonságaiban – *önmagában érték*. Így az „alámerülés”, a „földreoldódás”: értékhez való csatlakozás, morális fürdő, amelyért cserében az önfeladás sem drága. Németh László fölfogásában viszont a „nép” pusztán értéklehetőség, mely a jelenleg adott közösségeiben számtalan betegség hordozója. „A parasztság ezerszer inkább önzés, alacsonyosság és pszichopatológia, mint a művelt.”³³ Értékké tenni: ez lehet földadat, de jelenleg is adott értéknek és csakis értéknek hinni – súlyos tévedés, amely egyben eltünteti a morális távlatokat az egyén és a nép előtt is.

Szabó Dezső – ismert történelmi pesszimizmusa és fatalizmusa ellenére – egy kérdésben mindenképpen bizakodó: elemzése szerint az egészséges parasztságban

³² Németh László: „Keats Hyperionja vagy a minőség forradalma”, in: *A minőség forradalma I.*, Magyar Élet, Bp. 1940, 20.

³³ Németh László: „Szabó Dezső” (1928), in: Németh László: *Két nemzedék*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1970, 154.

megadatott – és a jelenben is megadatik – egy olyan kultúra és olyan közösség, amelyben az értékekre vágyó ember otthonra lelhet. Az érték tehát *jelen van* a világban, csak fölfedezésre és föl vállalásra vár. Németh László viszont itt látszólag sötétebben lát: a világban nincs jelen (vagy elnyomatik) a megvalósult érték. Még a nép közössége sem megváltó, hanem éppen hogy maga is megváltásra szorul; jelenlegi életében és rendjében nem fölemel, hanem lehúz. A közösség önmagában nem üdvözítheti az egyént, inkább segítséget, üdvözítést vár az arra képesektől (a Németh László-i életművön végigvonul a „sánta emberiség”, a „tragikus magyarság”, az „örültek” önsorsrontó világának gondolata).

Ennek a „sötétén.látásnak” azonban mégis egy morális optimizmus a velejárója. Hiszen a közösség fölemelése, megváltása terepet és lehetőséget adhat az egyén morális föladatvállalásának, s így életünknek *van* önmagán túlmutató távlata, létezik a „kell” világa. Az érték ugyan semmilyen közösségi megtestesülésben nincs aktuálisan „készen” jelen a világban, de éppen ezáltal kap az egyén az individualitását megemelő, „közösségi” föladatot az értékek megteremtésében.

A népi mozgalom gondolkodásában ez a Szabó Dezső–Németh László dichotómia ugyan pusztá hangsúlykülönbséggé tompult; de ez a hangsúlykülönbség mégis végighúzódik a népi ideológia egész történetén. A nép „*nemzetbe emelésének*” programja a népi mozgalom egyik legfontosabb mondanivalója; többnyire az is világos, hogy erre a nemzet megmaradása és a nép szociális emelkedése érdekében egyaránt szükség van. Abban azonban már a kétfajta gondolkodásmód nyomát mutató jelentős hangsúlyeltolódás van, hogy a „nemzetbe emelés” gesztusának ki az igazibb haszonélvezője.

Az egyik vonulat szerint a nép (értsd: a parasztság) fokozatosan elveszíti, vagy már el is veszítette egykori erőnyeit. A teljes szétfűlléstől, értékfűllő szerepe végleges elvesztésétől mentheti meg, ha megnyílnak előtte a nemzetbe való belépés, a gazdasági, társadalmi és kulturális emelkedés lépcsői. A másik érvelés belső logikájában máshová esik a nyomatek. A széthulló történelmi nemzet van inkább rászorulva a nép egészséges faji tulajdonságaira, emberanyagára és moráljára. Mindkét gondolkodásmód közös konzekvenciája ugyan, hogy parasztság (nép) és „történelmi magyarság” (nemzet) csak együtt, egyesülve maradhatnak fenn. De az egyikben a nemzet befogadó ölelése inkább a parasztság fennmaradásának záloga, a másikban pedig a parasztság értékei hozhatnak friss vért a kimerülő történelmi nemzetbe.

Kétségtelenül ez utóbbi, Szabó Dezső-gyökerű gondolkozásmód bukkan föl például *Veres Péter* írásaiban. Mint írja, „parasztságunk ősjellemét általános emberi értéknek tartom, amire egészséges közösséget és magas kultúrát lehet építeni”.³⁴ Vagy: „a felfrissítő belső áramlást csak a parasztság hozhatja, [...] mert a parasztságnak még szunnyadnak a tartalékerői mind szellemi és erkölcsi, mind politikai és gazdasági

³⁴ Veres Péter: *Mit ér az ember, ha magyar. Levelek egy parasztfűhöz*. Harmadik levél: Arról, hogy a magyar nép jelleme és tehetsége milyen rendben érvényesülhetne; Magyar Élet, Bp. 1940, 123.

téren”.³⁵ Még a népben, a népiségben rejlő önérték jelentése: a természetiség, az örök vegetáció, a biológiai virágzás is Szabó Dezső „népi érték” fölfogására emlékeztet, Nem véletlenül: ha egy közösség – függetlenül az időben éppen adott formájától – önérték, akkor ez az időtől és történelemtől nem érintett értékmozzanat csakis természetileg adott, vagyis nem-társadalmi lehet.³⁶ „A nemzetek parasztjaikban fejlődnek és szaporodnak, s polgáraikban, kispolgáraikban és hivatalnokaikban pusztulnak és fogyatkoznak.”³⁷ Hasonlóképpen: „A parasztságnak [...] van egy általános emberi hivatása, az, hogy akarva-akaratlanul, tudva-tudatlanul fenntartsa az ember egészséges viszonyát a természettel, s hogy az akarat és a képzelet embereinek az esetleges romboló erejét fékezze és egyensúlyozza. Így parancsolja az élet legfőbb törvénye, a megmaradásé.”³⁸

A „népi”-nek ilyen önértékként való értelmezésétől a gondolati tisztaságára kényes Németh László világosan elhatárolja magát: „Népbe húzódás és népiség nem egészen ugyanaz. A népbe húzódó író többet merít s többet ad a népből és a népének; de a népet mégsem tekinti, mint a népiesek, szellemi kánonnak: nemcsak a művészet, de még a magyarság dolgában sem. Aki a nép gyűjtőnevet hordó osztályokat kicsit is ismeri, tudja, hogy azoknak jó része hanyatlóban, kultúrájuk is zsugorodóban.”³⁹

De ha a közösség nem önérték, sőt, ha a „minőségi” ember a közösségben – az *Iszony* szavaival – „egy darab szegény emberiséget” láthat, végül is milyen arccal forduljon a világ, a közösség felé? A maga méltóságát tudó személyiség két lehetőség: „*iszony*” és „*irgalom*” között választhat. A *Gyász* és az *Iszony*, illetve a másik oldalon az *Irgalom* és az *Égető Eszter* kétféle gesztust kínál. Egyfelől az éppen minőségében megsebzett ember önmagába zárkozó gögijének, a „beteg emberiségtől” viszolygó meghökölésének – másfelől a szenvedés iránti részvétnek, az irgalmas odahajlásnak a mozdulatát.

Tulajdonképpen a minőségfogalom kettős jelentése vibrál a két gesztus pólusai között. Az elsőtben a minőség mindenekelőtt *különbözőnek* tudja magát a többiektől, s állandó „határvédelemre” berendezkedve nem képes és nem is hajlandó velük elegyedni. A különálláshoz és integritáshoz való görcsös ragaszkodás, az emberidegenség végül kihullatja az emberiség és emberiség „akolmelegéből”. Az „irgalmas” szerepkörben viszont a minőség másik jelentése, az állandóan fölfelé hajtó, önmagát folyton meghaladó igényesség kap új fényt. Az öntökéletesítés vágya itt túllépi az

³⁵ Veres Péter: *Parasztors – magyar sors*, 2. kiadás, Magyar Élet, Bp. 1944, 42.

³⁶ Az idézett szövegek semmiképpen sem azt akarják demonstrálni, hogy Veres Péter népfogalmának nincs szociális töltése. Legalább ilyen meggyőző idézettel bizonyítható az is: érzekelte, hogy a modern világ a szociális rétegződéssel megbontotta a parasztság természetileg adott egységét, apasztotta életerejét, „széjjelszórta az erős férfiakat és szépen nőtt lányokat a nagyvilág minden tájára”. (Lásd *Parasztors – magyar sors*, i. k. 23.) A hanyatlás regisztrált jelei azonban itt a parasztsághoz képest *kívülről* származnak, a parasztság fogalmában rejlő inherens értékmozzanatot nem kérdőjelezi meg.

³⁷ Veres Péter: *Parasztors – magyar sors*, i. k. 7.

³⁸ Uo. 42.

³⁹ Németh László: „A döntés éveire”, *Kelet Népe* 1940/14, 2.

individualitás saját kereteit. Személyiség és világ, egyén és közösség találkozásában az individuum önként vállalja határainak bizonyosfajta föladását, önmaga átengedését. De mert *vállalja* és tudatosan *választja* önnön részleges tagadását, ezzel az újabb önmeghatározással (a sartre-i terminus értelmében is) mégis teljes értékű individuumként „választja önmagát”.

A minőség igazi kiteljesedését jelentő „irgalmasság” nem csak az egzisztencializmus „Egyén” és „Másik” problémájával, az ember mint „a lét pásztora” heideggeri víziójával mutat rokonságot. A személyiség biztonságán és gőgjén való túllépés, az igazi emberi mélységek vállalása, a részvétben és irgalomban való morális megtisztulás Németh László kultúraszemlélete szerint *idegen a nyugati szellem* hűvös racionalizmusától. Az ő értelmezésében mindez inkább az általa „keletinek”, „Európa alattinak” érzett (és leginkább Tolsztoj-tanulmányaiban jellemzett) másfajta, ősbibb, közösségibb emberségnek beemelése abba a minőségfogalomba, amelyet korábban a „nyugati civilizáció ormain”⁴⁰ látott ragyogni. Ez a fajta, önmagát megőrző, de másokban kiteljesítő minőség „mintha épp az Európa s Európa alatti világ csókváltásából pattant volna ki”.⁴¹ Vagyis: mintha az individualizmus hagyományos értékeit egyesítené a közösségi hivatás alázatával.⁴² Önmagunk meghaladását, az individualitásból a közösséghez hajlást, az irgalmasságot is a minőség sarkantyúja ösztökéli. Ezzel a minőség *újabb létszférát* teremtett magának: a morális cselekedetek, az *erkölcs* világát. Hiszen a morális létnek individuum és közösség, tágabb értelemben egyén és nem találkozása a föltétele. A Németh László-i minőségembernek is „gyülekezet”, „telep” kell az erkölcsi önmegvalósításhoz.

A gondolkodás menete itt megint csak rímel a korai egzisztencializmus, pontosabban Kierkegaard etikai fejtegetéseire: „a szellem nagy zavarban van, ha nincs gyülekezet, melyben lakhatna, de ha a gyülekezetben lakik, akkor ennek szellemét jelenti”.⁴³ Vagy: „Az etika azt mondja: az élet és a valóság jelentősége abban van, hogy az ember megnyilvánuljon.”⁴⁴ Más szóval: itt az élet és a valóság s ezzel együtt önmagam mint *föladat* jelenik meg, amihez egészen közel áll Németh László gondolatmenete.⁴⁵ Németh László Kierkegaard-hoz hasonlóan indokolja, ill. vezeti be

⁴⁰ Németh László: „Levél Veress Dánielhez”, i. k. 588.

⁴¹ Uo. 590.

⁴² A keleti és nyugati lélek összevetésének problémája, a magyar szellemiség helyének meghatározása a harmincas-negyvenes évek irodalmi és politikai gondolkodásának egyik visszatérő kérdése, amely összefüggésben van a társadalmi szerkezetről, a nemzeti politika helyes irányáról, a térség háború utáni berendezkedéséről kialakított elképzelésekkel is. A korszak filozófiai irodalmában Karácsony Sándor (és részben Prohászka Lajos) dolgozza ki a keleti és nyugati szellem, az „indogermán” és a „keleti”, „ázsiai” lélek problematikáját.

⁴³ Kierkegaard: „Az esztétika és az etika közti egyensúly a személyiség kidolgozásában”, in: Kierkegaard: *Írásai*, Gondolat, Bp. 1969, 244.

⁴⁴ Uo. 250.

⁴⁵ Kierkegaard hatása egyébként is jelen van a két világháború közti magyar gondolkodásban: a protestantizmus, pontosabban a dialektikai teológia, részben Barth közvetítésével, részben közvetlenül is,

a maga „etikai stádiumát”, a morális cselekvésre igényt tartó individuum önmagából való kilépését. Németh Lászlónál az emberi szenvedés iránti irgalom (mint Kierkegaard-nál a „Másikért” való kétségbeesés) vezeti át – a minőség megőrzésével – az egyént saját „falain”, a tágabb közösség felé. A „Másikért” való kétségbeesés, a részvét, az irgalom képessége nem adatik meg mindenkinek. A szuverenitását megőrző, de abból a közösség felé „kihajló”, vagyis a közösségi elvet és az individualitást egyaránt vállaló személyiség a minőség kivételes csúcseit jelenti. Olyan teljesítmény ez, amely nem mindenki számára elérhető – de hiszen éppen ezért igazán „minőség”, vagy Németh László kifejezésével élve „morális lángész”.

Ám itt rejlik ennek a magatartásnak a fájdalmas paradoxonja is. A minőség most az egyén felől az erkölcs világa felé növekedett, amelynek pilléreit az általános normák alkotják. Rajtuk keresztül az egyén nemcsak a közösséggel, de az *általánossal* is szembesült, megkísérelvén önként alávetni magát neki. A norma általánossága azonban nagyon is problematikus. A norma egyfelől maga az általános, mely követeléseit mindenki felé közvetíti; érvényességének az ad hitelt, hogy amit elvár, az teljesíthető, hogy lehetséges a „normális”, a normák szerinti élet. Másfelől viszont a „van” és a „kell” közti távolság szívóereje nélkül az erkölcs értelmét veszti. Ha a normák nem csak általánosan követelnek, de általánosan *realizálódnak* is, kivész belőlük a „változtasd meg életed” mozósító mondanivalója. Vagyis a normák ontológiai feltétele általánosságukban van – ugyanakkor társadalmi funkciójuk, normativitásuk csak akkor működik, ha az élet „abnormis”, vagyis nem realizálja tömegméretekben a normákat. Az erkölcs léte azon az ellentmondáson alapszik, amely egyrészt föltételezi az egyénben az általánost (marxi kifejezéssel az ember nembeliségét), másrészt azonban az egyének többségét ettől szükségszerűen megfosztottnak tapasztalja.

Az erkölcs általánosíthatóságának dilemmájával Németh László is küszködik. Bólyai Jánosának éppen az örületbe hajlását jelzi a hiábavaló kísérletezés a lehetetlennel: egy olyan tan létrehozásával, „amelytől nemcsak egy morális személy, de az *egész* embertársadalom már itt e földön üdvre juthat”.⁴⁶

A gyámolító, az irgalmas, a közösséghez hajló, vagyis a *morális* küldetést vállaló „minőség” heroizmusát is az emeli meg, hogy ez a magatartás kivételes, nem általánosítható: „[...] a heroizmus [...] a félharmia társadalmakban [...] lép fel. Ahol az egymással érintkező emberek erkölcsisége közt nincs szakadékszerű különbség, s az erény a másik ember erényeibe kapcsolódhat, ott a magára utalt erkölcs tragikus mélyeit elfedi a hasznos és kellemes kölcsönösség: egy egyenletes, nemes érzésű közösségnek nincs szüksége hősökre, csak beilleszkedő társaslények-

merit Kierkegaard etikájából. Lásd erről Koncz Sándor: *Kierkegaard és a világháború utáni teológia*, A debreceni M. Királyi Tisza István Tudományegyetem rendszeres teológiai szemináriumából 3., Miskolc 1938.

⁴⁶ Németh László: „Két Bólyai” (1961), in: *Kísérleti dramaturgia I.*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1972, 249.

re.”⁴⁷ Csakhogy a „minőség” eredeti lényegének mondana ellent, ha a „hős” helyett a „beilleszkedő társaslény” szerepét sugallaná. Mindenfajta morális indítékú elitizmus fájdalmas dilemmája ez. Ha komolyan veszi a közösség fölemelésének föladatát, akkor perspektivikusan önmaga elit-voltát, „minőségét” szünteti meg. Ha viszont lemond a közösségi cselekvés morális kötelességéről, végül is önmaga kiteljesítését, a minőség kierkegaard-i „megnyilvánulását” redukálja. Így is, úgy is „minőség” voltát kérdőjelezi meg. A minőség igazi hivatása ugyanis, hogy példa-életté váljék. De éppen azért nem válhat általánosan követhető, valódi „példává”, mert a példa-élet fölmutatásának képessége *kivételes*, egyszeri-egyedi gesztus. Ahogy Kierkegaard megfogalmazza: „Az általános a kivétel számára szigorú úr és ítélőbíró; akkor is fölé emeli a pallost, ha az bizonygatja, hogy nem saját bűne miatt vált kivétellé, [...] az általános mégis bűneként tudja be kivételes helyzetét.”⁴⁸

Általános és kivételes elvont viszonya Németh Lászlónál ott válik drámaivá, ahol általánost jelképező közösség idegen elemként, tőle különbözőként veti ki magából a kivételes minőséget. Nem egyszerűen „morális nagyság” és „kisszerű környezet” szokott konfliktusa ez. Nem *minden* igazság áll az elbukó hős, és nem *minden* gyarlóság a többiek oldalán. A környezetnek valamelyest igaza is van, ha nem akarja elfogadni a megváltásra váró passzív alany, a hős morális cselekvésének holt terepe, a nemesítésre váró növény nem éppen fölemelő szerepét. Hiszen szép a Németh László-i terminológiában végig jelenlévő, a testet és lelket egyaránt gyógyító „ösi orvos” szerepe, de betöltéséhez végül is az kell, hogy a többiek elfogadják a testileg-lelkileg beteg ember nem túlságosan hálás pozícióját. Nem egészen véletlen az sem, hogy a Németh László-i életmodellhez legközelebb álló, mitikussá növelt hivatás-szerepek éppen az orvosé és a pedagógusé – klasszikusan a nem-egyenrangúságra építő, a szerepcserét nem tűrő emberi viszonyok.

Németh László persze van annyira becsületes gondolkodó, hogy a minőségnek ezt a „hübriszt” is fölismerje. „A tökéletesség, amelyet úgy érünk el, hogy tökéletesek akarunk lenni, fölülmúlni magunkat s másokat, még mindig csak álcázott hiúság...”⁴⁹ Az indíték pedig éppen az individualitás gőgjének és különállásának szolgálattá, alázattá változtatása volt – ugyanakkor éppen az erre való képesség teremt újabb különállást, idegenséget. Így válik a minőség „szörnyeteggé”: „az emberségnek ebben a könyörtelen erőltetésében [...] van valami embertelen, vad egyoldalúság”.⁵⁰ A minőség felsőbbrendűsége, vállalkozásának nem-emberi léptéke így nem hozzászoktatja, de elvadítja a világot az igényességtől, a minőség-eszménytől. II. József és VII. Gergely kudarcának igazi tragikumát is ez adja meg Németh László drámaiban.

⁴⁷ Németh László: „Vázlatok a Tizennyolcadik századhoz”. 3. Hume és Kant”, in: *A minőség forradalma* I., Magyar Élet, Bp. 1940, 162.

⁴⁸ Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, Diederichs Verlag Buchhandlung, Köln–Düsseldorf 1956, 326.

⁴⁹ Németh László: „Tolsztoj inasaként” (1954–56), in: *Megmentett gondolatok*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1975, 39.

⁵⁰ Németh László: „Szörnyeteg” (1953), in: *Szerettem az igazságot* II., Szépirodalmi–Magvető, Bp. 1974, 419.

Ebben az értelemben már az *Emberi Színjáték* Boda Zoltánja sem csak fölmagasztosul: el is bukik megöletésében. Tagadó moráljával, „másságának” kihívásával éppen azokat az erőket hívta ki önmaga ellen az emberekből, amelyeket megszélesíteni próbált. Mert az emberiség – ha mégoly „sánta” is – nem ápolóra, hanem valódi partnerségre vágyik. Kertész Ágnes irgalmas lehajlása a „sánta emberiséghez” (az író szándéka ellenére) nemcsak fölemelő–berzenkedtető is. A már-már embertelen, mert nem „partneri”, csak-résztét érzélem, éppen az emberi méltóság és az emberi egyenlőség nevében, ellenérzésünket is fölkelti. Úgy tűnik, az ember nehezen viseli el a „megváltó” és „megváltott” szerepének végleges kettészakadását. „Millió Cseresnyés s a legszebb lelki alamizsnálkodás sem pótolhatja azt a pillanatot, amikor a kormon és romon át egy kisemmizett ember a szabadba töri magát.”⁵¹

A minőség hordozójának ez az igazi drámája: gazdag embersége képes az adásra, de a „különb” voltában adott elkülönülése eltávolítja közeléből a valódi emberi viszonyokat. Ezáltal az eredeti viszony megfordul: most már az önmagát adni akaró minőségnek volna szüksége a világra, a közösségre, de a minőség nem kell a világnak. Ezért nemcsak a világ értetlen a kivételes minőséggel szemben: ő maga is értetlen és tétova lesz az őt nem igénylő világgal szemben. Újra és újra kipróbálja gesztusait, újra és újra rákérdez önnön létjogosultságára is. Ez Égető Eszter drámája, ahol a minőség-eszménynek ez a belső bizonytalansága zavaró mellékízt lop a regény megoldásába is: megkérdőjelezi a minőség mint teljes értékű individuum, mint autonóm, „felnőtt” élet jövőjének történelmi jogosultságát. „Annyi biztos, hogy övéi rosszul éltek szabadságukkal. Szabadság, szabadság, követelték, de abban a szabadságban is eltévedtek, ami megvolt nekik. Az állam most visszaveszi ennek a szabadságnak egy részét. A gyerekek, akik rossz felnőtteknek bizonyultak, visszakerülnek szépen a szoknyája köré. Jobb lesz így?”⁵² A minőség-eszmény, amely valaha az individuum újrafölzsabadításának jelszavával született, itt tehát a szabadság problematikussá válásáig, esetleges visszavételéig is eljut.

Fölbontotta-e ezzel önmagát, deklarálta-e önnön kudarcát, föladta-e a benne rejlő antropológiai-etikai programot a minőség-eszmény? Nem egészen. Ellentmondásosságának megragadása, kudarcainak reflektálása, még a realizálhatatlanságával való szembenézés is lehet katalizáló hatású – Németh László ugyanis morális és történelmi értéknek tartja az *utópiát*, a megvalósíthatatlan eszmény vállalását is: „ami a történelemben a legjobb, maga is egy Óda a reménytelenséghez, mely lehordja körülünk a kis célok dombocskáit, de föltárja az emberhez méltó távlatot”.⁵³ A morális tett lehetőségéért a reménytelen helyzetben is vállalt küzdelem így a *tragikus színezetűvé váló „minőség”* végső önmeghatározása lesz. Pátoszában nemzeti kultúránk hagyományos „és mégis”-étosza találkozik a modern egzisztencializmus

⁵¹ Németh László: „Cseresnyés” (1939), in: *Szerettem az igazságot* I., Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1971, 314.

⁵² Németh László: *Égető Eszter*, Magvető–Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1975, 685–686.

⁵³ Németh László: „Három kortárs. Oswald Spengler: Jahre der Entscheidung”, in: *A minőség forradalma* II., Magyar Élet, Bp. 1940, 21.

etikájával. A minőség ilyen patetikus-tragikus „megemelése” azonban nem változtat azon, hogy az individuum rehabilitálására született, ugyanakkor egy közösségi morál parancsait is kibontó minőségfogalom belső harmóniája végül megbomlott. Úgy tűnik, a közösség nem „fogadja jól” a kifejtett személyiséget; illetőleg az individuum számára adott magatartás-alternatívák: az „iszony” és az „irgalom” végső soron egyaránt elidegenítőek.

Az individualizmus–antiindividualizmus közötti, lényegében etikai-esztétikai terminusokban gondolkodó polémia keretein belül maradvá szükségszerűek a válaszkísérletnek ezek a korlátai. A századelő magyar szellemi életének individualizmusa a személyiség kibontakozását tartotta a legfőbb parancsnak és magától értetődőnek vélte, hogy ezáltal a közösség élete is értékgazdagabbá válik. A népi mozgalom antiindividualizmusa ezzel szemben a közösség (faj, nemzet, nép) fölemelésének jelszavát hirdette meg, és megint csak magától értetődőnek tartotta, hogy ezzel együtt az egyéni élet is értékesebb lesz. Németh László érdeme, hogy *rákérdezett* a közvetítetlennek vélt egyén–közösség viszonyra, és újból problematikusá tette azt.

Szintéziskísérlete azonban csak az *egyéni*ség oldaláról végezte el az újrakérdezést: azt vizsgálta, hogy az individuum – autonómiája megteremtése útján – hogyan jut el szükségszerűen a közösséghez, a „gyülekezethez” mint önkifejezési terepéhez. Ezzel megteremtette az *etikailag motivált és közvetített* (azaz az individuum morális igényeiből fakadó) kapcsolatot személyiség és közösség között. Az individualizmus–antiindividualizmus polémiáján belül maradvá azonban nem vizsgálhatta egyéniség és társadalom kapcsolatát a *társadalom, a „gyülekezet” felől* kérdezve. Így nem találhatott érdemleges választ arra, milyen motivációk következtekben és milyen körülmények között lehet szüksége a közösségnek *kifejtett és autentikus* individuumokra, „minőségre”. A közösség felől nézve ugyanis társadalom és személyiség kapcsolatát már nem kizárólag etikai parancsok, az önmagával szemben igényes „irgalmas” moralitás követelményei motiválják, hanem a politikai és kulturális értékrend intézményes közvetítésekkel, történetileg és társadalmilag határozza meg ezt a viszonyt. Az etikai kérdésföltevésnek itt föltétlenül ki kell egészülnie a történeti-társadalmi kérdésföltevéssel, a személyiségmodellnek a társadalmi modellel. Németh László tett is kísérleteket (többek között éppen *A minőség forradalmában*) egy ilyen társadalmi modell felvázolására, ezek azonban – a politikai terep szűkösége, a „nagypolitikából” való korai kiábrándulása, a népi írók mozgalmának idő előtti szétesése, a történelmi mozgások fölgyorsulása miatt – végül is kísérletlenek maradtak, s ellentmondásaik is közismertek.

Németh László gondolkodói teljesítménye így is jelentős. Miközben individualizmus és antiindividualizmus végletei követik egymást a XX. század magyar értelmiségi gondolkodásában, ő szakít az „individuum értékvilága = kapitalizmus” meghaladott képletével, és ezzel a szuverén személyiség értéklehetőségeit egy közösségi elkötelezettségű gondolkodásba emeli be. Németh László természetesen nem volt „filozófus”, nem is akart az lenni. De újra és újra nagy következtetésséggel és szuggesztív erővel

gondolta végig a népi mozgalom lehetséges világnézeti alapjait: a mozgalom fő vonásaiban *progresszív szociális reformprogramját* megpróbálta megszabadítani egy *konzervatív antropológia* tehertereleitől. A mozgalmat ezzel – világnézeti alapvetéseit tekintve – elhatárolta az újkonzervatív ideológia és különösen a prefaszizmus által kínált kapitalizmus-kritika antiliberálisusától és a szubjektum autonómiáját megnyirbáló, rigid emberképétől.

RÉSUMÉ

Ildikó Lendvai: L'importance de la notion de « qualité » concernant le débat entre l'individualisme et le collectivisme chez László Németh

Les tendances et les vagues de l'individualisme et l'antiindividualisme se succèdent dans les idées progressives en Hongrie du 20^{ème} siècle. Ces courants controversés portent souvent l'évaluation antinomique concernant les perspectives du développement bourgeois pour la Hongrie. L'individualisme devient généralement le slogan de certains penseurs qui considèrent un plus complet développement bourgeois comme avantageux pour le pays, en même temps que l'antiindividualisme (ayant ses sources différentes) devient le corollaire de l'anticapitalisme. La progression des premiers décennies de ce siècle met à son programme l'individualisme – entre autres – sous l'animation des idées de Nietzsche et se groupait autour de la revue littéraire « Nyugat » (qui signifie d'ailleurs : « l'Ouest »). La prochaine génération, nommé « les écrivains populaires », accent surtout la priorité de l'éthique et l'esthétique « collectiviste » et peut-être caractérisée par l'idéalisation d'une littérature qui serve la communauté. Il était en relation en plusieurs points avec le collectivisme extrême proclamé par Dezső Szabó. L'image de capitalisme et les tentatives théoriques de la pensée philosophique d'Europe de la même époque, au contraire, accusent les sociétés bourgeoises modernes de la décomposition de la personnalité et de l'annulation d'autonomie de l'individu. L'antiindividualisme du « mouvement populaire » hongrois mentionné – comme l'antropologie du néo-conservatisme aussi à mis en doute l'importance primordiale des valeurs et de la souveraineté de la personnalité. Par conséquence, la base idéologique du « mouvement populaire » est menacé par un certain paradoxe : les réformes sociales généralement progressives se fondent sur une anthropologie rigide et conservatrice.

László Németh s'efforce de débarrasser l'idéologie « populaire » de ce paradoxe. Il refuse la formule : des valeurs de l'individu = le capitalisme » ; selon son analyse les sociétés modernes se caractérisent par la perte de la personnalité et le dépérissement de l'individualité. Il proclame par cette raison le programme du recouvrement de l'individu en utilisant la catégorie de la « qualité » dans le sens philosophique d'Ortega y Gasset. Ses traités de problème et ses tentatives de solution ne nous rappellent plus Nietzsche (à la différence de l'individualisme de la génération précédente), mais les questions des philosophies existentielles et celles de l'École de Francfort. Car il examine la formation de la relation entre l'individu et la communauté du côté de l'individualité, il ne suppose que la relation éthique (jaillissante de la prétention morale de l'individu) entre la personnalité et la communauté ; il prend en considération la communauté comme le terrain de l'épanouissement moral de l'individu. Les théories concernant l'éthique ne se complètent pas par celles de l'histoire et de la société ; son « modèle » est centré sur la personnalité, son image concernant la société est moins cohérent, moins profond. L'impérative collectiviste du service de la communauté et l'exigence, la norme de la survie de la « qualité » de la personnalité authentique enfin se montrent tragiquement incompatibles chez ce penseur. Ces circonstances ne diminuent pas le mérite de László Németh, puisqu'il a introduit les valeurs de l'individualité souveraine et le programme de la personnalité authentique au raisonnement engagé à la communauté, et par cela il a séparé le « mouvement populaire » de l'anthropologie des idéologies néo-conservatrices.

DOKUMENTUM

A FÖNÍCIAI PORPHYRIOSZ BEVEZETÉSE, AVAGY AZ ÖT SZÓRÓL

GERÉBY GYÖRGY

ELŐSZÓ

Vannak filozófusok, akik egyetlen rövidke művükkel halhatatlanná válnak. Ez lett a sorsa Porphyriosznak¹ is az *Eiszagógé*, azaz *Bevezetés* révén. Az egyébként jobbára keresztényellenességéről ismert neoplatonikus filozófus² műve az V. századtól kezdve az arisztotelészi–neoplatonikus, illetve skolasztikus (a továbbiakban: klasszikus³) logika tankönyve lett az *Organon*, a „logica vetus”⁴ első részeként. Már korán lefordították szír, örmény, arab, héber nyelvre és természetesen latinra is. Ez a Boethius által készített fordítás aztán az egész egyetemes középkori kultúra részévé és alkotójává vált. Kommentárok sokaságát írták hozzá a kor legkiválóbb filozófusai.⁵ Ha akadtak is olyanok, akik vitatták, hogy a *Bevezetés*ben foglaltak feltétlenül szükségesek a logikához (mint Averroes Alfarabival szemben),⁶ abban mindenki egyetértett, hogy a logikai kommentárok hosszú hagyomány szentesítette sorát a *Bevezetés*é nyitja meg. A skolasztika logikai summáinak univerzália-fejezetei is

¹ Porphyriosz i. sz. 233 körül született, szír családban, amire mellékneve („a föniciai”) is utal. 263-ban Rómába megy, ahol Plótinosz tanítványa lesz. A mester halála után ennek műveit rendszerezi és kiadja (*Enneades*), majd egy darabig az iskolának is vezetője. Jamblikhosz mestere. Halálának évét 304-re teszik. Bibliográfiája: – J. Bidez: *Vie de Porphyre*, Gand–Leipzig 1913.; – P. Beutler: Porphyrios, in: Pauly–Wissowa: *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (rövidítve: RE) Vol. 43, Sec. 1, 282. skk. – F. Ueberweg–K. Praechter: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, 609–612. és 190–191.

Az *Eiszagógé* hatástörténete szempontjából hasznos: Maróth Miklós: *A görög logika keleten*, Akadémiai Kiadó, 1980. A Philosophische Bibliothek közli az *Eiszagógé* német fordítását: Porphyrios: *Einleitung*, Aristoteles: *Organon I/II*, Hamburg 1958.

² Lásd Augustinus: *De civ. Dei*, X. 9–11., 23–4., 26–9. Ráadásul egy kegyes hagyomány szerint Porphyriosz renegát keresztény volt. (Socrates: *Hist. Eccl.*, III. 23., 37. Idézi: Bidez, i. m.)

³ Szemben a *Logique du Port Royal* nevével fémjelzett tradicionális logikával. Lásd: J. M. Bochenski–A. Menne: *Logisch-Philosophische Studien*, Freiburg/München 1959, VII.

⁴ Lásd: J. Pinborg: *Logik und Semantik im Mittelalter*, Fromman–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1972.

⁵ A teljesség igénye nélkül megemlítek néhány kommentátort a görögök közül: Ammóniosz Hermeiu, David, Isaac; az arabok közül: Alfarabi, Algazali, Averroes; a zsidók közül: Gersonides; s végül a skolasztikákból: Boethius, Petrus Hispanus, Albertus Magnus, Duns Scotus, Occam, Cajetanus, a magyar Pázmány Péter stb. stb. M. Elias Ehinger Michael Psellos Synopsisának kiadásában (1597) több mint 70 *Eiszagógé*-kommentárt sorol fel.

⁶ Lásd: Averroes' *Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae*. Transl.: H. A. Davidson. Berkeley and Los Angeles 1969 (A továbbiakban Averroes), 37.

Bevezetés-parafrázisok. Egyszóval – legalábbis hivatkozási indexe alapján – „a legolvasottabb és legelterjedtebb iratok közé tartozik kultúrtörténetünkben”.⁷

Az *Eiszagógé* a platonikus iskolában született meg, amelynek az alapító Ammóniosz óta programja volt Platón és Arisztotelész összeegyeztetése a „közös tanítás” alapelve szerint (κατὰ κοινωνίαν τοῦ λόγου). Ez annál is könnyebb volt, mivel szigorú értelemben véve platonikus logika nem létezett. S bár az arisztotelészi metafizikát nehéz platonikus keretek közé beilleszteni, a tisztán logikai elmélet esetében ez inkább lehetséges. Az *Eiszagógéból* kitűnik, hogy ekkorra már ki voltak dolgozva azok a módszerek, amelyek segítségével ezt a feladatot el lehetett végezni. Mindenesetre az *Eiszagógé* az első neoplatonikus kommentár.⁸ A késő antikvitás filozófiai iskoláiban Arisztotelész ettől kezdve szerepel egyenlő súllyal Platón mellett.

A *Bevezetés* módszere és célja világos. Mint logikai kompendium részletesen és pontosan fejt ki Arisztotelész tanítását arról az öt fogalomról, amelyeket a Filozófus gyakran és mint maguktól értetődőeket használ műveiben,⁹ amelyeknek alapos ismerete viszont kulcsfontosságú a *Kategóriák* megértéséhez. (Ez az öt fogalom az öt predikabilia: a nem, a faj, a különbség, a sajátosság és a járulék. Innét a *Bevezetés* másik címe: Az öt szóról.) A tárgyyszerű ismertetés során Porphyriosz sem nem platonizálja, sem nem bírálja Arisztotelészt. Elmélete nem új, hiszen minden alapvető állítása megtalálható a Filozófusnál (főleg a *Topikában*). Új viszont a formája és az elmélet rendszeres kidolgozása.¹⁰

Mi a *Bevezetésben* foglalt elmélet lényege? Ezt az „Arisztotelészi logika summája” c. mű ismeretlen szerzője így vezeti be:¹¹

„Minden ember természeténél fogva törekszik a tudásra. A tudás azonban bizonyítás eredménye, a bizonyítás pedig nem más, mint az apodiktikus szillogizmus, azaz, amely tudásra vezet. Ha tehát a bizonyítás szillogizmus, ehhez előzőleg szükséges tudni, hogy mi a szillogizmus. A szillogizmust azonban, amely valamely részekből álló egész, nem ismerhetjük meg anélkül, hogy a részeit ne ismernénk. A szillogizmusnak pedig vannak közvetlen és vannak közvetett részei. A közvetlen részei a premisszák és a konklúzió, amelyek mind kijelentések. Közvetett részei pedig a terminusok, amelyek a kijelentések alkotórészei. Bármely terminus azonban, amelyet összekapcsolás nélkül, önállóan mondunk ki, a predikamentumok (kategóriák) valamelyikéhez tartozik. Mivel pedig egy predikamentum sem más, mint a predikabiliák sora a predikamentális rendben, szükséges, hogy a predikamentumok tárgyalásához előrevegyük a predikabi-

⁷ C. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855, I. köt. 626.

⁸ Szimplikiosz: in *Kateg.*: „Porphyriosz, minden számunkra fontos dolog szerzője, a tan értelmének alapján vizsgálódva . . . nem éppen fáradság nélkül végbevitte a könyv teljes kommentálását és a nehézségek megoldását.”

⁹ Lásd Boethius: *In Porphyrium commentaria*, Migne PL. 64., 77. hasáb D.

¹⁰ Értelmetlen tehát az „újítás” hiánya miatt olyan sommás ítéleteket hozni, mint azt Prantl teszi (id. h.).

¹¹ In: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1980, 7. köt., 641. A szöveg parafrázisát adom.

liákat. Ezt a rendet szükséges tehát követni ahhoz, hogy a természet szerint mindenki által vágyott tudáshoz eljussunk.”

Arról pedig, hogy miért ezek a predikabiliák, és hogy mi módon szükségesek a predikamentumokhoz, Boethius így ír a kommentárjában:¹²

„Arisztotelész a dolgokat tíz nembe sorolja, hogy végtelen sokaságukat és különbözőségüket a tudomány számára felfoghatóvá tegye. Ehhez szükséges tehát tudni, hogy mi a nem. A nemeket pedig fajokra osztja fel a különbségek révén, amihez pedig szükséges tudni, hogy mi a különbség és mi a faj. Mármost a nemek, a fajok és különbségek tárgyalásához ismerni kell ezek sajátosságait is, ehhez viszont tudni kell, hogy mi a sajátosság. Végül szükség van a járulékok ismeretére is, hiszen a tíz nem közül kilenc járulék. Ezért szükséges tehát az öt predikabilia ismerete a kategóriákhoz, illetve a logikához.” (Itt felmerülhet a kérdés, hogy a *Bevezetés* miért nem tárgyalja a járulék mellett a szubsztanciát is? Azért, mert szükségtelen, hiszen a Filozófus kimerítően tárgyalja a szubsztanciát a *Kategóriák* elején.)

Ami viszont a modern filozófia- és logikatörténeti irodalmat illeti, egyetérthetünk Bochenskiel abban, hogy a neoplatonikus kommentátoroknak (s általában a klasszikus hagyomány esszencializmusának) logikájával a modern kutatás, sajnos még nem foglalkozott érdemben.¹³

A modern irodalomban csak két, inkább odavetettnek tűnő értelmezési javaslat hangzott el a *Bevezetés*ről. Az egyik szerint Porphyriosz egy durva Boole-algebrát dolgozott volna ki.¹⁴ A másik vélemény szerint pedig 1. olyan klasszifikációs elmélettel állunk szemben, amely Arisztotelésznél nincs előtérben; 2. Porphyriosz a terminusokat extenzionálisan fogja föl.¹⁵

A *Bevezetés*ben foglaltakat azonban nem hasonlíthatjuk valamiféle Boole-algebrához. Először azért, mert Porphyriosznál nincs szó semmiféle algebráról, illetve olyan osztálykalkulusról, amelyet az reprezentálhatna. Alaposabban megvizsgálva a dolgot pedig azt láthatjuk, hogy a Boole-algebra tárgyalási univerzuma homogén elemekből áll, Arisztotelész (és Porphyriosz) univerzuma viszont eleve strukturált: szubsztanciák és járulékok vannak benne; a [végtelen számú individuumot tartalmazó] univerzum elemeiből csak véges számú „osztály” képezhető;¹⁶ a tíz legfelső nemnek nincsenek további nemei stb. Ebből már látható, hogy az osztályok és a nemek nem szinonim terminusok. A kategóriák ugyanis természetes fajtákat ölelnek

¹² Boethius, i. m. 75–77. hasáb. Itt is parafrázist adok.

¹³ J. M. Bochenski: *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1957, 2–8., valamint ugyanő: *Formale Logik*, Freiburg–München 1956, 154. Az azóta született logikatörténeti munkák is megfelelnek az *Eiszagógéről*. (Pl.: W. és M. Kneale: *The Development of Logic*, Oxford 1962.) Prantl idézett munkája pedig ma már tökéletesen idejét múlta mind logikai apparátusának elégtelensége, mind kantiánus logikatörténeti koncepciója, mind pedig sommás értékelései miatt.

¹⁴ Lexikoncikk: Porphyry in: *Encyclopaedia of Philosophy*, Ed.: P. Edwards, New York–London 1967.

¹⁵ J. M. Bochenski: *Formale Logik*, i. k. 155.

¹⁶ Lásd a fajról szóló fejezetet.

föl, azaz esszenciálisan összetartozó dolgokat,¹⁷ nem pedig elemek egy tetszőleges gyűjteményét. Így például az összes görögök osztálya Arisztotelész szerint nem faj, jöllehet az emberek osztályának része.

Ebből és az előzőekből pedig már látszik, hogy nincs különbség Arisztotelész és a *Bevezetés* klasszifikációs elmélete között. (A kommentátorok sem vettek észre különbséget a századok során.) Az viszont igaz, hogy ez a klasszifikációs elmélet Arisztotelésznél nem áll előtérben. A *Bevezetés* célja éppen az, hogy az „öt szónak” a Filozófusnál csak implicit módon található elméletét kifejtse.

Az extenzionalitást állító véleménnyel szemben azonban észre kell vennünk, hogy Porphyriosz a terminusokat éppen ellenkezőleg, *intenzionálisan* fogja föl.¹⁸ Pusztán extenzionális kontextusban ugyanis egy kijelentés extenziója a benne szereplő deszignatív elemek extenziójának függvénye. Ennek következményeképpen az extenzionalitás föltételét így fogalmazhatjuk meg: az állítás igazságértéke legyen független attól, hogy egy benne szereplő kifejezést egy azonos extenziójú másik kifejezéssel pótlunk.¹⁹ Ezen feltételek szerint pedig egy fajt és a sajátosságát nem lehetne megkülönböztetni egymástól, hiszen definíció szerint fölcserélhetők,²⁰ azaz extenziójuk azonos. Porphyriosz (és Arisztotelész) azonban határozottan megkülönbözteti ezeket egymástól,²¹ tehát a különbségtétellel nem a kifejezés extenziójára, hanem jelentésére, intenziójára hivatkozik. Serre van is alapja. A faj és a sajátosság különbségéről szóló fejezetben azt találjuk ugyanis, hogy a faj *előbbi*,²² mint a sajátosság. A prioritásnak – amely nem extenzionális kritérium! – az az alapja, hogy ez az állítás: ha van valami, ami (értsd: emberi) nevetésre képes, akkor van ember is, *logikailag* szükségszerű, az viszont, hogy ha van ember, akkor van valami, ami nevetésre képes, csak *fizikai*, azaz *nem-logikai* szükségszerűség. A modális operátorok pedig egyértelműen jelzik az intenzionális kontextust. (Ezt a különbségtételt szolgálja egyébként az, hogy más és más kérdésre válaszolva állítjuk a fajt és a sajátosságot.)

Végezetül a fordításról. Elsődleges célunk a szövegközlés volt, nem pedig a kommentár. Mindenesetre olyan jegyzetanyagot válogattam össze, hogy lehetőleg bőséges felvilágosítást nyújtson a szövegről.

Az *Eiszagógé* már jellemzett háttérének magyar fordításirodalma csekély. Munkánkhoz csak Maróth Miklós szakmai közönség számára írt *A görög logika keleten* c. művére támaszkodhattunk, amelyben megtalálhatjuk Al-Abhari Porphyriosz nyomán készült *Bevezetésének* fordítását.

Fordításunk A. Busse kiadása alapján készült: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (rövidítve: CAG), Vol. IV., pars I., Berolini 1887. A jegyzetek elkészítésénél felhasználtam H. A. Davidson Averroes-fordításának apparátusát.

¹⁷ Pl. a „hajózni tudás” nem fajalkotó különbség, bár e szerint is el lehet egyes állatokat különíteni a többitől.

¹⁸ Itt köszönetet mondok Klima Gyulának baráti bírálatáért és tanácsaiért.

¹⁹ J. W. Cornman: Intentionality, Mind and Intensionality in: A. Marras ed.: *Intentionality, Mind and Language*, Urbana–Chicago–London 1972.

²⁰ Lásd a faj és a hasonlóság hasonlóságáról szóló fejezetet.

²¹ Lásd az ugyanezek különbségéről szóló fejezetet.

²² Vö. *Kateg.* 14a 29–35.

A FÖNÍCIAI PORPHYRIOSZNAK, A LYKOPOLISZI PLÓTINOS TANÍTVÁNYÁNAK BEVEZETŐJE*

Mivel egyrészt Arisztotelész kategória-elméletéhez szükséges¹ tudni, Khrysaorioszom,² hogy mi a nem, mi a különbség, mi a faj, mi a sajátosság és mi a járulék,³ másrészt pedig ezeknek az ismerete hasznos a meghatározások megadásához s általában a felosztásokhoz⁴ és a bizonyításokhoz,⁵ rövid ismertetést készítve megpróbálom tömören, mintegy bevezetésszerűen előadni a régiek véleményét, mégpedig a mélyebb kérdésektől tartózkodva, az egyszerűbbeket viszont alkalmasan figyelembe véve. Engedelmeddel nem fogok beszélni például arról, hogy vajon függetlenül léteznek-e⁶ a nemek és a fajok, vagy egyedül és pusztán az értelemben vannak,⁷ továbbá, ha függetlenül léteznek, akkor vajon testek-e vagy testetlenek, és vajon különállóan,⁸ vagy pedig az érzékelhető dolgokban, ill. ezek körül⁹ léteznek-e függetlenül – mivel ezek igen mély dolgok, és tüzetesebb vizsgálódásokat kívánnak. Azt viszont megkísérlem megmutatni itt neked, hogyan vélekedtek általánosabb vizsgálódásaikban¹⁰ ezekről és a fennmaradókról a régiek, s közülük is leginkább a peripatetikusok.

* Az *Eiszagógé* két címen közismert: mint *Bevezetés Arisztotelész Kategóriáihoz* (Ἐισαγωγή [εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας]), de lásd még ehhez Ammóniosz kommentárját is, in: *Aristotelis opera ex rec. I.* Bekker, Vol. IV., Ch. Brandis: *Scholia in Aristotelem*. De Gruyter et soc. Berolini, 1961, 18b 37–40. Másik címe az *Öt szó* (Πέντεφωναί). A *Bevezetés* irodalmi műfajának kérdéséhez lásd Maróth, i. m. 13.

¹ Itt megjegyzik a kommentátorok, hogy a szükségset a *Met.* V. 5., 1015a 20. sköv.-ben kifejtett négy értelemből a másodikban kell venni, tehát mint ami hasznos és segítséget nyújtó.

² Khrysaoriosz kitérőről több vélemény is van. Philoponosz azt írja, hogy római szenátor volt (Brandis, 18b 19.), Ammóniosz pedig, hogy Porphyriosz tanítványa, akinek a *Bevezetést* Porphyriosz Sziciliából írta, ahová az Etna tűzét ment tanulmányozni. (Brandis, 18b 40.)

³ Faj: γένος (genus); nem: εἶδος (species); különbség: διαφορά (differencia); sajátosság: ἴδιον (proprium); járulék: συμβεβηκός (accidens).

⁴ Averroes megjegyzi, hogy bár a bizonyításokhoz mind az öt predikabilitást használjuk, a meghatározásoknál csak a nemet és a különbséget. (in: Averroes, 6.)

⁵ Célzás a διαίρεσις platóni módszerére. Klasszikus helye: *Soph.* 218d–221c.

⁶ ὁ φύσιν, latinosan subsistere.

⁷ Célzás a sztoikusok véleményére.

⁸ Célzás a platonikusok véleményére.

⁹ Célzás a peripatetikusok véleményére.

¹⁰ λογικώτερον, latinul probabiliter (Boethius).

Láthatóan nem egyszerű értelemben használjuk sem a nemet, sem a fajt.¹¹ Nemnek nevezzük ugyanis azoknak a dolgoknak az összességét is, amelyek valamilyen meghatározott módon viszonyulnak egyvalamihez és egymáshoz, s ebben az értelemben beszélünk a „Hérakleidák neméről”,¹² egy bizonyos tulajdonságuk, nevezetesen a Hérakléstől való származásuk miatt; valamint [így nevezzük] azoknak a sokaságát is, akiknek tőle kiindulva valamiféle rokoni kapcsolatuk van egymással, hogy így ezek elkülönüljenek a többi nemzetségtől. Más módon megint nemnek nevezzük ki-ki származásának első tagját, melytől az a kezdetét veszi – akár a nemzőről, akár pedig a helyről van szó, ahonnan valaki származott. Ilyen értelemben mondjuk Oresztésről, hogy Tantalosztól, Hylloszról pedig, hogy Hérakléstől származik a neme, s ilyen értelemben mondjuk Pindaroszt neme szerint thébainak, Platón pedig athéninak. Ugyanis a szülőföld is valami módon minden ember származásának eredete, ugyanúgy, ahogy az apa. Ez látszik a közösleges jelentésnek: Hérakleidáknak nevezzük ugyanis a Héraklész, Kekropidáknak pedig a Kekropsz neméből származókat, valamint ezek rokonait. Először ki-ki származásának eredetét nevezték nemnek, aztán pedig az egy eredetből, mint például Hérakléstől származók sokaságát is, amelyet aztán a többitől elhatárolva és megkülönböztetve együttesen a Hérakleidák nemének nevezünk. Megint más értelemben nemnek nevezik azt is, aminek alárendelik a fajt – talán az előbb mondottak mintájára. Az ilyesféle nem ugyanis az alá rendeltnek valamiféle eredete,¹³ és magába látszik foglalni minden alá rendeltet.

A nem háromféle említett értelméből a filozófusok a harmadikat használják, amelyet szabatos leírással¹⁴ is megadnak, mondván: a nem az, amit több és fajában különböző dologról állítunk a *mi az?* kérdésre válaszolva,¹⁵ nem például az, hogy állat. Az állítmányok közül egyesek csak egy bizonyos dologról állíthatók, miként az individuumokat jelölők,¹⁶ mint például „Szókratész” vagy „ez a valaki” vagy „ez a

¹¹ Lásd *Met.* V. 28., 1024a 29–b9. Itt négy értelemben szerepel a nem, amelyek közül az utolsó: „az a nem, ami a meghatározásokban az első, amit a mibenlétről állítunk, és aminek a minőségek a különbségei”.

¹² Azaz nemzetsége. Magyar példán: az Árpádok neme. Egyébként minden régi fordító a saját hagyományára ültette át ezeket az illusztrációkat.

¹³ Lásd *Met.* III. 3., 998b 6–8. „Ha a létezőkről biztos tudáshoz kell jutni, akkor a fajokról (kell biztos tudást szerezni), mert ezek szerint határozzák meg a létezőket, a fajoknak az elvei pedig a nemek.” Tehát Porphyriosz nem dönti el a kérdést, hogy vajon az egyetemesebb a kevésbé egyetemes létezésének oka-e. (Vö. Gersonides Averroessel szemben, in: Averroes, 83.)

¹⁴ Görögül: ὑπογράφοντες ὑποδηδῶχασιν. Porphyriosz a meghatározás (definíció, ὁρισμός) és a a deszkripció (ὑπογραφή) különbségére utal. Arisztotelész szerint a definíció egy olyan kifejezés, amely a dolog mibenlétét (esszenciáját) jelöli. (*Top.* I. 5., 101b 39.) Továbbá, a meghatározás nemből és fajalkotó különbségből jön létre. (Uo. 103b 15–16.)

¹⁵ *Top.* I. 5., 102a 31. Lásd uo. a *mi az?* kérdés értelmezését.

¹⁶ Vö. *Kateg.* Ib 5–6 és *Perih.* 17a 39–17b 3.

valami”, mások pedig többekről, mint a nemek, a fajok, a különbségek, a sajátosságok és a járulékok, amelyek általánosan, nem pedig sajátosságosan járulnak hozzá valamihez. A nemre példa az állat, a fajra az ember, a különbségre az értelmes, a sajátosságra az, hogy nevetésre képes, a járulékra pedig, hogy fehér, fekete vagy ül. A csak egy dologra vonatkozó állításoktól abban különbözik a nem, hogy több dologról állítja ugyanazt; a többekről állíthatók közül pedig a fajtól abban különbözik, hogy bár a fajokat szintén több dologról állítjuk, ám nem fajukban, hanem csak szám szerint különbözőkről. Így az embert fajként állítjuk Szókratészről és Platónról, akik pedig nem fajukban különböznek egymástól, hanem szám szerint; az állatot viszont nemként állítjuk az emberről, a marháról és a lóról, amelyek fajban is különböznek egymástól, nem csupán szám szerint. A sajátosságtól pedig abban különbözik a nem, hogy a sajátosságot csak egy fajról állítjuk¹⁷ (tudniillik arról, amelyiknek a sajátossága), valamint az illető faj alá rendelt individuumokról, miként azt, hogy nevetésre képes, csak az emberről és az egyes emberekről állítjuk; a nemet viszont nemcsak egy fajról, hanem többről, és pedig különbözőekről is állítjuk. A különbségtől és a közös járuléktól továbbá abban különbözik a nem, hogy bár a különbségek és a közös járulékok is fajban különböző dolgokról állíthatók, de nem a *mi az?* kérdésre válaszolva. Ha megkérdeznék tőlünk, hogy mi szerint állítjuk ezeket, azt válaszolnánk, hogy nem a *mi az?*, hanem inkább a *milyen?* kérdésre felelve. Azzal ugyanis, hogy az ember értelmes, arra a kérdésre válaszolunk, hogy milyen az ember, azzal pedig, hogy a holló fekete, arra, hogy milyen a holló. Az *értelmes* ugyanis különbség, a *fekete* pedig járulék. Ha viszont azt kérdeznék tőlünk, hogy mi az ember, azt felelnénk, hogy állat, hiszen az ember neme az állat volt. Így aztán az, hogy több dologra vonatkozóan állítjuk, megkülönbözteti a nemet azoktól a kijelentésektől, amelyeket csak egyetlen individuumról állítunk; az pedig, hogy fajban különböző dolgokról állítjuk, megkülönbözteti őt a fajok és a sajátosságok állításától; végül az, hogy a *mi az?* kérdésre válaszol, elválasztja a különbségektől és a közös járulékoktól, mert ezeket nem a *mi az?*, hanem mindig a *milyen?* vagy a *milyen állapotú?* kérdésre felelve állítjuk, bármiről állítják is őket. A nem fogalmának előbb megadott szabatos leírása tehát nem tartalmaz semmi fölöslegeset és semmi hiányosságot.

¹⁷ Top. I. 5., 102a 18–19. „A sajátosság... csak egy dologhoz tartozik...”

Fajnak nevezik egyrészt az egyes dolgok külső megjelenését¹⁸, mint amikor azt mondjuk:

„Az első fajt uralkodás megilleti.”¹⁹

Fajnak nevezik másrészt azt is, ami egy adott nem alá tartozik. Ebben az értelemben szoktuk az embert az állatok egy fajának mondani, mivel az állatok nemet alkotnak. A fehér pedig a színeknek egy faja, s a háromszög az alakzatoké. Ha pedig már a nem meghatározásakor is említést tettünk a fajról, mondván, hogy a nem az, ami több, fajban különböző dologról a *mi az?* kérdésre válaszolva állítható, fajnak pedig azt mondjuk, ami a nem alá tartozik, akkor tudnunk kell, hogy mivel a nem is valaminek a neve, és a faj is valaminek a faja, egyik a másikhoz tartozik, s elkerülhetetlenül föl kell használnunk egyiket a másik meghatározásában. Egyesek így is meghatározzák a fajt: a faj az, ami a nem alá van beosztva, és amiről a nem a *mi az?* kérdésre felelve állítható. Továbbá még így is: a faj az, amit több és számában különböző dologról állítunk a *mi az?* kérdésre válaszolva. Ez azonban [csak] a legszűkebb fajt adja meg, azt, ami csak faj, a többi viszont nemcsak a legszűkebb fajra vonatkozik. Az elmondottak világossá válnak a következőkből: minden egyes kategóriában²⁰ van egy bizonyos²¹ legátfogóbb nem, valamint vannak legszűkebb fajok, és a legátfogóbb nemek és a legszűkebb fajok között további [nemek és fajok]. Legátfogóbb nem az, ami fölött nem állhat fölérendelt nem; legszűkebb faj pedig az, ami alatt nem lehet más, alárendelt faj. A legátfogóbb nem és a legszűkebb faj között pedig vannak más olyanok, amelyek egyszerre nemek is és fajok is, de máshoz és máshoz viszonyítva.²²

Tegyük világossá az elmondottakat egy kategórián! A szubsztancia már maga is nem, ez alatt van a test, a test alatt az eleven test,²³ ez alatt pedig az állat, az állat alatt az értelmes állat, ez alatt pedig az ember, s végül az ember alá tartozik Szókratész és Platón és az emberek egyenként. Ezek közül pedig a szubsztancia a legátfogóbb nem és az, ami csak nem; az ember pedig a legszűkebb faj és az, ami csak faj. A test viszont a

¹⁸ Mintha azt mondanánk, hogy az olasz szép faj. A magyar „faj” szó azonban nem egyenértékű az *εἶδος*-szal (latinul *species*), mert míg a görög (és a latin) szó elsődleges jelentése a „külső megjelenés”, „alak” (szinonimája a *μορφή*, vö. Brandis: *Schol.* 21a 1.), addig a magyar szó eleve terjedelmet jelent (az emberi faját például).

¹⁹ Euripidész: *Aeolus* fr. 15. 2. (A. Nauck: *Trag. Graec. Fragm.* Teubner, Lipsiae 1856, 292.)

²⁰ Értsd: a tíz arisztotelészi kategóriában. (*Kateg.* 1625. sköv.)

²¹ Eredetiben: *τινὰ γενικώτατα*.

²² Itt következik Porphyriosz nevezetes fája (arbor Porphyriana) az összefüggést ábrázoló kép fára emlékeztető formája miatt. (Lásd az ábrát.)

²³ Ammóniosz kommentárjában megemlíti (*CAG* Vol. IV., pars III., 77.), hogy ez a nem növényeket, állatokat és *ζωόφωτα* tartalmaz, amelyek a növények és az állatok között állnak, mindkettő tulajdonságai-val rendelkezvén.

szubsztanciának faja,²⁴ az eleven testeknek pedig neme. Az eleven test továbbá faja a testnek, és neme az állatnak, az állat pedig faja az eleven testnek, és neme az értelmes állatnak. Az értelmes állat végül faja az állatnak, és neme az embernek. Az ember viszont faja ugyan az értelmes állatnak, de már nem egyszersmind neme az egyes embereknek, hanem pusztán csak fajuk, miként minden, amit közvetlenül az individuumokról állítunk, csak faj lehet, és nem lehet egyúttal nem is. Ahogy tehát a szubsztancia volt a legátfogóbb nem lévén a legfelső, minthogy felette már nem állt semmilyen nem, úgy az ember olyan faj lévén, amely után nincs sem faj, sem olyasmi, ami fajokra osztható, csak az individuumoknak lehet faja (individuum ugyanis Szókratész és Plátón és ez a fehér itt); tehát a végső és, mint mondtuk, a legszűkebb faj lesz. A közbülsők pedig egyrészt a fölöttük levők fajai, másrészt az alattuk levők nemei. Ily módon ezek kétféleképpen viselkednek, a felettük levőkkel szemben úgy, hogy azok fajainak mondjuk őket, az alattuk levőkkel szemben pedig úgy, hogy azok neveinek mondjuk őket. A szélsők azonban csak egyféle módon viselkednek. Egyrészt ugyanis a legátfogóbb nem csak úgy viselkedik, mint ami az alatta levőkhöz viszonyul, mivel az összes közül a legfelső nem; úgy viszont, ahogyan más nemek a fölöttük állókhoz viszonyulnak, egyáltalán nem viselkedik, mivel ő a legfelső és az elsődleges elv,²⁵ ami fölött, mint mondtuk, nem lehet más, fölérendelt nem.²⁶ Másrészt pedig a legszűkebb faj is egyféle módon viselkedik, úgy, ahogy a fajok a fölöttük álló nemekhez viszonyulnak, amelyeknek fajai; úgy viszont, ahogyan más fajok az alattuk állókhoz viszonyulnak, nem viselkedik, hanem azt mondjuk, hogy az individuumoknak is faja. Fajnak nevezzük mind az oszthatatlanok szempontjából, mivel tartalmazza azokat, mind a fölöttük levők szempontjából, mivel azok tartalmazzák.

A legátfogóbb nemet tehát a következőképpen határozzák meg: olyan nem, amely nem faj; továbbá: olyan nem, amely fölött nincs más, fölérendelt nem. A legszűkebb fajt pedig úgy, hogy olyan faj, amely nem nem, és amelyet mint fajt nem lehet további fajokra osztani, és mint amit több és szám szerint különböző dologról a *mi az?* kérdésre felelve állítunk. A szélsők közöttiek pedig egymásnak alárendelt nemeknek és fajoknak tekintjük, máshoz és máshoz viszonyítva. Azokat a nemeket, amelyek megelőzik a legszűkebb fajt egészen a legátfogóbb nemig felfelé haladva, fajoknak is nevezzük és egymásnak alárendelt nemeknek is, ahogy Agamemnón Átreida és

²⁴ *Top.* IV. 3., 123a 30–33. „Mivel minden nemnek több fajból kell állnia, meg kell vizsgálni az illető nemet, hogy vajon legalább két fajt tartalmaz-e, mert ha nem, akkor világos, hogy az említett nem egyáltalán nem az.” Eszerint viszont a szubsztancia nemében a testen kívül más fajnak is kell lennie. Az egyik megoldás az lehet, hogy a *Met.* VII. 10., 1035a 2 alapján az anyag és a forma, valamint a kettő kompozíciója is szubsztancia. Persze ehhez el kell dönteni, hogy vajon a kategóriák az érzékelhető dolgokon kívül mit tartalmaznak. – Hasonló a helyzet az értelmes állat nemével, amely ezek szerint csak akkor nem, ha az emberen kívül más faja is van még. Ezek például lehetnének az angyalok (istenek). Viszont ha az angyal is értelmes állat volna, akkor testének is kellene lennie. . .

²⁵ ἀρχή.

²⁶ *Me.* V. 28., 1024b 15. A kategóriák „nem vezethetők vissza sem egymásra, sem pedig valami [egy közös] dologra”.

Pelopida és Tantalida és végső soron Zeusz-fi. Míg azonban a családfák esetében legtöbbször egyre vezetik vissza az eredetet, például Zeuszra, a fajok és a nemek esetében ez nem így van. A létező ugyanis nem közös neme mindennek, sem nem minden egynemű egy legfelső nem szerint, miként azt már Arisztotelész megmondta.²⁷ Tegyük fel ezzel szemben, amint ez a *Kategóriákban* így van, hogy az első tíz nem az első tíz alapelv; ha ekkor valaki mindent létezőnek nevez, akkor ezt, mint [Arisztotelész] mondja, többértelműen fogja állítani, nem pedig egyértelműen. Ha ugyanis mindennek egy közös neme lenne a létező, akkor mindent egyértelműen nevezhetnénk létezőnek. Mivel azonban első nemből tíz van, a közösség csak név szerint áll fönn, nem pedig a névnek megfelelő lényeg szerint. Legátfogóbb nemből tehát tíz van, legszűkebb fajból pedig számos, de nem végtelen sok, az individuumokból viszont, amik a legszűkebb faj után következnek, végtelen sok van.²⁸ Ezért tanácsolta Platón, hogy a legátfogóbb nemtől lefelé haladván a legszűkebb fajnál álljunk meg, és a közbülsőkön úgy haladjunk keresztül, hogy azokat szétválasztjuk²⁹ a fajalkotó különbségek segítségével, a végtelent [sokaságot] pedig hagyjuk, mivel arról nem lehetséges tudás.³⁰ Amikor lefelé haladunk a legszűkebb faj felé, szükséges, hogy szétválasztva haladjunk keresztül a sokaságon, amikor pedig felfelé haladunk a legátfogóbb nem felé, szükségszerű, hogy egybefogjuk a sokaságot. A faj és a nem olyan, hogy egy természetre vezet vissza a sokaságot, a részek pedig és az egyesek ellenkezőleg, mindig sokaságra bontják szét az egyet. A sok ember ugyanis a fajból való részesedés által egy, az egy és a közös pedig az egyedek által sok. Az egyedi ugyanis mindig szétválaszt, a közös pedig összefog és eggyé tesz.

Miután pedig elmondtuk mind a nemről, mind a fajról, hogy kicsodák, és hogy nem egy van, faj pedig több, a nem ugyanis mindig több fajra oszlik,³¹ ebből az következik, hogy a nemet mindig állíthatjuk a fajról,³² valamint az összes följebb levőt az alul levőről, a fajt viszont nem állíthatjuk sem a hozzá legközelebbi nemről, sem pedig a fölötte levőkről, mert ez nem megfordítható.³³ Szükségszerű ugyanis, hogy vagy egyenrangú állíttassék az egyenrangúról, mint az, hogy nyertő lóról, vagy pedig a nagyobb a kisebbről, miként az élőlény az emberről. A kisebbeket a nagyobbakról azonban semmiképpen sem lehet állítani, nem mondhatod ugyanis az élőlényre, hogy ember, ahogy az emberre viszont mondhatod, hogy élőlény. Amiről csak állítjuk a fajt, arról szükségképpen mindig a faj neme is állítható lesz és a nem neme is, egészen a legátfogóbb nemig. Ha ugyanis igaz az az állítás, hogy Szókratész ember, és az ember

²⁷ *Met.* III. 3., 998b 19. és köv. Az érvelés különbözik az ittenitől.

²⁸ Vö. *Met.* III. 4., 999a 26–28. és *Phys.* III. 6., 207a 7–8.

²⁹ Vö. *Polit.* 262a, b, c; *Soph.* 226a. b.

³⁰ Vö. *Phileb.* 16d, e és *Met.* III. 4., 999a 26–28.

³¹ *Top.* IV. 3., 123a 30.

³² Uo. VI., 127b 6., valamint uo. II., 122a 5.

³³ Averroes hozzászól: az egyetemes állító ítélet esetében, mert a partikuláris esetében ez lehetséges. (Pl.: Némely állat ember.)

pedig állat, az állat pedig szubsztancia, akkor igaz az az állítás is, hogy Szókratész állat, és hogy Szókratész szubsztancia. Mivel tehát mindig a fölül lévő állítjuk az alul lévőkről, a faj állítható lesz az individuumokról, a nem pedig a fajról is és az individuumokról is, a legátfogóbb nem pedig a nemről (vagy a nemekről, ha több közbülső és egymásnak alárendelt nem van) és a fajról is meg az individuumokról is. A legátfogóbb nemet ugyanis minden alatta lévő nemről mondhatjuk, valamint a fajokról és az individuumokról, a legszűkebb faj fölötti nemet pedig minden legszűkebb fajról és az individuumokról. Azt pedig, ami csak faj, minden egyes individuumról, az individuum viszont az egyenként vett dolgok közül mindössze egyről. Individuumnak nevezik Szókratészt, valamint a fehérét és az itt jövőt, továbbá Szóphroniszkosz fiát is, ha Szókratész az egyetlen fia Szóphroniszkosznak. Individuumnak mondjuk tehát az ilyeneket, mivel mindegyikük olyan sajátosságokból áll össze, amelyeknek az összessége senki másnál soha nem lehet ugyanaz.³⁴ Szókratész sajátosságai ugyanis az egyenként vett emberek közül senki másnál nem lehetnének ugyanazok, az ember sajátosságai viszont (és most az emberről általánosságban beszélünk) ugyanazok lennének sokaknál, sőt az összes egyenként vett embernél mint embernél. Az individuumot tehát tartalmazza a faj, a fajt pedig a nem. A nem ugyanis valamiféle egész, az individuum rész, a faj pedig rész is, egész is. A rész másnak a része, az egész viszont nem másé, hanem másokban van, az egész ugyanis a részekben van.

Beszámoltunk tehát a nemről, a fajról, a legátfogóbb nemről és a legszűkebb fajról, valamint azokról, amik nemek is és fajok is, továbbá arról, hogy mik az individuumok, és hogy hányféleképpen értjük a nemet és a fajt.

A KÜLÖNBSÉGRŐL

A különbségről általános, sajátos és legsajátosabb értelemben beszélünk. Akkor mondjuk ugyanis általános értelemben, hogy egyik dolog a másiktól különbözik, amikor valamilyen másság alapján eltér valahogy akár saját magától, akár másától. Szókratész ugyanis Platónról azáltal különbözik, hogy más, önmagától pedig azáltal, hogy [előbb] gyermek és [azután] felnőtt, vagy azáltal, hogy [egyszer] tevékenykedik, [máskor] pihen, és egyáltalában a mindenkori állapotok különbözősége által. Akkor mondjuk a dolgokat sajátos értelemben különbözőeknek, ha leválaszthatatlan járulékból különböznek egymástól. Leválaszthatatlan járuléka például a kékszeműség vagy a sasorrúság vagy a sebesülésből visszamaradt megkeményedett heg. Legsajátosabb értelemben pedig akkor mondjuk, hogy egyik a másiktól különbözik, amikor fajalkotó különbségben térnek el egymástól,³⁵ ahogy az ember a lótól fajalkotó

³⁴ A skolasztikában ezek a tulajdonságok: forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus. (Faj, alkat, hely, törzs, hon, idő.)

³⁵ *Top.* VI. 6., 143b 8. „Minden fajalkotó különbség ugyanis a nemhez járulva fajt hoz létre.”

különbségben különbözik; az *értelmes* minőségben. Általában minden valamihez járuló különbség megmásít, de azok a különbségek, amelyeket általánosan vagy sajátosan használunk, csak más milyenné tesznek, a legsajátosabb értelemben használt különbség viszont mássá tesz. Azokat a különbségeket tehát, amelyek mássá tesznek, fajalkotó különbségeknek hívják, a más milyenné tevőket viszont egyszerűen csak különbségeknek. Az állathoz járuló különbség, nevezetesen az, hogy értelmes, mássá tesz, a mozgás viszont csak más milyenné teszi a nyugalomban lévő, úgyhogy az egyik mássá, a másik pedig más milyenné tesz. A mássá tevő különbségek szerint oszlanak a nemek fajokra, s a nemekből és az ilyen különbségekből tevődnek össze a meghatározások is. A csak más milyenné tevő különbségek szerint pedig csak az eltérések és a milyenség változásai jönnek létre.

A fentiek alapján – újrakezdve – azt kell mondanunk, hogy a különbségek egy része leválasztható, más részük pedig nem leválasztható. Az ugyanis, hogy mozog, nyugszik, egészséges vagy beteg, valamint az ezekhez hasonlatosak, leválaszthatók, de az, hogy sasorrú, pisze, értelmes vagy értelmetlen, leválaszthatatlan. A leválaszthatatlanok közül egyesek önmagukban vannak jelen, mások meg járulékos tulajdonságuk szerint. Az ugyanis, hogy értelmes, halandó, tudni képes, önmagában tartozik az emberhez, az viszont, hogy sasorrú vagy pisze, járulékos tulajdonságok szerint és nem önmagában. Az önmaguk szerint az emberhez tartozókat befoglaljuk a szubsztancia meghatározásába, és ezek mássá tesznek, a járulékos tulajdonságok szerintiek viszont sem a szubsztancia meghatározásába nem foglaltatnak bele, sem mássá nem tesznek, csak más milyenné. Továbbá, az önmagukban lévőek nem fogadják be az *inkábbat* és a *kevésbét*, a járulékos tulajdonságok szerintiek viszont, még ha leválaszthatatlanok is, erősödhetnek és gyengülhetnek. Hiszen a nemet nem állítjuk inkább vagy kevésbé arról, aminek neme, sem pedig a nem különbségeit, amelyek szerint a nem feloszlik.³⁶ Ezek ugyanis azok a különbségek, amelyek minden egyes dolognak a definícióját kiegészítik. Az pedig, hogy „van”, minden dolog számára egy és ugyanaz,³⁷ és nem járulhat hozzá sem erősítés, sem gyöngítés. Az viszont, hogy sasorrú vagy pisze, vagy hogy valamilyen színű, erősödhet és gyöngülhet. Azt találtuk tehát, megtárgyalván a különbségek három fajtáját, hogy bizonyos különbségek leválaszthatók, mások pedig leválaszthatatlanok; továbbá, hogy a leválaszthatatlanok közül bizonyosak önmagukban lévőek, mások pedig járulékosak. Az önmagukban lévő különbségek közül ismét némelyek olyanok, hogy a nemet ezek szerint bontjuk föl fajokra, mások pedig olyanok, hogy szerintük alkotnak a szétválasztottak fajt. Például az önmagukban lévő különbségek közül (az állat különbségei, mint az, hogy lelkes, érezni tudó, értelmes és értelmetlen, halandó és halhatatlan, mind ilyenek) a *lelkes* és az *érezni tudó* összetevő különbségei az állat szubsztanciájának,³⁸ hiszen az állat lelkes és érezni tudó

³⁶ Kateg. 5. 4a 8.

³⁷ Tudnillik a meghatározásokban szereplő „van” szerint.

³⁸ A szubsztancia itt mint másodlagos szubsztancia szerepel, tehát nem mint érzéki, egyedi létező.

szubsztancia. A *halandó* és a *halhatatlan*, az *értelmes* és az *értelem nélküli* pedig az állat szétválasztó különbségei, ugyanis általuk bontjuk szét a nemet fajokra. De a nem ugyanazon szétválasztó különbségei a fajok kiegészítő és összetevő különbségei lesznek. Az állatot ugyanis felosztjuk az értelmes és értelem nélküli különbségei által, s úgyszintén a *halandó* és a *halhatatlan* különbségével. Az *értelmes* és *halandó* különbségek az ember összetevő különbségei lesznek, az *értelmes* és *halhatatlan* az istenéi,³⁹ az *értelem nélküli* és *halandó* pedig az értelem nélküli állatokéi. Így, mivel az *eleven* és a *nem-eleven*, valamint az *érző* és az *érzéketlen* a legfelső szubsztancia felosztó különbségei, az *eleven* és az *érző* különbségeket a szubsztanciához hozzátéve az állatot kapjuk, az *eleven* és az *érzéketlen* különbségeket hozzátéve pedig a növényt. Mivel tehát ugyanazok egyfelől szétválasztók, másfelől összetevők, mindegyiket fajalkotónak nevezzük. A nemek szétválasztásánál és a meghatározásoknál ezekre van a legnagyobb szükség, nem pedig a járulékos leválaszthatatlanokra, s még kevésbé a leválaszthatókra.

Ezeket meghatározva azt is mondják, hogy a különbség az, amivel a faj túlmegy a nemen. Az ember ugyanis annyiival több az állatnál, hogy értelmes és *halandó*. Az állat ugyanis ezek közül egyik sem, hiszen honnan vennének akkor a fajok különbségeket? Továbbá, az ellentétes különbségek sincsenek meg mind benne, mert akkor ugyanabban egyszerre lennének meg az ellentétek,⁴⁰ hanem ahogy vélik, lehetőség szerint birtokolja mindet, mármint az alatta lévő különbségeket, ténylegesen azonban egyiket sem. Így pedig sem a nemlétezőkből nem keletkezik valami, sem pedig az ellentétek nem lesznek meg egyszerre ugyanabban.⁴¹

Meghatározzák a különbséget még így is: a különbség az, amit több és fajában különböző dologról a *milyen?* kérdésre felelve állíthatunk.⁴² A *értelmest* és a *halandót* ugyanis, amelyeket az emberről állítunk, a *milyen az ember?* kérdésre válaszolva állítjuk, nem pedig a *mi az?* kérdésre felelve. Arra a kérdésre ugyanis, hogy mi az ember, az a megfelelő válasz, hogy az ember állat. Arra a kérdésre viszont, hogy milyen az állat, a megfelelő válasz az, hogy értelmes és *halandó*. Mivel pedig a dolgok anyagból és formából állnak össze, vagy pedig anyagból és formából összetettekhez hasonlítanak, mint ahogy a szobor anyaga a bronz, és formája az alak, így az ember is (mint közös, mint faj) az anyag példájára nemből és az alak példájára különbségből áll össze.⁴³ Az egész pedig az ember, az értelmes és *halandó* állat lesz a szobor előbb említett példájára.

Leírják az ilyen különbségeket a következő módon is: a különbség az, ami természeténél fogva szétválasztja az ugyanazon nem alá tartozó dolgokat. Az *értelmes*

³⁹ τοῦ θεοῦ – de itt és a továbbiakban is az értelme az, hogy démon. Az egyik kézirat is angyalt hoz isten helyett.

⁴⁰ *Met.* VII. 12., 1037b 18–21.

⁴¹ *Anal. Pr.* I. 13., 32a 18–20.

⁴² *Top.* IV. 2., 122b 16.

⁴³ *Met.* V. 6., 1016a 26–8.

és az *értelem nélküli* például az embert és a lovat választja el, amelyek ugyanahhoz a nemhez, az állathoz tartoznak. Megadják a különbséget még így is; a különbség az, amiben az egyes dolgok különböznek. Az ember és a ló ugyanis nemük szerint nem különböznek, halandó állatok vagyunk ugyanis mi is meg az értelem nélküliek is. De ha hozzátesszük az *értelmest*, az elválaszt minket tőlük. Értelmesek vagyunk mi is meg az istenek is, de ha hozzátesszük a *halandót*, az elválaszt minket tőlük. Azok pedig, akik korábban kidolgozták a különbségekkel kapcsolatos tanokat, azt mondják, hogy az azonos nem alá tartozókat szétválasztók közül ne találomra tegyük meg valamelyiket különbségnek, hanem azt, amelyik hozzájárul ahhoz, hogy a dolog van, és amelyik a dolog mibenlétének részét alkotja. Az ugyanis, hogy képes hajózni, az embernek nem különbsége, még ha sajátága is. Hiszen mondhatnánk, hogy a hajózni tudás, illetve nem tudás az állatok között elválaszt egyeseket a többitől, de a hajózni tudás nem a szubsztancia kiegészítője vagy része, hanem csak egy képessége, mivel nem olyan, mint a sajátos értelemben vett fajalkotó különbségek. Azok lehetnek tehát fajalkotó különbségek, amelyek egy más fajt hoznak létre, és amelyek befoglaltatnak a dolog mibenlétébe.

Ennyi elég a különbségekről.

A SAJÁTOSSÁGRÓL

A sajátosságot négyfelé osztják.⁴⁴ Bizonyos sajátosságok csak egy fajhoz járulnak, de nem az egészhez, amiképpen az emberhez a gyógyítás és a geometriával foglalkozás, mások az egész fajhoz járulnak, de nem egyedül ehhez, amiképpen az emberhez az, hogy kétlábú; ismét mások egyedül egy fajhoz járulnak és az egészhez, de időnként, mint minden emberhez az, hogy vénségére megöszül. A negyedik fajta pedig az, amelyikben összetalálkozik az egyedül egyhez, az egészhez és a mindig,⁴⁵ amiképpen az embernél az, hogy nevető. Ha nem nevet is mindig az ember, azért nevetőnek mondjuk, nem mintha mindig nevetne, hanem mert erre természeténél fogva képes. Ez ugyanis mindig megvan benne, mintegy össze van nőve vele, amiképpen a lóval az, hogy nyerítő. Ezt mondják tulajdonképpen értelemben sajátosságnak, mivel meg is fordítható:⁴⁶ ha ugyanis ló, nyerítő, és ha nyerítő, akkor ló.

⁴⁴ Top. V. 1., 128b 34–129a 5.

⁴⁵ Top. I. 5., 102a 18 alapján egy további feltételt is hozzá lehet fűzni: „Sajátosság az, ami nem világosít fel a dolog mivoltát illetően.”

⁴⁶ Uo. 102a 18–19.

A JÁRULÉKRÓL

Járulék pedig az, ami megjelenhet és eltűnhet az alany pusztulása nélkül.⁴⁷ A járulék kétfelé oszlik: van, amelyik leválasztható, és van, amelyik leválaszthatatlan. Az alvás például leválasztható járulék, de az, hogy fekete, leválaszthatatlanul járul a hollóhoz és a szerecsenhez, jóllehet elképzelhető fehér holló is és olyan szerecsen is, aki levetette színét az alany pusztulása nélkül. Meghatározzák még így is: járulék az, ami képes arra, hogy jelen legyen vagy ne legyen jelen ugyanabban a dologban Ezenkívül úgy is, hogy az, ami sem nem, sem különbség, sem faj, sem sajátosság, de mindig egy alanyban létezik.

Miután meghatároztuk a kitűzött dolgokat, mármint a nemet, a fajt, a különbséget, a sajátosságot és a járulékot, meg kell mondanunk, hogy mi közös bennük, és mi sajátos.

ARRÓL, AMI AZ ÖT SZÓBAN KÖZÖS

Mindegyikben közös, hogy több dologról állíthatók. A nem azonban a fajokról és az individuumokról állítható, ugyanígy a különbség is, a faj⁴⁸ viszont csak az alatta lévő individuumokról; a sajátosság arról a fajról, amelynek sajátossága, és az e faj alatt lévő individuumokról, a járulékok pedig a fajokról is meg az individuumokról is. Az ugyanis, hogy állat, az ökrökről és a lovakról is állítható mint fajokról és erről a lóról, meg arról az ökrörről is mint individuumokról. Az *értelem nélküli* a lovakról és az ökrökről állítható, valamint ezekről egyenként, a faj azonban, mint például az ember, csak az egyenként vett dolgokról. A sajátosság pedig, mint pl. az, hogy nevető, mind az emberről, mind pedig az egyenként vett emberekről; a *fekete* pedig a hollók fajáról és az egyes hollókról is, mivel ez leválaszthatatlan járulék. Azt pedig, hogy mozog, mind az emberről, mind pedig a lóról állíthatjuk, mivel leválasztható járulék, bár eredetileg az individuumokról állítjuk, és csak másodlagosan az individuumokat tartalmazókról.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A NEMBEN ÉS A KÜLÖNBSÉGBEN

Közös a nemben és a különbségben, hogy magukba foglalják a fajokat. Tartalmazza ugyanis a különbség is a fajokat, ha nem is mindet, mint a nem. Az ugyanis, hogy értelmes, ha nem tartalmazza is az értelem nélkülieket, miként az állat, az embert és az Istent mégis tartalmazza,⁴⁹ ezek pedig fajok. Továbbá mindaz, amit állítani lehet a

⁴⁷ Uo. 102b 4–7.

⁴⁸ Ti. a legszűkebb faj.

⁴⁹ Lásd fent, 24. jegyzet.

nemről mint nemről, állítható lesz az alája tartozó fajokról is. Mivel ugyanis az élőlény nem, mint nemről állítható róla az, hogy szubsztancia, és hogy eleven. S ugyanez állítható az állat alatt lévő összes fajról, sőt még az individuumokról is. Mivel pedig az *értelmes* különbség, mint különbségről állítható róla az, hogy „használja az értelmet”, és pedig nemcsak magáról az értelméről állíthatjuk ezt, hanem az értelmés alá tartozó összes fajról is. Közös az is, hogy akár a nem, akár a különbség megszűntével megszűnnek az alájuk tartozók is,⁵⁰ hiszen ha nincs élőlény, nincs se ló, se ember. Ugyanúgy, ha nincs értelmesség, nem lesz olyan élőlény sem, amely használja az értelmet.

A NEM ÉS A KÜLÖNBSÉG KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Sajátossága a nemnek, hogy több dologról állítható, mint a különbség, a faj, a sajátosság és a járulék. Az állat ugyanis [állítható] az emberről, a lóról, a madárról és a kígyóról, de hogy négylábú, az csak azokról az állatokról állítható, amelyeknek négy lábuk van; az ember pedig csak az individuumokról állítható. Az továbbá, hogy nyeríteni képes, egyedül a lóról és az egyes lovakról állítható, a járulékos pedig hasonlóképpen csak kevesebbéről. Olyan különbségeket kell azonban választani, amelyekkel a nem felosztható, nem pedig a nem lényegének kiegészítőit. Továbbá, a nem lehetőség szerint magába foglalja a különbséget: némely állat ugyanis értelmes, némely pedig értelem nélküli. A nemek ezen kívül még előbbieket is az alattuk lévő különbségeknél,⁵¹ ezért magukkal együtt megszüntetik azokat is, nem szűnnek meg azonban azokkal együtt: az állat megszűntével ugyanis megszűnik az értelmes és az értelem nélküli, a különbségek azonban semmiképpen sem szüntetnek meg magukkal együtt a nemet. Ha ugyanis mind megszűnne is, még elképzelhető az eleven érzékelő szubsztancia, ami az állat volt. Továbbá, a nemet a *mi az?* kérdésre felelve, a különbséget pedig a *milyen az?* kérdésre felelve állítjuk, mint azt már elmondtuk. Továbbá, a nem minden faj számára egy, miképpen az ember számára az állat, különbség azonban több van, mint például értelmes, halandó vagy hogy ész és tudás befogadására képes, amelyek révén az ember a többi állattól különbözik. Továbbá, a nem az anyaghoz hasonlít, a különbség pedig a formához. A nemnek és a különbségnek vannak ugyan más közös és sajátos vonásai is, de ennyi legyen most elég.

⁵⁰ Top. V. 4., 141b 28. „A nem és a különbség magával együtt megszünteti a fajt.”

⁵¹ Top. VI. 6., 144b 10.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A NEMBEN ÉS A FAJBAN

Közös a nemben és a fajban, hogy mint mondtuk, több dologról állíthatóak. A fajt azonban mint faj vegyük, nem pedig mint egyúttal nemet, még ha ugyanaz faj is volna meg nem is. Közös még bennük az, hogy előbbre valók azoknál, amikről állítjuk őket, és hogy mindkettő valamiféle egész.⁵²

A NEM ÉS A FAJ KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Különböznek abban, hogy a nem tartalmazza a fajokat, a fajok azonban tartalmazzák a nemekben, nem pedig tartalmazzák azokat. Több dologra vonatkozik ugyanis a nem, mint a faj. Ezenfelül a nemeknek előbb kell meglenniük⁵³, és a fajalkotó különbségek által alakítva kell létrehozniuk a fajokat, amiért is a nemek természetüknél fogva előbbieket. Továbbá, önmagukkal együtt megszüntetők, viszont nem együtt megszűnők, és: ha van faj, akkor mindenképpen van nem is, de ha van nem, még nincs okvetlenül faj is. Ezenkívül a nemek egyértelműen állíthatók⁵⁴ az alattuk lévő fajokról, a fajok azonban a nemekről már nem. Továbbá, a nemek felülmúlják az alájuk tartozó fajokat abban, hogy tartalmazzák azokat, a fajok viszont az alkalmas különbségek révén múlják felül a nemet. Továbbá, sem a faj nem lehet legátfogóbb nem, sem pedig a nem legszűkebb faj.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A NEMBEN ÉS A SAJÁTOSSÁGBAN

Közös a nemben és a sajátosságban az, hogy a fajokra következnek. Ha ugyanis ember valaki, akkor élőlény, és ha ember, akkor nevetni képes. Közös továbbá az, hogy egyenlő mértékben állítható a nem a fajokról és a sajátosság a belőle részesülő individuumokról.⁵⁵ Egyenlő mértékben állat ugyanis az ember és a barom, és egyaránt nevető Anytos és Melétos. Közös ezenfelül, hogy a nem egyértelműen állítható a hozzá tartozó fajokról, a sajátosság pedig azokról a dolgokról, amelyeknek sajátossága.

⁵² Kateg. 14a 30.

⁵³ Top. IV. 2., 123a 14–15. Nem igaz az, hogy „a faj természettől fogva előbbrevaló a nemnél, mivel az ellenkezője látszik igaznak”.

⁵⁴ Top. IV. 6., 127b 6–7. „Minden fajról egyértelműen állítható a neve.”

⁵⁵ Top. V. 4., 132b 36–133a 1.

Abban különböznek, hogy a nem előbbi, a sajátosság pedig későbbi, hiszen szükséges, hogy legyen élőlény, mielőtt feloszthatnánk különbségekkel és sajátosságokkal. Továbbá, a nem több fajról állítható, a sajátosság pedig [csak] egyről, arról, amelyiknek sajátossága. Továbbá, a sajátosság megfordíthatóan állítható azzal, aminek a sajátossága, a nem pedig semmivel sem állítható megfordíthatóan. Hiszen ha élőlény, még nem ember, sem pedig ha élőlény, még nem nevető. Viszont, ha ember, nevető, és megfordítva. Továbbá, a sajátosság megvan az egész fajban, amelynek sajátossága, és csak abban és mindig, a nem viszont megvan ugyan minden fajban, amelynek neme, és mindig, de nem csak abban. Ezenkívül, a sajátosságok megszűntével nem szűnnek meg a nemek, de a nemek megszűntével megszűnnek a fajok, amelyeknek sajátosságai lennének [a sajátosságok], úgyhogy azoknak megszűntével, amelyeknek sajátosságaik voltak [a sajátosságok], maguk is megszűnnek.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A NEMBEN ÉS A JÁRULÉKBAN

Közös a nemben és a járulékbán az, hogy mint már mondtuk, több dologról állíthatóak, akár a leválaszthatók közül valóak [a járulékok], akár a leválaszthatatlank közül. Az ugyanis, hogy mozog, éppúgy több dologról állítható, ahogyan a *fekete* is állítható a hollókról, a szerecsenekről és bizonyos nem eleven dolgokról.

A NEM ÉS A JÁRULÉK KÜLÖNBÉGÉRŐL

Különbözik a nem a járuléktól abban, hogy a nem előbbi mint a fajok, a járulékok pedig későbbiek a fajoknál. Még ha leválaszthatatlan járulékot veszünk is, az, amihez járul, mégis előbb van, mint a járulék. Továbbá, a nemből részesülők egyenlő mértékben, a járulékból viszont nem egyenlő mértékben részesülnek. A járulékból való részesedés ugyanis erősödhet és gyengülhet, a nemekből való részesedés viszont egyáltalán nem. Továbbá, a járulékok eredetileg az individuumoknál állnak fenn, a nemek és a fajok viszont természetüknél fogva megelőzik az individuális szubsztanciákat.⁵⁶ Ezenkívül, a nemeket az alájuk tartozókról a *mi az?* kérdésre válaszolva állítjuk, a járulékokat pedig az egyes dolgokról a *milyen az?* vagy a *mi az állapot?* kérdésre válaszolva; hiszen ha azt kérdezik tőled, hogy milyen a szerecsen, azt fogod mondani, hogy fekete, és ha azt kérdezik: *mi az állapot?* Szókratésznek, azt feleled, hogy ül vagy járkál.

⁵⁶ Ez – és néhány korábbi hely – szinte kínálja a lehetőséget Averroes kiegészítésére: „és nem bennük léteznek”, amiből az következne, hogy függetlenül léteznek, azaz Porphyriosz álláspontja platonista volna.

Elmondtuk tehát, hogy a nem miben különbözik a másik négytől. Hozzájárul még ehhez, hogy a többi közül is mindegyik különbözik a többi négytől, úgyhogy, mivel öt van belőlük, és mindegyik a többi négy mindegyikétől különbözik, négyszer öt, azaz húsz lesz az összes különbség. Nem így van azonban, mert ahogy sorra vesszük őket, kettőnél egy különbség hiányzik (mivel már egyszer beszámítottuk), háromnál kettő, négynél három, ötnél pedig négy, úgyhogy összesen tíz különbség lesz: négy meg három meg kettő meg egy.⁵⁷ A nem ugyanis különbözik a különbségtől, a fajtól, a sajátosságtól és a járuléktól, tehát itt négy különbség van. De azt, hogy a különbség hogyan különbözik a nemtől, már elmondtuk, amikor arról volt szó, hogyan különbözik tőle a nem. A továbbiakban tehát azt fogjuk elmondani, hogyan különbözik a fajtól, a sajátosságtól és a járuléktól, s így itt három különbség lesz. Azt viszont, hogy a faj hogyan különbözik a különbségtől, elmondtuk, amikor azt mondtuk el, hogyan különbözik a különbség a fajtól; hogy továbbá hogyan különbözik a faj a nemtől, megtárgyaltuk, amikor elmondtuk, hogyan különbözik a nem a fajtól. A továbbiakban tehát azt kell elmondani, hogyan különbözik a sajátosságtól és a járuléktól: itt tehát két különbség van. Hátravan még az, hogy hogyan különbözik a sajátosság a járuléktól. Azt ugyanis, hogy a fajtól, a különbségtől és a nemtől hogyan különbözik, már előzőleg elmondtuk azoknak a tőle való különbségével kapcsolatban. A nemnek tehát négy különbségét vettük a többihez viszonyítva, a különbségnek három, a fajnak két különbségét, a sajátosságnak pedig egy (ti. a járuléktól való) különbségét; ez összesen tíz különbség lesz, amiből azt a négyet, amely a nemnek a többivel történő összehasonlításakor adódik, már korábban megmutattuk.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A KÜLÖNBSÉGBEN ÉS A FAJBAN

Közös a különbségben és a fajban az, hogy belőlük a dolgok egyenlő mértékben részesülnek: hiszen abból, hogy ember, azonos módon részesülnek az egyénként vett emberek, és az értelmesség különbségéből úgyszintén. Közös még az is, hogy mindig jelen vannak a belőlük részesedőkben, hiszen Szókratész mindig értelmes, és Szókratész mindig ember.

⁵⁷ Azaz öt elem másodosztályú ismétlés nélküli kombinációja (5). Mind a tíznél megvizsgáljuk a különbséget és a hasonlóságot.

Sajátossága a különbségnek, hogy a *milyen az?* kérdésre válaszolva állítjuk, a fajnak pedig, hogy a *mi az?* kérdésre válaszolva. Ugyanis ha minőségnek vesszük is az embert, nem lehet egyszerűen minőség, hanem csak annyiban, amennyiben a nemhez járuló különbségek megalkotják. Továbbá, a különbség gyakran több fajnál megjelenik,⁵⁸ például az, hogy négylábú, az állatok nagy részénél, bár azok fajukban különbözőek; a faj viszont egyedül az alá tartozó individuumokra igaz. Továbbá, a különbség megelőzi az általa létrejövő fajt,⁵⁹ ugyanis ha megszűnik az értelmesség, magával együtt megszűnteti az embert is, az ember megszűntével azonban nem szűnik meg létezni az értelmesség, mivel ott van [még] az isten. Ezenfelül, a különbség összetevődhet más különbségekkel, hiszen például az *értelmes* és a *halandó* összetevődése hozza létre az embert. A faj azonban nem tevődhet össze más fajjal úgy, hogy újabb faj jöjjön létre, hiszen egy bizonyos lónak egy bizonyos számmal való együttléte létrehozta ugyan az öszvért, azonban a ló a számmal egyszerűen összetéve nem alkotja meg az öszvért.⁶⁰

ARRÓL, AMI KÖZÖS A KÜLÖNBSÉGBEN ÉS A SAJÁTOSÁGBAN

Közös a különbségben és a sajátosságban, hogy a belőlük részesedők egyenlő mértékben részesülnek: hiszen az értelmesek egyenlő mértékben értelmesek, és a nevetők is egyenlő mértékben nevetők. Közös mindkettőben az is, hogy mindig megvannak, és az egészhez tartoznak. Hiszen ha nyomorék is a kétlábú, mivel természetétől fogva kétlábú, ezért mondjuk róla, hogy mindig az, mint ahogy a nevető is természetétől fogva mindig az, nem pedig azért, mintha mindig nevetne.

A SAJÁTOSÁG ÉS A KÜLÖNBSÉG KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Sajátossága a különbségnek, hogy ugyanazt a különbséget gyakorta több fajról állítjuk, mint például az *értelmest* az istenről és az emberről, a sajátosságot viszont egy fajról, amelyiknek sajátossága. Továbbá, a különbség követi azt, aminek különbsége, és ez nem megfordítható, a sajátosság viszont állítható ahelyett, aminek sajátossága, mivel ez megfordítható.

⁵⁸ *Top.* IV. 2., 122b 39–123a 1.

⁵⁹ *Top.* VI. 4., 141b 28–29.

⁶⁰ *Vö. Met.* VII. 8., 1033b 34–1034a 2.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A KÜLÖNBSÉGBEN ÉS A JÁRULÉKBAN

A különbségben és a járulékbán közös egyrészt az, hogy többről mondjuk őket, másrészt a különbséget a leválaszthatatlan járulékkal összehasonlítva közös az, hogy az egész fajhoz tartoznak, és mindig megvannak benne; a kétlábúság ugyanis mindig fennáll minden hollónál, és a feketeség ugyancsak.

A KÜLÖNBSÉG ÉS A JÁRULÉK SAJÁTOSSÁGAIRÓL

Különböznek abban, hogy a különbség tartalmaz, de nem tartalmaztatik (az *értelmes* ugyanis tartalmazza az embert), a járulékok viszont valamilyen módon tartalmaznak azáltal, hogy több dologban vannak meg, valamilyen módon azonban tartalmaztatnak is azáltal, hogy az alany nemcsak egy, hanem több járulék felvételére is képes. Továbbá, a különbség nem erősödik és nem gyöngül, a járulékok viszont fölveszik az *inkábbat* és *kevésbét*. Ezenfelül, az ellentétes különbségek nem keverednek, az ellentétes járulékok viszont keveredhetnek.⁶¹

Ezek tehát a különbségnek a többihez viszonyított közös, illetve sajátos vonásai. Azt pedig, hogy a faj hogyan különbözik a nemtől és a különbségtől, elmondtuk, amikor arról volt szó, hogyan különbözik a nem és a különbség a többitől.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A FAJBAN ÉS A SAJÁTOSSÁGBAN

A fajban és a sajátosságban közös, hogy egymásról megfordíthatóan állíthatók: ha ugyanis ember, nevető, és ha nevető, ember (hogy a *nevetőt* abban az értelemben kell vennünk, hogy tud nevetni, már többször mondtuk); a fajok ugyanis éppúgy egyenlő mértékben vannak meg a belőlük részesülő dolgokban, mint a sajátosságok abban, aminek sajátosságai.

A FAJ ÉS A SAJÁTOSSÁG KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Különbözik a faj a sajátóságtól abban, hogy a faj lehet mások neme, a sajátosság viszont nem lehet mások sajátossága. Továbbá, a faj előbb áll fenn⁶² a sajátosságnál, a sajátosság pedig a fajhoz járul hozzá: kell hogy legyen ember ahhoz, hogy legyen nevető. Továbbá, a faj mindig ténylegesen [*ἐνεργεία*] van jelen az alanyban, a sajátosság ellenben alkalmanként és lehetőség szerint [*δυνάμει*]: Szókratész ugyan

⁶¹ Vö. *De Sensu* 4, 442a 12–13 és *Phys.* I. 5., 188b 23–25.

⁶² Vö. *Kateg.* 14a 29–35 és az Előszót.

mindig ténylegesen ember, de nem mindig nevet, ha természetétől fogva mindig képes is nevetni. Továbbá, aminek különbözőek a definícióik, azok maguk is különbözőek. Így a fajé az, hogy a nem alatt áll, továbbá hogy több és szám szerint különböző dologról állítható a *mi az?* kérdésre válaszolva, valamint az effélék; a sajátosság definíciója viszont az, hogy egyhez járul hozzá és az egészhez és mindig.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A FAJBAN ÉS A JÁRULÉKBAN

A fajban és a járulékbán közös, hogy több dologról állíthatóak, de további közös vonást nemigen találunk, mivel legtöbb esetben a járulék távol áll attól, amihez hozzájárul.

UGYANEZEK KÜLÖNBÉGÉRŐL

A faj sajátossága az, hogy a *mi az?* kérdésre felelve állítjuk arról, aminek a faja, a járuléké pedig az, hogy a *milyen az?* vagy a *mi az állapot?* kérdésre felelünk vele. Továbbá, minden szubsztancia egy fajból részesedik, járulékból ellenben többől,⁶³ mind leválaszthatóból, mind leválaszthatatlanból. Továbbá, a fajokat még a leválaszthatatlan járulékoknál is előbbinek gondoljuk⁶⁴ (szükséges ugyanis, hogy legyen valamiféle alany, hogy ahhoz valami hozzájárulhasson), a járulékok viszont természetük szerint későbbiek és külsőségesek. Továbbá, a fajból való részesedés egyenlő, de a járulékból, még ha leválaszthatatlan is, nem egyenlő. Az egyik szerencsen ugyanis a másik szerecsennél lehet inkább vagy kevésbé fekete.

Hátravan még, hogy a sajátosságról és a járulékról beszéljünk. Azt, hogy hogyan különbözik a sajátosság a fajtól, a járuléktól és a nemtől, már elmondtuk.

ARRÓL, AMI KÖZÖS A SAJÁTÓSSÁGBAN ÉS A LEVÁLASZTHATATLAN JÁRULÉKBAN

Közös a sajátosságban és a leválaszthatatlan járulékbán az, hogy nélkülük nem létezik önállóan az, amiben találjuk őket. Ahogyan ugyanis a nevetés képessége nélkül nincsen ember, úgy feketeség nélkül sincsen szerencse. És amiképpen a sajátosság az egészben van meg, és abban mindig, éppúgy a leválaszthatatlan járulék is.

⁶³ Averroes pontosítja, hogy ti. az érzéki szubsztanciáknál. Minden járulék ugyanis csak érzéki szubsztanciához járulhat. Vö. *Met.* VI. 2., 1017a 13–17.

⁶⁴ Az „elsőbb” második értelmében vö. *Kateg.* 14a 29–35.

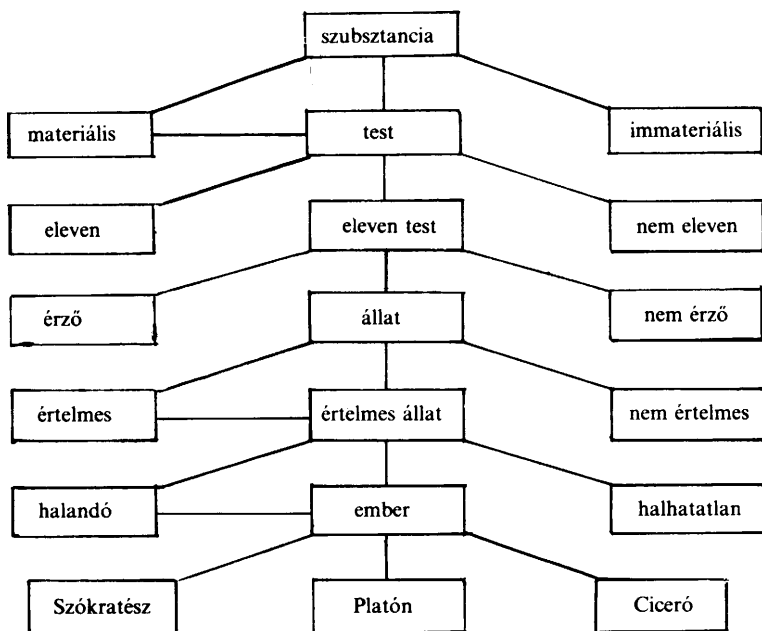
UGYANEZEK KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Abban különböznek egymástól, hogy a sajátosság csak egy fajban van meg, például a *nevető* az emberben, de a leválaszthatatlan járulék, mint amilyen a fekete, nemcsak a szerecsenben, hanem a hollóban is megvan, valamint a szénben, az ébenfában és más hasonló dolgokban. Éppen ezért a sajátosság állítható ahelyett, aminek a sajátossága, méghozzá egyenlően, a leválaszthatatlan járulék viszont nem állítható így. Továbbá, a sajátosságból a dolgok egyenlően részesednek, a járulékból viszont inkább vagy kevésbé.

Az elmondottaknak ugyan vannak még közös vonásai és sajátosságai, de megkülönböztetésükhöz és közös vonásaik kimutatásához az eddigiek is elégségesek.

(Fordították Geréby György és Pesthy Mónika,
a jegyzeteket készítette Geréby György)

Porphyriosz fája a szubsztancia kategóriáját szemléltető hagyományos ábra szerint:



Mint a szövegből kiderül, az „értelmes állat” nemébe az „isten” is beletartozik, de ennek a nemnek nincs külön neve, éppúgy, mint az eleven test nemének.

AQUINÓI TAMÁS A SZÉPRŐL

KLIMA GYULA

„A középkort olyan korszaknak kell tekintenünk, amelyben a szépművészetek formaszépsége [formal Beauty in Fine Arts] mint tudatos gondolat vagy cselekvés megnyilvánulása nem létezett” – írja F. P. Chambers *Cycles of Taste* című könyvében.¹ Katherine Gilbert, hivatkozva Chambers könyvére, bár nem fogadja el egyértelműen Chambers állítását, elemzi az „esztétikai tudatosság” eme hiányának okait. Ezen okok között „a szépség fogalmának Isten egy nevével való összekeverése” is szerepel.²

Ezért az állítólagos konfúzióért (Pseudo-) Dionüsziosz Areopagita a felelős, aki a *De Divinis Nominibus* című traktátusában foglalkozik a szépséggel mint az isteni nevek egyikével.

Aquinói Tamás (aki egyébként sehol sem foglalkozik különösebben a szépség fogalmával, a *Summa Theologiae* vaskos köteteiben például egyetlen kérdés sem található a szépségről, és az egész műben csak itt-ott elszórva találhatók bizonyos, a szépség fogalmára vonatkozó megjegyzések) Dionüsziosz traktátusát kommentálva az ide vonatkozó fejtegetéseket szervesen és koherens módon illeszti be metafizikai és teológiai rendszerébe. Más mai szerzők, például Tatarkiewicz vagy Eco, akik, ha szabad így fogalmaznom, komolyabban veszik Szent Tamásnak a szépségre vonatkozó (mégoly szórványos) megjegyzéseit, Tamás fő erényét épp e gondolati koherenciában látják. Tehát nem annyira új gondolatok „kitalálásában”, hanem inkább abban, hogy a már létező ideákat egy hatalmas, metafizikailag megalapozott rendszerbe integrálta.

Aquinói Szent Tamás műveiben az egyetlen hely, ahol hosszasan és összefüggően tárgyalja a szép fogalmát, a *De Divinis Nominibus* IV. fejezetéhez írott kommentárjának egy része. A következőkben e kommentár egyik lectionájának vizsgálatán keresztül a szépre vonatkozó fejtegetéseknek ezt a bizonyos koherenciáját kísérem meg illusztrálni, rámutatva azokra a pontokra, ahol az itt található fejtegetések Tamás rendszerének egészéhez csatlakoznak. Továbbá Tamás egy lehetséges gondolatmenetének rekonstrukciójával megpróbálom kimutatni, hogy ez a bizonyos koherencia jóval „erősebb”, mint azt eddig akár a legjóindulatúbb szerzők is

¹ Idézi K. E. Gilbert–H. Kuhn: *Az esztétika története*, Gondolat, Bp. 1966, 100.

² Uo. 102. – A fordítást ezen a helyen az angol eredeti (*A History of Esthetics*, Indiana University Press, Bloomington 1954, 124.) alapján adtam meg.

hitték. A kérdéses lectio fejtegetései ugyanis, megítélésem szerint, nemcsak abban az értelemben koherensek, hogy a rendszer egészébe ellentmondásmentesen beilleszthetők, hanem abban az értelemben is, hogy éppen az e fejtegetésekben található főbb tézisek *tagadása* tenné ellentmondásossá a rendszert – vagyis ezek a tézisek a rendszer korolláriumaiként is kezelhetők.³

Egyúttal célom, hogy ezen expozíció során az is kiderüljön, hogy teljesen jogosulatlan e fejtegetések kapcsán az esztétikai szépség és egy isteni név *összekeveréséről* beszélni, és – profán hasonlattal élve – ez körülbelül olyasfajta hiba, mintha a gyeplabdát olyan játéknak tartanók, amelyben a játékosok összekeverik a jégkorongot a labdarúgással; s az említett „konfúziót” az „igazi esztétikai” gondolkodás hiányának okaként fölróni hasonlóan hibás eljárás, mint azt mondani, hogy a gyeplabdajátékosokat a jégkorong és a labdarúgás szabályainak összekeverése akadályozza meg abban, hogy „igazi futballt” játsszanak.

*

A kérdéses lectio – c. IV. lect. V. De pulchro divino, et qualiter attribuitur Deo – Szt. Tamás által megadott szerkezete a következő:

- I. 1° praemittit, quod (et) pulchrum (et pulchritudo) attribuitur Deo
- II. 2° ostendit modum quo ei attribuitur
- III. 1° praemittit, quod differenter attribuitur Deo, et creaturis pulchrum, et pulchritudo
- IV. 2° quomodo attribuitur creaturis
- V. 3° quomodo attribuitur Deo
- VI. 1° quomodo attribuitur ei pulchritudo
- VII. 2° quomodo attribuitur ei pulchrum
- VIII. 1° ostendit, quod dicitur secundum excessum
- IX. 1° proponit excessum
- X. 2° exponit
- XI. 1° exponit quare Deus dicatur pulcherrimus
- XII. 2° quare dicatur superpulcher
- XIII. 2° quod dicitur per causam
- XIV. 1° proponit causalitatem pulchri
- XV. 2° exponit
- XVI. 1° quantum ad rationem causandi
- XVII. 1° assignat secundum quam rationem pulchrum dicatur causa
- XVIII. 2° infert quoddam corollarium ex dictis

³ Amikor arról beszélek, hogy *Dionüsziosz* fejtegetései vagy tézisei koherens módon illeszkednek Szent Tamás rendszerébe, ez természetesen mindig a következő megszorítással értendő: *Dionüsziosz* tézisei, *Szent*

I. Dionüsziosz először is előrebocsátja, hogy a teológusok mind a „szép”-et, mind a „szépség”-et tulajdonítják Istennek. Az első, általánosabb probléma ezzel kapcsolatban – amelyre Aquinói Szent Tamás itt nem tér ki, viszont érinti a kommentár bevezetőjének első szakaszában – az, hogy egyáltalán mi módon beszélhetünk mi, emberek Istenről, és ezen belül, hogy vajon képesek lehetünk-e egyáltalán bármiféle nevet megfelelően Istennek tulajdonítani, akinek nem ismerjük, és nem is ismerhetjük mibenlétét, „mert az isteni szubsztancia saját mérhetetlenségénél fogva meghalad minden formát, amelyet értelmünk felfog”.⁴

Szent Tamás a *Summa Theologiae*-ben egy egész kérdést szentel ennek a problémának.⁵ Az e kérdés első articuluszában található egyik ellenvetés szerint, mivel minden nevet vagy *in concreto* vagy *in abstracto* mondunk, és sem az *in concreto*, sem az *in abstracto* jelölő nevek nem felelnek meg Istennek, ezért egyetlen név sem felel meg Istennek. Következésképp az *in concreto* jelölő „szép” (*pulchrum*) és az *in abstracto* jelölő „szépség” (*pulchritudo*) sem. Az *in concreto* jelölő nevek azért nem felelnek meg Istennek, mivel nem pusztán egyszerű formát jelölnek, hanem (a jelölés módjából adódóan – *ex modo significandi*⁶) e forma szubjektumát is jelölik, és így oly módon jelölnek, ahogy ez a materiából és formából összetett *substantia composita*-knak felel meg – Istenben viszont nincs semmiféle *compositio*. Az *in abstracto* jelölő nevek pedig ugyan egyszerű formákat jelölnek, de ezek a formák nem szubisztiálnak, nem léteznek önállóan, hanem csak valamilyen szubjektumban. Ezek a formák azok, amelyek által a szubjektum ilyen és ilyen. Ahogyan például a fehérség nem létezik önállóan, csak mint mondjuk ennek vagy annak a papírlapnak a fehérsége, és ennek a papírlapnak a fehérsége az, ami által ez a papírlap fehér.⁷ Isten viszont egyszerre egyszerű (nincs benne semmi *compositio*), és ugyanakkor szubisztiens.

Tamás megoldása az ellenvetésre az, hogy jóllehet ezek a nevek – mivel a teremtményekre vonatkozó ismereteinkből vesszük őket – a jelölés módját illetően tökéletlenek Isten megnevezésére, mégsem teljesen hasznavehetetlenek, mert együttesen tulajdonítva őket Istennek, az *in abstracto* mondott nevek az egyszerűségére, az *in concreto* mondott nevek a szubisztienciájára utalnak. Ennek megfelelően tehát, mind a „szép”, mind a „szépség” valóban együttesen illetik meg Istent.

Tamás értelmezésében. Dionüsziosz fejtegetései ugyanis eredetileg egészen más, nevezetesen neoplatonikus metafizikai alapokon nyugszanak. Ezt a problémát maga Tamás is érinti kommentárjának bevezetőjében, ahol röviden tisztázza a platonikusokkal szemben elfoglalt álláspontját. A továbbiakban Szent Tamás Dionüsziosz-értelmezésének problémájával csak a fordításhoz adott jegyzetekben fogunk foglalkozni, és ott is csak azokon a helyeken, ahol ez a fordításban gondot okozott. „Dionüsziosz téziseire” tehát mindig abban az értelemben fogok hivatkozni, ahogy azokat Tamás veszi, és nem feszegetem a kérdést, hogy Tamás értelmezése helyes-e, megfelel-e Dionüsziosz eredeti intencióinak.

⁴ ScG I. XIV.

⁵ ST I. Q. XIII. *De nominibus Dei*, in duodecim articulos divisa.

⁶ Vö. ST I. Q. XIII. II.; III. *De Ente* c. VII. k.; in *Meta* VII. III–IV.; valamint Caietanuskak, Szent Tamás kommentátorának az említett ellenvetés megoldására vonatkozó megjegyzését: in ST I. Q. XIII. I.

⁷ Lásd ST I. Q. XIII. I. ad 2-um.

II. Dionüsziosz ezután kifejti, hogyan tulajdonítjuk e neveket Istennek.

III. Előrebocsátja, hogy mind a „szép”-et, mind a „szépség”-et különbözőképp tulajdonítjuk Istennek és a teremtményeknek. Istenben ugyanis, szemben a teremtményekkel, nem különbözik a szép, ti. az, ami szép, a szépségtől, ti. a saját szépségétől. Istenben ugyanis, egyszerűségénél fogva, nincs különbség az isteni szubsztancia és attribútumai között, így tehát Isten esetében igaz az, hogy az, ami szép, ti. az isteni szubsztancia, azonos a szépséggel, ti. Isten szépségével.

Egy röviden rekonstruálható gondolatmenet, amely ehhez a konklúzióhoz vezethet, így fest: Isten létezése kimutatható abból az egyszerű tapasztalatból, hogy a világban a hatóokok rendjével találkozunk. Mivel nem találkozunk olyasmivel, és ez nem is lehetséges, hogy valami önmaga hatóoka legyen (mert akkor elsődleges lenne önmagához képest, ami lehetetlen), ezért a hatóokok sorozatában vagy el kell jutnunk egy első hatóokhoz, vagy a végtelenbe kell mennünk. Itt azonban nem lehet a végtelenbe menni, mert akkor nem lenne első hatóok, és mivel a másodlagos hatóokok az okok bármely sorozatában az elsőtől függenek, így nem lennének végső effektusok sem, ami *ad oculos* hamis. Kell tehát lennie egy első hatóoknak, amit mindenki Istennek nevez.⁸

Hogy az érv nem konkluzív, az jelen szempontból érdektelen, mert ez csak azt jelenti, hogy a konklúzió nem bizonyítottan igaz. (Ami persze véletlenül sem keverendő össze azzal, hogy a konklúzió bizonyítottan nem igaz.)⁹

Abból, hogy Isten az első hatóok, levezethető, hogy nincs benne semmi *compositio*. Minden *compositio* igényel ugyanis valami *componenst*, nem mint alkotórészt, hanem mint azt, aminek hatására az alkotórészek összeállnak. Amik ugyanis magukban véve különállók, nem egyesülnek, csak valami *componens* hatására. Ha tehát Isten *compositus*, azaz összetett lenne, lenne valami *componense*. Önmagának nem lehet *componense*, mert a *componens* hatóok a *compositum* tekintetében, és így valami önmaga hatóoka lenne, ami lehetetlen. De valami más sem lehet Isten *componense*, mivel így valami Isten hatóoka lenne, és így Isten nem lenne az első hatóok. Istenben tehát nincs semmi *compositio*.¹⁰ Ebből pedig könnyen belátható, hogy Istenben nincs semmi *accidens*. Az *accidensek* ugyanis kívül esnek a dolog *essentiáján* vagy mibenlétén. Ezért, ha valami *accidens* egy szubjektumhoz járul, akkor annak valami okának kell lennie, különböző dolgok ugyanis nem egyesülnek, csak valami ok hatására. Istenhez azonban egy *accidens* nem járulhat valami külső, tőle különböző ok hatására, mert akkor Istennek lenne hatóoka, és így nem lenne első hatóok. De egy *accidens* nem járulhat Istenhez valami belső ok, ti. az *essentiája* hatására sem (olyanformán, ahogyan a teremtményekhez járulnak *per se* *accidenseik*, amelyeket *essentiájuk* princípiumai okoznak, mint pl. az emberben az, hogy nevetni képes)

⁸ Vö. ST I. Q. II. III. „Secunda via . . .”

⁹ Az érv interpretációjára és érvényességére vonatkozó problémákkal részletesen foglalkozom „Az Öt Út” c. tanulmányomban (*Világosság*, 1981/12.).

¹⁰ Lásd ScG I. XVIII.

(risibile), mivel így Isten *compositus* lenne. Nem lehetséges ugyanis, hogy a szubjektum ugyanannak révén legyen oka és recipiense az *accidens*nek, mivel semmi nem vezetheti önmagát potencialitásból aktualitásba. Ezért ha Istenben lenne valami *per se accidens*, akkor más révén lenne oka, és más révén lenne recipiense ennek az *accidens*nek, és így lenne benne valamiféle *compositio*, ami ellentmond a fentebbi konklúciónak.¹¹

Istenben tehát nincs semmiféle *accidens*, és így azok a nevek, amelyek a teremtményekben *accidenseket* jelölnek, amelyek tehát különböznek szubsztanciájuktól, Istenre alkalmazva nem valami tőle különbözött, hanem magát Istent jelölik.¹² Ezért állítható az, hogy Isten szépsége azonos azzal, ami birtokolja ezt a szépséget, azaz Istennel. Így értendő tehát – legalábbis Szent Tamás értelmezésében – Dionüsziosz kijelentése, miszerint: „Pulchrum autem, et pulchritudo non sunt dividenda in causa, quae in uno tota comprehendit.” (A szépet és a szépséget pedig nem lehet szétválasztani az okban, mely mindeneket egyben felölel.”)

IV. A fentiekhez hasonló megfontolásokat a teremtményekre alkalmazva nyilvánvaló, hogy ezekben viszont különbözik az, ami szép, és ennek a szépsége. Az, ami szép, ti. a dolog, a *participans*, ami részesedik valami módon az isteni szépségből; ennek szépsége pedig, a *participatum*, az isteni szépség bizonyos tökéletlen és részleges hasonmása (similitudo) a teremtményben.

V. Dionüsziosz ezután kifejti, hogy mi módon tulajdonítjuk e két nevet Istennek.

VI. Először, hogy mi módon tulajdonítjuk Istennek a „szépség”-et. Ebben a szakaszban tulajdonképpen arról van szó, hogy milyen alapon nevezzük Istent szépségnek, mi az a *ratio*, amely szerint ez a név megfelel Istennek. A *Summa Theologiae* egy helyén (összhangban egyéb helyeken található megjegyzéseivel) Tamás megadja, hogy mik tartoznak a szépség fogalmához: „A szépséghez három dolog szükséges. Először is sértetlenség vagy tökéletesség (integritas sive perfectio) (amik ugyanis csonkák, pusztán ebből adódóan csúnyák), és megfelelő arányosság (proportio) vagy összhang (consonantia), továbbá világosság (claritas); amiért is a ragyogó színű dolgokat (quae habent colorem nitidum) szépeknek mondjuk.”¹³

Isten e *ratio* szerint okozza minden létező saját és sajátos szépségét, legyen ez akár korporális, akár spirituális szépség, és ezáltal felel meg neki az a név: szépség.¹⁴

Dionüsziosz az isteni szépséget a világosság (claritas) és az összhang (consonantia) okaként említi.

VII. Ezután kifejti, hogy mi módon tulajdonítjuk Istennek a „szép”-et.

VIII. És először megmutatja, hogy *secundum excessum*, azaz „meghaladás szerint”.

¹¹ Lásd *De Pot* Q. VII. IV és *ScG* II. XXIII. „2. Amplius . . .”; vö. még *De Ente* c. VII. f.; *ST* I. Q. III. IV. „Primo quidem . . .”

¹² Lásd *De Pot* Q. VII. V.; *ST* I. Q. XIII. II.

¹³ *ST* I. Q. XXXIX. VIII.

¹⁴ Vö. szöv. VI. „Azt mondja tehát először, hogy Istent, aki a *szuperszubsztanciális szép, szépségnek mondjuk* [. . .]” A spirituális szépségről lásd *ST* 2. Q. CXLV. II., ahol Szent Tamás hivatkozik is Dionüszioszra.

IX. Aquinói Tamás itt előrebozsátja, hogy kétféle *excessus* van: az egyik a *genuson* belül, a másik a *genuson* túl. A *genuson* belüli *excessust* a középfokkal és a felsősokkal jelöljük, mint pl. amikor azt mondjuk, hogy az egyik test melegebb, mint a másik, vagy amikor azt mondjuk, hogy a tűz a legmelegebb.

A *genuson* túli *excessust* a „fölsötti” (*super*) szóval jelöljük, amikor pl. Istenről nemcsak azt mondjuk, hogy a legjobb, hanem hogy „jó fölsötti”. Szent Tamás példája erre az, hogy a Napot nem mondjuk a legmelegebbnek (*calidissimus*), hanem „meleg fölsötti”-nek (*supercalidus*), mivel a meleg nem ugyanolyan (hanem „kiválóbb”) módon van meg a Napban, mint a tűzben. Ehhez tudnunk kell, hogy Tamás szerint az égítetek, lévén inkorruptibilisek, nem ugyanolyan anyagból vannak, mint a földi testek, amiért legalábbis fizikailag más *genus*ba tartoznak. A meleg ezért van meg más módon a Napban, mint a földi testekben, és ennek megfelelően a „meleg” predikátumot nem állíthatjuk róluk közösen *univoce*, legfeljebb *analogice*.¹⁵

Aquinói Szent Tamás, miután megkülönböztette a kétféle *excessust*, hozzáfűzi a mondottakhoz, hogy jóllehet a teremtményekben ez a kétféle *excessus* egyszerre föllelhető. Nem mintha Isten valamely *genus*ban lenne, hanem mert tulajdoníthatók neki minden egyes *genus perfectiúi*, lévén, hogy ő az oka mindezen *perfectió*knak, és mindez a *perfectio* benne mint okban sokkal kiválóbb módon preegzisztál, hasonlóan ahhoz, ahogy a Nap erejében preegzisztálnak effektusai.¹⁶

Ezek után már folytatható tovább töretlenül a III. szakaszban megkezdett levezetés, és ezáltal kimutatható, hogy Dionüsziosz további legfontosabb tézisei (természetesen úgy, ahogyan azokat Szent Tamás értelmezi), ti. hogy Isten mind „legszebb” (*pulcherrimus*), mind pedig „szép fölsötti” (*superpulcher*), valamint hogy oka mindenféle szépségnek, Szent Tamás rendszerének egyszerű korolláriumaként is kezelhetők.

Az előbbiekben megkaptuk, hogy Istenben nincs semmiféle *accidens*. Ebből kimutatható, hogy Isten azonos a saját *essentiájával*.

Csakis az esik kívül egy dolog *essentiáján* vagy *quidditásán*, ami nem tartozik bele a dolog definíciójába. A definíció mondja meg ugyanis, hogy *mi* a dolog, a definíció tehát a mibenléte, a *quidditást* jelöli. De az akcidenteek azok, amik nem tartoznak bele a

¹⁵ Lásd ehhez in *Meta* X. XII., valamint *ScG* I. XXXI–XXXIV. Egy predikátumot *univoce*, azaz egyértelműen használunk, amikor azt különböző dolgoknak azonos *ratio* (azaz fogalom vagy jelentés) szerint tulajdonítjuk. Ilyen pl. amikor Szókratészről és Platónról állítjuk az „ember” predikátumot. *Aequivoco*, azaz többértelműen akkor használunk egy predikátumot, amikor különböző dolgoknak teljesen különböző *ratio* szerint tulajdonítjuk, amikor pl. a csillagképről és a házörzöről is azt mondjuk, hogy „kutya”. *Analogice* állítunk egy predikátumot különböző dolgokról, amikor azt csak részben különböző *ratio* szerint tulajdonítjuk nekik, amennyiben ti. mindegyik *ratio*ban van valami közös. Így pl. amikor az ételről és az emberről is azt állítjuk, hogy „egészséges”, akkor mindkét esetben van valami közös a szó jelentésében, ti. az egészség, de az ételről csak azért állíthatjuk, hogy „egészséges”, mert oka az ember egészsége. Vö. pl. in *Meta* IV. I. vagy *ST* I. Q. XIII. V.

¹⁶ Lásd *De Pot* Q. VII. V., valamint szöv. XII.

dolog definíciójába, tehát ezek azok, amik kívül esnek a dolog *essentiáján*. Istenben azonban nincs semmi akcicens, tehát nincs benne semmi, ami kívül esne az *essentiáján*. Isten következőképp azonos a saját *essentiájával*.¹⁷

Főntebb azt is megállapítottuk, hogy a „szép” az isteni szubsztanciát jelöli – lévén ez a szubsztancia azonos az attribútumaival. De mivel ez a szubsztancia a saját *essentiájával* is azonos, ezért ezek a nevek egyúttal Isten *essentiáját* is jelölik, tehát a „szép” Istennek esszenciális predikátuma. Ebből pedig megkapható, hogy Isten a legszebb: ugyanis „[...]” ami valamihez saját természetéből (azaz: *essentiájából*) és nem valami más okból járul, az abban nem lehet csökkent mértékben. Ha ugyanis a természet valamely esszenciális tulajdonságát elvonjuk vagy hozzáadjuk, akkor már más természet lesz, miként a számok esetében, melyekhez, ha hozzáadjuk, vagy belőlük levonjuk az egységet, a species változik.”¹⁸

A „szép” pedig, mint kiderült, Isten esszenciális tulajdonsága, tehát nem lehet benne csökkent mértékben – azaz Isten a legszebb.¹⁹

Az előbb idézett szöveg folytatásából az is kiderül, hogy ebből következően Isten oka is minden szépségnek: „Ha pedig a dologban valamely tulajdonság csökkenését találjuk úgy, hogy közben a dolog természete vagy mibenléte (*natura vel quidditas*) érintetlen marad, akkor máris nyilvánvaló, hogy ez a tulajdonság nem egyszerűen ettől a természettől függ, hanem valami más októl, aminek az eltávolítása miatt csökkent. Ami tehát valamihez kevésbé járul, mint másokhoz, az nemcsak saját természetéből járul hozzá, hanem egy más okból. Az lesz tehát mindennek az oka valamely *genusban*, amihez leginkább járul annak a *genusnak* a predikátuma.”

Ha tehát Isten a legszebb a szép dolgok *genusában*, akkor a fentiekből következően Isten az oka minden szép dolog szépségének.²⁰

A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Egyrészt mivel Isten bizonyíthatóan nincs semmiféle *genusban*²¹, másrészt mivel a „szép” bizonyíthatóan nem *genus*. A „szép” predikátum ugyanis, úgy tűnik, különösebb erőszak nélkül fölvehető az ún. transzcendentálék, azaz ama predikátumok közé, amelyek minden létezőt mint létezőt megilletnek.²²

¹⁷ ScG I. XXI. XVIII.

¹⁸ ScG II. XV.

¹⁹ Lásd szö. XI.

²⁰ Lásd szö. XIII. et seqq.

²¹ Lásd pl. ScG I. XXV.

²² A fogalmazás óvatosságát elsősorban az indokolja, hogy a „pulchrum” nem szerepel a De Veritate sokat idézett helyén (Q. I. a. I.), amelyet a későbbi szerzők a transzcendentálék többé-kevésbé „hivatalos” listájának tekintenek. Épp ezért a „pulchrum” transzcendentalitásával kapcsolatban erősen megoszlik a Szent Tamás-kommentátorok véleménye. (Vö. Kovach, 183–214.) – Számomra azonban úgy tűnik, hogy ezek a véleményeltérések jobbra verbálisak. Végül is mindegyik szerző számára ugyanaz a maroknyi szöveg áll rendelkezésre, és így lehetséges az, hogy pl. Sertillanges (26–27.), aki semmi kivetnivalót nem lát abban, hogy a szépet fölvegyék a transzcendentálék közé, lényegében ugyanúgy magyarázza e fogalom és a többi *transzcendentálé* kapcsolatát, mint pl. Gredt, aki a „szép”-et mint „specialis bonitas”-t külön kategóriába helyezi. (A lényegét egyébként Gredt fejezi ki a legtömörebben: „A szép a jó egy fajtája: a

Az első ezek közül a „létező” (ens) predikátum. A „létező” predikátum viszont a jelölt dolog szerint azonos a „jó” predikátummal, csak *ratio* szerint különböznek, a „jó” tehát nem szűkíti a „létező” terjedelmét, azaz szintén minden létezőt mint létezőt megillet.²³ Viszont a „szép” hasonló viszonyban van a „jó”-val.²⁴

A „szép” tehát szintén nem jelöli ki a létezők egy partikuláris *genus*át, hanem minden létezőt mint létezőt megillet.

A „szép” predikátum azonban, éppen mert (quasi) *transcendentale*, egy bizonyos általános *ratio* szerint közös és *egyértelmű* (univocum) predikátuma minden létezőnek, és ennek megfelelően mondhatjuk Istent *pulcherrimus*nak, és megint csak ennek megfelelően vonható le az előbb idézett fejtegetés szerint az a konklúzió, hogy Isten oka minden szépségnek.²⁵

De a főtebbiekben már azt is láttuk, hogy a szépség egészen más, sokkal tökéletesebb módon van meg Istenben, mint a teremtményekben, lévén Isten mérhetetlenül

megismerőképeség számára való tisztán objektív jó. Ezért a szépség a létezés fogalmához a megismerőképeséggel (ill.), a megismerőképeség természetes vágyakozásával (appetitus) való tisztán objektív megfelelés relációját adja. Mert szépnek mindenki azt tartja, ami tetszik, amikor látjuk (quod visum placet), vagyis aminek a pusztá észlelése jólesik (cuius ipsa apprehensio placet).” (28) Akárhogy is álljon azonban a dolog a „szép” „hivatalos” státusával, Szent Tamás a kommentár szövegében kifejezetten úgy beszél a „szép”-ről, mint ami minden létezőt mint létezőt megillet: „semmi sincs, ami ne részesülne a szépből és a jóból, mert minden szép és jó, sajátos formája szerint”. (Lásd szövv. XVIII.)

²³ „A jó a létező fogalmához csak a kívánhatóság (appetibilis) és tökéletesség (perfectio) fogalmait adja, amelyek pedig magát a létezést is megilletik, bármilyen természetben legyen is, a jó tehát nem szűkíti a létező fogalmát.” *ST I. Q. V. III. ad 1-um*.

²⁴ „A jó és a szép szubjektumukban azonosak: ugyanis ugyanazon a dolgon alapulnak, ti. a formán, és ezért a jót szépnek is nevezzük (bonum laudatur ut pulchrum; utalás Dionüszioszra); fogalmukban (ratio) azonban különböznek; mert a jó sajátlag a vágyakozásra (appetitus) vonatkozik, mert jó az, amire minden vágyakozik: és ezért tartalmazza a cél fogalmát, a vágyakozás ugyanis valamiféle, a dolgokra irányuló mozgás. A szép azonban a megismerőképeségre vonatkozik, szépnek ugyanis azt mondjuk, ami tetszik, amikor látjuk (quae visa placent): ezért a szépség a kellő arányosságban áll, mivel az érzékek gyönyörködnek a kellően arányos dolgokban, úgyis mint magukhoz hasonlóknak, mert az érzék is valamiféle *ratio*, és minden megismerőképeség.” *ST I. Q. V. IV. ad 1-um*.

²⁵ Ezt a Metafizika-kommentár egy fejtegetésére alapozom (jóllehet az egy másik *transzcendentáléra*, az „igaz” predikátumra vonatkozik), amely így szól: „Minden dolog közül az rendelkezik a leginkább valamilyen tulajdonsággal, amely ezt a tulajdonságot *univoce*, azaz ugyanazzal a predikátummal ugyanazon fogalom szerint jelölhetően okozza a többiben, ahogy a tűz az oka a melegnek az elemekből összetett testekben. Ezért, mivel az, hogy meleg, *univoce* állítható mind a tűzről, mind az összetett testekről, következik, hogy a tűz a legmelegebb. Az *univocatió*t pedig azért említi (ti. Arisztotelész), mert olykor megesik, hogy az ok kiválósága miatt az okozat nem képes teljesen hasonlulni az okhoz, ti. a species ugyanazon fogalma szerint. Úgy, ahogy a Nap ugyan oka a földi testek melegének, mégis, a földi testek nem képesek a species ugyanazon fogalma szerint befogadni sem a Nap, sem a többi égitest hatását, mivel különböző az anyaguk. És ezért a Napot nem a legmelegebbnek mondjuk, miként a tüzet, hanem a Napról azt mondjuk, hogy valami több, mint a legmelegebb. Az igazság neve azonban nem valamely species sajátja, hanem minden létezőre közösen vonatkozik. Ezért, mivel annak, ami az igazság oka, és okozatának közös a neve és általános fogalma, következik, hogy az, ami oka annak, hogy a (természet szerint) későbbiek igazak legyenek a legigazabb.” In *Meta II. II. 23. 3. I–K*.

tökéletesebb az effektusainál. Ennek alapján tehát mégsem mondhatjuk Istenről és egy teremtményről teljesen ugyanabban az értelemben, azaz *univoce*, hogy szép, hanem csak *analogice*. Ennek megfelelően mondjuk Istenről, hogy *superpulcher*.

A „szép”-et tehát (beszámítva persze a jelölés módjából adódó tökéletlenséget is), amennyiben egy közös és általános *ratio* alapján tulajdonítjuk Istennek és a teremtményeknek, tágabb értelemben *univoce* állíthatjuk róluk, amennyiben pedig ennek a *ratió*nak más és más *modus essendi* felel meg, csak *analogice*. Ebben nincs semmi ellentmondás, sőt különösebb csűrös-csavarás sem. Ugyanazon általános *ratio*, pl. a *consonantia* alapján mondhatunk szépnek egy klasszikus szobrot és egy zeneművet, de mégis egészen más módon van meg ez a *consonantia* a szobor része, ill. a zenemű hangjai között.

Amennyiben tehát egy közös és általános *ratio* szerint tulajdoníthatjuk Istennek és a teremtményeknek a „szép” predikátumot, annyiban Isten a legszebb, *pulcherrimus*, és ebből következően oka minden szépségnek, amennyiben pedig mindenféle szépség benne mérhetetlenül tökéletesebb módon mint okban preegzisztál, annyiban fölötte áll minden teremtetett dolog szépségének, és ennyiben „szép fölötti”, *superpulcher*.

*

A lectio további fejtegetései, az eddigiek alapján úgy vélem már egyértelműen elhelyezhetők a fönti gondolatmenetben, noha Aquinói Tamás a lectio során természetesen nem ezt az általam rekonstruált gondolatmenetet követi, hiszen ő Dionüsziosz szövegét kommentálja. A gondolatmenet azonban (amely ténylegesen Szent Tamás egy lehetséges gondolatmenetének rekonstrukciója, hiszen kizárólag az ő érveiből állt össze), úgy vélem, eléggé meggyőzően mutatja, hogy Dionüsziosz legfontosabb tézisei, természetesen Szent Tamás értelmezésében, nemcsak hogy harmonikusan beilleszkednek Szent Tamás rendszerébe, hanem – miént mondottuk – a megfelelő érvek fölhasználásával a rendszer korolláriumainak is tekinthetők.

Ami pedig a bevezetőben említett „konfúziót” illeti, azt hiszem egészen nyilvánvaló, hogy az a gondolkodó, aki – annak ellenére, hogy ezek a „szép”-re és „szépség”-re vonatkozó kijelentések saját gondolatrendszerének ilyen szigorú értelemben vett következményei lehetnek – egyszer csak, mintegy rá sem hederítve többé az *isteni* szépségre, „igazi esztétikát” kezdene el művelni, legalább annyira ésszerűtlenül járna el, mint az a gyeplabdajátékos, aki egyszer csak, füttyölve a gyeplabda szabályaira, „igazi futballt” kezdene el játszani.

AZ ISTENI SZÉPRŐL, ÉS ARRÓL, HOGY MIKÉPP TULAJDONÍTVUK A SZÉPET ISTENNEK¹

(c. IV. lect. V.)

Ezt a jót szent teológusok úgy is magasztalják, mint szépet, és mint szépséget, és mint szeretetet, és mint szeretetreméltót, és még amilyen más megfelelő elnevezése csak van Isten széppé tevő és kedvesnek tartott szépségének. A szépet és a szépséget pedig nem lehet szétválasztani az okban, mely mindenenek egyben fölölél. A szépet és a szépséget ugyanis a létezőkben a részesedésre és a részesülőre osztjuk, mert szépnek azt

¹ A *De Divinis Nominibus* c. traktátus egyike azoknak a Dionüsziosz Areopagita neve alatt ránk maradt írásoknak, melyek, épp a szerzőre való tekintettel, a középkori teológusok körében igen nagy tekintélynek örvendtek. A szerzőt ugyanis (mint később kiderült: tévesen) azzal a Dionüszioszsal azonosították, aki Szent Pál athéni beszéde után az Apostol követőjévé szegődött: „Néhány férfiak azonban csatlakozván öhozá, hívének, ezek között az areopágita Dienes is.” (Ap. Csel. 17. 34.) A traktátusnak több latin fordítása is készült. Az elsőt Hilduin készítette 832 körül. Ezt követte Eriugena fordítása 867 körül, majd Johannes Sarracenusé 1167 körül. Szent Tamás mestere, Albertus Magnus, és maga Szent Tamás is ez utóbbi fordítást kommentálta. – Mint az Szent Tamásnak a kommentárhoz írt előszavából kiderül, Dionüsziosz traktátusát úgy fogta föl, mint egy olyan nagyobb vállalkozás részét, mely a szent iratok által Istennek tulajdonított nevek szisztematikus vizsgálatával foglalkozik. Szent Tamás szerint ezeket a neveket Dionüsziosz négy nagy csoportba osztotta. Az elsőbe azokat sorolta, amelyek az isteni esszencia egységéhez és az isteni személyek elkülönüléséhez tartoznak, amihez semmi hasonlót nem találhatunk a teremtmények körében. Ezekről a nevekről szólt Dionüsziosz *De Divinis Hypotyposibus* c. traktátusa (vö. c. I. l. III.), amely azonban, saját bevallása szerint, már Szent Tamásnak sem állt rendelkezésére. A második csoportba azok a nevek tartoznak, amelyek Isten és a teremtmények valamiféle hasonlósága alapján tulajdoníthatók Istennek, de valami olyan perfekciót jelölnek, ami elsődlegesen Istenben van meg, a teremtményekben pedig csak deriváltan, mint pl. a jóság, a bölcsesség vagy a szépség. Ezekkel a nevekkal foglalkozik a *De Divinis Nominibus*. A harmadik csoportba tartozó nevek azok, amelyek szintén valami hasonlatosság alapján illetik meg Istent, de amelyek elsődlegesen a teremtményekről állíthatók, és így Istennek csak szimbolikusan vagy metaforikusan felelnek meg, pl. amikor Istent oroszlánnak nevezik. Ezzel foglalkozott a *Symbolica Theologia* c. traktátus, amely azonban szintén nem maradt fön és már Szent Tamásnak sem áll rendelkezésére. (Vö. c. I. l. III.) Végül a *De Mystica Theologia* c. ránk maradt mű az ún. negatív teológiával foglalkozik, azaz Isten dicsőítésének azzal a módjával, amikor – belátván, hogy mérhetetlen tökéletessége foglaimainkkal megragadhatatlan – minden attributumot tagadunk Istenről. A *De Divinis Nominibus* c. traktátus tehát Szent Tamás fölfogásában azokról a nevekről értekezik, amelyek, bár a jelölés módját tekintve tökéletlenek Isten megnevezésére (minthogy foglaimaink, melyeket a szavak jelölnek, a teremtményekre vonatkozó ismereteinkből származnak), mégis a jelölt dolgot tekintve elsődlegesen Istent illetik meg. Ezek ugyanis olyan perfekciókat jelölnek, melyeket a teremtményekben találunk ugyan, de amelyek ezekben csak a mérhetetlen isteni tökéletesség részleges hasonmásai és Istenben végtelenül tökéletesebb módon előre léteznek. – E nevek közül való a „szép” és a „szépség”, melyekkel a traktátus és a hozzá csatlakozó kommentár itt közölt része foglalkozik.

mondjuk, ami részesül a szépségből, szépségnek pedig a minden szépet széppé tevő okból való részesedést. A szuperszubszanciális szépet pedig szépségnek mondjuk, mivel az összes létezőknek sajátosságuk szerinti szépséget adományoz; mivel ő az oka mindennek összhangjának és világosságának, amennyiben a fény hasonlatosságára ragyogással bocsátja belé mindenbe sugara forrásának széppé tevő adományait, mivel mindent önmagához hív (amiért „callos”-nak is nevezzük), és mivel mindeneket mindenkben együvé gyűjt. Szépnek pedig azért nevezzük a szuperszubszanciális szépet, mert a legszebb és ugyanakkor szép fölötti és mindig azonos módon létező és egyformán szép és nem alkotott és nem pusztuló és nem növekvő és nem csökkenő és nem csak valamely részében szép, más részében pedig rút, és nem csak egyszer szép, máskor pedig nem, és nem csak ehhez viszonyítva szép, amahhoz viszonyítva pedig rút, és nem csak itt szép, ott pedig nem, úgyhogy egyeseknek szép volna, másoknak pedig nem volna szép; hanem önmaga önmaga szerint, önmagával egyformán és örökké szép, és minden szép forrását, a szépséget mindent meghaladóan magában előre birtokolja. Ugyanis az összes szép egyszerű és természetfölötti természetében minden szépség és minden szép mint okban egyalakúan előre létezett. Ennek a szépnak köszönhetik az egyes dolgok a létezést, s azt, hogy a maguk sajátos fogalma szerint szépek; és a szép által áll fönn mindennek egyetértése és barátsága és egyesülése, és a szép egyesít mindent. A szép mindennek az elve mint létrehozó ok és mint ami mindent mozgat és mindent megtart saját szépségének szeretete által, és mint mindennek célja, mint célok – ugyanis minden a szép végett jön létre –, és mint ok, mivel minden általa nyer meghatározást. Emiatt azonos is a szép a jóval, mivel minden valamennyi ok szerint a szépet és a jót kívánja, és nincs olyan létező, amely ne részesülne a szépből és a jóból. És még azt is meg meri állapítani beszédünk, hogy a nem-létező is részesül a szépből és a jóból; a nem-létező maga is szép és jó ugyanis akkor, amikor [a szépet és a jót] Istenben minden [attributum] elvételével szuperszubszanciálisan dicsérik.

I. *Ezt a jót a szent teológusok úgy is magasztalják, mint szépet, és mint szépséget, és mint szeretetet, és mint szeretetreméltót.* Dionüsziosz, miután értekezett a fényről, most a szépet tárgyalja, amelynek elgondolásához szükséges a fény, és ezzel kapcsolatban két dolgot tesz. Először előrebocsátja, hogy a szépet tulajdonítjuk Istennek, másodsor megmutatja azt a módot, ahogyan tulajdonítjuk neki azt, itt: *A szépet és a szépséget pedig nem lehet szétválasztani az okban, mely mindeneket egyben fölöl.*

Azt mondja tehát először, hogy *ezt a szuperszubszanciális jót, ami Isten, szépként is magasztalják a szent teológusok a Szentírásban: Cant. I. 15. „Ímé szép vagy én mátkán”; és szépségként: Tsalm. XCVI. 6. „Dicsőség és szépség vagyon öelötte”; és szeretetként: I. Ioan. IV. 16. „Az Isten szeretet”; és szeretetreméltóként, miként ezt az Énekek Énekének auktoritásával már megmutattuk, és még amilyen más megfelelő, a szépséghez tartozó elnevezése csak van Istennek, akár a szépség kauzalitása révén, amit a „szép” és a „szépség” miatt mond, akár aszerint, hogy a szépséget kedvesnek tartjuk, amit a „szeretet” és a „szeretetreméltó” miatt mond.*

II. Továbbá, amikor ezt mondja, hogy *A szépet és a szépséget pedig nem lehet*

szétválasztani az okban, mely mindeneket egyben fölölel, megmutatja, hogy tulajdonítjuk Istennek [a szépet és a szépséget], és ezzel kapcsolatban három dolgot tesz.

III. Először előrebocsátja, hogy a szépet és a szépséget különböző módon tulajdonítjuk Istennek és a teremtményeknek; másodszor [megmutatja], hogyan tulajdonítjuk azokat a teremtményeknek, itt: *A szépet és a szépséget ugyanis a létezőkben a részesedésre és a részesülőre osztjuk, mert szépnek azt mondjuk, ami részesül a szépségből, szépségnek pedig a minden szépet széppé tevő okból való részesedést*; harmadszor [pedig azt mutatja meg], hogyan tulajdonítjuk azokat Istennek, itt: *A szuperszubszanciális szépet pedig szépségnek mondjuk*.

Azt mondja tehát először, hogy az első okban, ti. Istenben, nem lehet szétválasztani a szépet és a szépséget, mintha más lenne benne a szép és a szépség, és ez azért van így, mert az első ok egyszerűsége és tökéletessége folytán egymagában *mindeneket*, azaz mindent, *egyben fölölel*. Tehát még ha a teremtményekben különbözik is a szép és a szépség, Isten mégis mindkettőt egy és ugyanazon [dolog, ti. esszenciája] szerint öleli fel magában.

IV. Továbbá, amikor ezt mondja, *A szépet és a szépséget ugyanis a létezőkben a részesedésre és a részesülőre osztjuk, mert szépnek azt mondjuk, ami részesül a szépségből, szépségnek pedig a minden szépet széppé tevő okból való részesedést*, megmutatja, hogyan tulajdonítjuk [a szépet és a szépséget] a teremtményeknek, és azt mondja, hogy a létezőkben a szép és a szépség úgy különböznek, mint a részesedő és az, ami részül jut; úgyhogy szépnek azt mondjuk, ami részesedik a szépségben, szépségnek pedig az amaz első okból való részesedést, amely mindent széppé tesz. A teremtmény szépsége ugyanis nem más, mint az isteni szépség részesedés általi hasonmása a dolgokban.

V. Továbbá, amikor ezt mondja, *A szuperszubszanciális szépet pedig szépségnek mondjuk, mivel az összes létezőknek sajátosságuk szerinti szépséget adományoz*, megmutatja, hogyan tulajdonítjuk az említetteket Istennek; és pedig először, hogy mi módon tulajdonítjuk neki a szépséget, másodszor, hogy mi módon tulajdonítjuk neki a szépet, itt: *Szépnek pedig azért nevezzük a szuperszubszanciális szépséget, mert a legszebb és ugyanakkor szép fölötti*.

VI. Azt mondja tehát először, hogy Istent, aki a szuperszubszanciális szép, szépségnek mondjuk, mert az összes teremtettt létezőnek sajátossága szerinti szépséget ad. Más ugyanis a szellem szépsége, és más a testé, és más ezé, más azé a testé. Azt is megmutatja, hogy miben áll a szépség fogalma, amikor hozzáfűzi, hogy Isten azáltal ad szépséget, hogy ő az *összhang és a világosság oka* mindenben. Így például az embert testének arányossága, valamint világos és tiszta színe miatt mondjuk szépnek.²

² „...miként azt Dionüsziosz szavaiból, De Div. Nom. cap. IV., kivehetjük, a szép vagy tetszetős fogalmához hozzátartozik a világosság, és a kellő arányosság: azt mondja ugyanis, hogy Istent »mint mindenek összhangjának és világosságának okát« mondjuk szépnek. A test szépsége tehát tagjainak megfelelő arányában (proportio), valamint színének kellő világosságában áll. És hasonlóképp a szellemi szépség abban áll, hogy az ember viselkedése, illetve cselekvése kellőképp arányos (proportionata) legyen, az ész szellemi világosságának megfelelően.” (ST II–II. Q. CXLV. II.)

Tehát hasonlóképp kell vennünk a többi dologban is, amennyiben azt mondjuk szépnek, ami rendelkezik a maga nemén belüli világossággal (akár szellemi, akár testi világosság az), és ami kellő arány szerint épül fel. És megmutatja, hogy Isten mi módon oka a világosságnak, amikor hozzáfűzi, hogy Isten valamiféle ragyogással minden egyes teremtménybe belébocsátja fényes sugarának adományát, mely minden fény forrása. Az isteni sugár e ragyogó adományain pedig a hasonlóság részesedését kell érteni. És ezek az adományok *széppé tevők*, azaz szépséget hoznak létre a dolgokban.

Továbbá kifejti a fenti meghatározás másik tagját, ti. azt, hogy Isten az összhang oka a dolgokban. A dolgokban ugyanis kétféle összhang van. Az első a teremtményeknek Istenre való rendeltetése szerinti (összhang), és ezt érinti, amikor azt mondja, hogy Isten az összhang oka, *mivel mindent önmagához hív*, amennyiben mindent maga felé mint cél felé fordít, miként azt fentebb mondtunk, és ezért a szépséget görögül callosnak nevezik, ami a hívásból származik.³ A második [fajta] összhang a dolgokban egymás közötti elrendezésük szerint van meg; ezt érinti, amikor hozzáfűzi, hogy mindent mindenben együvé gyűjt. Ez értelmezhető a platonikusok tanítása alapján, mely szerint a magasabb rendű dolgok az alacsonyabb rendűekben vannak a részesedés folytán, az alacsonyabb rendűek pedig a magasabb rendűekben valamiféle kiválóság révén, és így minden mindenben van. És ebből, hogy minden mindenben van bizonyos rend szerint, következik, hogy minden ugyanahhoz a végsőhöz rendeltetik.

VII. Továbbá, amikor ezt mondja, *Szépnek pedig azért nevezzük a szuperszubstanciális szépet, mert a legszebb és ugyanakkor szép fölötti, és mindig azonos módon létező*, megmutatja, mi módon mondjuk a szépet Istenről.

VIII. Először megmutatja, hogy meghaladás szerint mondjuk, másodszor, hogy úgy mondjuk, mint okról, itt: *Ennek a szépnek köszönhetik az egyes dolgok, hogy a maguk sajátos fogalma szerint szépek*.

Az elsővel kapcsolatban két dolgot tesz. Először deklarálja a meghaladást, másodszor kifejti, itt: *És mindig azonos módon létező*.

IX. Meghaladás pedig kétféle van: az egyik a nemén belül, amit a középfokkal vagy a felsőfokkal jelölünk, a másik a nemén túl, amit a „fölötti” szócska hozzáadásával jelölünk, pl. azt mondjuk, hogy a meleg tekintetében a tűz nemén belüli meghaladással haladja meg [a többi dolgot], amiért is a legmelegebbnek mondjuk, a Nap pedig nemén túli meghaladással, s ezért nem a legmelegebbnek, hanem meleg fölöttinek mondjuk, mivel a meleg nem ugyanolyan, hanem kiválóbb módon van meg benne. És jóllehet az okozott dolgokban ez a kétféle meghaladás nincsen meg egyszerre, Istenről azonban egyszerre mondjuk azt, hogy a legszebb, és azt is, hogy szép fölötti, nem mintha valamely nemből lenne, hanem, mert tulajdonítjuk neki mindazt [a perfekciót], ami bármelyik nemé.

X. Továbbá, amikor ezt mondja, *És mindig azonos módon létező*, kifejti, amit mondott: először kifejti, hogy miért mondjuk Istent a legszebbnek; másodszor, hogy

³ Dionüsziosz itt a κάλλος szót a καλέω-ból (a. m. hívok) származtatja. A megjegyzés mint etimológiai hipotézis ugyan hamis, de természetesen nem etimológiai hipotézis.

miért mondjuk szép fölöttinek, itt: *És minden szép forrását, a szépséget mindent meghaladóan magában előre birtokolja.*

XI. Ugyanis miként azért mondunk valamit fehérebbnek, mert kevésbé keveredik a feketével, úgy azért mondunk valamit szebbnek, mert távolabb van a szépség hiányától. A szépségnek pedig kétféle hiányossága van a teremtményekben. Az egyik az, hogy vannak létezők, amelyek szépsége változékony, amint az a múlandó dolgokról nyilvánvaló; először ezt a hiányosságot zárja ki Isten esetében, mondván, hogy Isten mindig ugyanaszerint és ugyanazon a módon szép: így ki van zárva a szépség változása. Továbbá nincs benne a szépségnek keletkezése vagy pusztulása, sem növekedése vagy csökkenése, amely a testi dolgokban látható.

A szépség másik hiányossága az, hogy minden teremtmény szépsége valami módon részleges, ahogy részleges a természete is. Ezt a hiányosságot a részlegesség minden módja szerint kizárja Isten esetében: azt mondja, hogy Isten nem egyik részében szép, és a másikon rútt, miként az a részekkel bíró dolgok körében olykor előfordul, és nem egy bizonyos időben szép, máskor pedig nem, amint ez így van azokkal a dolgokkal, amelyek szépsége az idő alá esik, továbbá nem egyik vonatkozásban szép, másikon nem, amint ez így van mindazzal, ami egy meghatározott használatra vagy célra van rendelve – ha ugyanis másra alkalmazzák, nem lesz meg az összhang, és ezért a szépség sem –; továbbá nem is valamely helyen szép és más helyen nem szép, ami pedig így van bizonyos dolgok esetében, azért, mert némelyeknek szépnek tűnnek, másoknak pedig nem tűnnek szépnek. Isten viszont minden vonatkozásban és egyszerűen szép. Megadja mindennek az okát is, amikor hozzáfűzi, hogy *ő maga szerint* szép: ami által kizárja, hogy csak egy része szerint, vagy valamely időben, vagy csak valamely helyen lenne szép, ami ugyanis valamit maga szerint és elsődlegesen illet meg, az az egész és mindig és mindenütt megilleti.

Továbbá Isten magában szép, nem valami meghatározott vonatkozásban, és ezért nem lehet azt mondani, hogy valami vonatkozásában szép és valami vonatkozásában nem szép, sem, hogy némelyek számára szép és némelyek számára nem szép. Továbbá mindig és egyformán szép, ami által ki van zárva a szépség első hiányossága, ti. a változékonyág.

XII. Továbbá, amikor ezt mondja, *És mint ami minden szép forrását, a szépséget mindent meghaladóan magában előre birtokolja*, megmutatja, hogy milyen alapon mondjuk Istent szép fölöttinek, amennyiben ti. kiválóan és minden más előtt magában bírja az összes szépség forrását. Ugyanis magában a minden belőle származó szép egyszerű és természet fölötti természetében előre létezik minden szépség és minden szép, de nem megosztva, hanem egyalakúan, azon a módon, ahogy a sokféle effektus az okban előre létezik.

XIII. Továbbá, amikor ezt mondja, *Ennek a szépnek köszönhetik az egyes dolgok a létezését s azt, hogy a maguk sajátos fogalma szerint szépek*⁴, megmutatja, hogy mi

⁴ E mondat fordításában erősen támaszkodtam Szent Tamás értelmezésére. Pusztán grammatikai szempontokat figyelembe véve a mondatot inkább így kellene fordítani: „Ez a szép okozza, hogy minden

módon mondjuk a szépet Istenről mint okról: és először deklarálja a szép kauzalitását, másodsor kifejtí, itt: *a szép mindennek az elve*.

XIV. Azt mondja tehát először, hogy ebből a szépből származik minden létező létezése. A világosság ugyanis a szépség fogalmába tartozik, amint mondtuk. De a forma, ami által a dolog létezik, valamiféle részesedés az isteni világosságból; ez az, amiért hozzáfűzi, hogy *minden egyes [dolog] sajátos fogalma szerint szép*, azaz sajátos formája szerint. Amiből nyilvánvaló, hogy minden [dolog] létezése az isteni szépségből származik. Hasonlóképp azt is mondtuk, hogy a szépség fogalmába tartozik az összhang: s ezért mindaz, ami bármi módon az összhanghoz tartozik, az isteni szépségből származik; s ez az, amiért hozzáfűzi, hogy az isteni jóság miatt van minden értelmes teremtmény *egyetértése*, tekintettel az értelemre – egyetértének ugyanis azok, akik ugyanabban az állításban megegyeznek –, és *barátsága*, tekintettel az érzelemre, és *egyesülése*, tekintettel a tevékenységre, vagy bármiféle külső dologra; és általában, bármiféle egységgel bírnak is a teremtmények, azt a szép erejéből nyerik.

XV. Továbbá, amikor ezt mondja: *A szép mindennek az elve*, kifejti, amit a szép kauzalitásáról mondott; és pedig először az okozás módját illetően, másodsor az okozottak sokféleségét illetően, itt: *Ez az egy jó és szép egyedülállóan oka mind a sok szépnak és jónak*.⁵

XVI. Az elsővel kapcsolatban két dolgot tesz. Először megmondja, hogy mi módon mondjuk a szépet oknak, másodsor levon egy következtetést a mondottakból, itt: *Emiatt azonos is a jóval a szép*.

XVII. Azt mondja tehát először, hogy *a szép pedig mindennek az elve, mint létrehozó ok*, léteztést adván, és mint *mozgató ok*, és mint *mindent megtartó*, azaz fenntartó ok; ez a három pedig, úgy tűnik, a hatóok fogalmába tartozik, ti. hogy léteztést adjon mozgasson és fenntartson. De egy hatóok a cél vágyától hajtva hat, ami pedig a tökéletlen cselekvő tulajdonsága, amely ti. még nem birtokolja azt, amire vágyakozik; a tökéletes cselekvő tulajdonsága azonban az, hogy annak szeretete által hasson, amit birtokol, és ezért fűzi hozzá, hogy a szép, ami Isten, *saját szépségének szeretete által létrehozó, mozgató és megtartó ok*. És mert saját szépsége van, azt sokasítani akarja, amennyire ez lehetséges, ti. hasonlatosságának közlése által. Másodsor azt mondja, hogy a szép, ami Isten, *mindennek célja, mint céloka* minden dolognak. Ugyanis minden azért teremtetett, hogy valami módon az isteni szépséget utánozza. Harmadsor pedig mintaok, mivel minden az isteni szép szerint különül el, és ennek az a jele, hogy senki sem törekszik lemásolni vagy megjeleníteni mást, mint ami szép.

egyes létező saját fogalma (fajtája, természete) szerint szép.” A mondatot Albertus Magnus is e szellemben exponálja: „Ex isto pulchro supernaturali, quod Deus est, *est omnibus existentibus singula eorum esse pulchra secundum propriam rationem*, idest sicut ex efficiente primo.” (T. c. 85., 191. o.) Ezt sugallja a többi latin fordítás is (pl. Ficino, 1492) fordítása: „Ex hoc ipso pulchro omnibus quae sunt inest, ut pro modo suo sint pulchra” (D. 183. o.), valamint Thomas Gallus cca 1238-ból származó parafrázisa is: „Et ex ipsa praexistente pulchra, omnia existentia habent esse pulchrum (singula secundum proportionem suam).” (D. p. 683. N. 183.)

⁵ Lásd lect. VI.

XVIII. Továbbá, amikor ezt mondja, *Emiatt azonos is a jóval a szép*, levon egy következtetést a mondottakból: azt mondja, hogy mivel ennyi módon oka a szép mindennek, azért a jó és a szép azonosak; mivel minden kívánja a szépet és a jót mint okot minden módon, és mivel semmi sincs, ami ne részesülne a szépből és a jóból, mert minden egyes dolog szép és jó a maga sajátos formája szerint. És még vakmerően azt is mondhatjuk, *hogy a nem-létező*, azaz az első anyag, *is részesül a szépből és a jóból*, mivel az első létező, mely nem létezik, hasonlít valamelyest az isteni szépre és jóra; mivel a szépet és a jót Istenben minden [attributum] elvételével dicsérjük. De az első anyagban az [attributumok] elvételét a hiányosság értelmében vesszük, Istenben azonban a meghaladás értelmében, amennyiben szuperszubsztanciálisan létezik.⁶

A szép és a jó pedig, jóllehet azonosak szubjektumukban, mivel mind a világosság, mind az összhang a jó fogalma alá tartozik, aspektusukban azonban különböznek, mert a szép a jóhoz a megismerőképeséghez való rendeltetést adja hozzá, lévén ilyen (természetű).⁷

⁶ Az első anyag az a pusztán potenciálisan létező, első szubsztátuma minden testi létezőnek, amely önmagában sohasem létezhet aktuálisan: „... dicitur non ens ipsa materia, quae, quantum est de se, non est ens actu, sed ens potentia”, in *Meta* XII. II. Ezért mondja Szent Tamás, hogy „az első létező, amely nem létezik”, ti. amely nem létezik aktuálisan. A *materia prima* tehát magában szemlélve, hijával van mindenféle aktuális meghatározottságnak, és épp ezért tagadhatunk róla minden attributumot, mert ezek mintegy hiányzanak belőle. Ezzel szemben Istenről azért tagadhatunk minden attributumot, mert ezek a mi fogalmainkkal megragadhatatlan, minden más szubsztancia létmódját meghaladó tökéletességgel vannak meg benne. – Dionüsziosz idevonatkozó szövegének fordításánál megint csak erősen figyelembe kellett vennem Szent Tamás interpretációját. A kérdéses mondat szó szerinti fordítása ez lenne: „És még azt is meg meri állapítani beszédünk, hogy a nem-létező is részesül a szépből és a jóból, akkor ugyanis az maga is szép és jó, amikor Istenben mindenek elvételével, supersubstantialisan dicsőítik.” Eszerint tehát a *nem-létezőt*, nem pedig a szépet és a jót dicsőítik Istenben, a nem-létező következőképp nem lehet azonos a materiával, hiszen Isten természetesen anyagtalan. – A nem-létező ebben az esetben inkább magával Istennel, azaz az isteni szubsztanciával azonos, amely ti. sem ez, sem az a létezők közül, hanem minden szubsztancia fölött áll, amely tehát valami módon kívül esik a létezők körén, következőképp nem-létező, a negatív teológia megfontolásai alapján. A szöveget ebben az értelemben magyarázza a Maximus Confessornak (†662) tulajdonított *scholion* (vö. O. D. 607.) és – nyilvánvalóan ezt követve – Georgios Pachymeres (1242–1310) parafrázisa (O. D. 653.), valamint Balthasar Corderius idevonatkozó *annotatiója* is. (O. D. 592.) A *scholion* azonban ezen értelmezésen kívül felsorolja, hogy Dionüsziosz mit szokott még a nem-létezőn (τὸ μὴ ὄν) érteni, nevezetesen a materiát, valamint a rosszat, és megmutatja, hogy milyen értelemben lehet állítani ezekről, hogy részesülnek a szépből és a jóból. Albertus Magnus, aki az általa használt párizsi Corpus Dionysiacumban (vö. Dondaine, 35.; 50–51.; valamint AO. XVIII) Eriugena fordítása mellett megtalálhatta e *scholion*t Anastasius Bibliothecarius (cca. 810–878) fordításában, ezen értelmezési lehetőségek közül inkább a materiát választotta, és a szöveget ennek megfelelően exponálta (AO. t. c. 87–92.; 192–195.). Szent Tamás, jóllehet maga is ismerte a Maximusnak tulajdonított *scholion*okat (vö. Dondaine, 12–13.), valószínűleg már közvetlenül mestere expozícióját követi, és azt igyekszik világosabbá tenni.

⁷ Vö. a tanulmány 24. lábjegyzetét, továbbá: ST I–II. Q. XXVII. I. ad 3-um: „A szép azonos a jóval, csak fogalmukban különböznek. Mivel ui. jó az, amire minden vágyakozik, a jó fogalmába tartozik, hogy benne megnyugodjék a vágyakozás. De a szép fogalmához az tartozik, hogy megpillantásában vagy felismerésében nyugodjék meg a vágyakozás. Ezért elsősorban azok az érzékek fogékonyak a szépre, amelyek leginkább segítik a megismerést, ti. a látás és a hallás, amelyek az észnek szolgálnak; szépnak mondjuk ui. a látható

Ez az egy jó és szép egyedülállóan oka mind a sok szépnek és jónak. Belőle származnak a létezők összes szubsztanciális lényegei, egyesülései, elválásai, azonosságai, másságai, hasonlóságai, eltérései, az ellentétesek egyesülései, az egyesítettek össze nem vegyülései, a magasabb rendűek gondviselői, az egymás mellé rendelve kölcsönös kapcsolatai, a kevesebbel rendelkezők odafordulásai [a magasabb rendűekhez], mind ugyanezeknek fenntartó és megváltoztathatatlan megmaradásai és elhelyezései. És ezen felül mindennek mindenben mindegyik sajátossága szerinti egyesülései és megfelelései és vegyítetlen barátságaik, és minden dolog harmóniája, mindenben az összefüggések, a létezők feloldhatatlan tartalmazásai, a létrejövők szakadatlan egymásra következése, minden nyugvás és mozgás, mind az elméké, mind a lelkeké, mind a testeké. Ugyanis minden számára a nyugvás és a mozgás az, ami minden nyugvás és mozgás fölött van, mindent saját fogalmában elhelyezvén, és isteni mozgás szerint mozgatóván.

*

Ez az egy jó és szép egyedülállóan oka mind a sok szépnek és jónak. Dionüsziosz miután kifejtette, hogy milyen módokon ok a szép, itt megmutatja, hogy miknek az oka, és ezzel kapcsolatban két dolgot tesz. Először általánosságban deklarálja ezt, másodszor részletesen felsorolja az egyes [okozatokat], itt: *Belőle származnak a létezők összes szubsztanciális lényegei.*

Azt mondja tehát először, hogy *a jó és a szép*, jöllehet egy létezés, mégis *oka minden szépnek és jónak*, amelyek pedig sokan vannak.

Továbbá, amikor ezt mondja: *Ebből származnak a létezők összes szubsztanciális lényegei*, felsorolja egyesével azokat, amiknek oka a szép; és először a létező vonatkozásában, másodszor az egy vonatkozásában, itt: *Egyesülései, elválásai*, harmadszor a rend vonatkozásában, itt: *A magasabb rendűek gondviselői*, negyedszer a nyugalom és a mozgás vonatkozásában, itt: *Minden nyugvás és mozgás.*

Azt mondja tehát, hogy a szép okozza a létezők összes szubsztanciális lényegét. Minden lényeg ugyanis vagy egyszerű forma, vagy a forma által egészül ki. A forma pedig az első világosságból származó valamiféle kisugárzás. A világosság pedig a szépség fogalmába tartozik, amint azt mondtunk.

Továbbá, amikor hozzáfűzi, hogy *egyesülései, elválásai*, azokat veszi sorra, amik az egy fogalmához tartoznak.

Itt tekintetbe kell vennünk, hogy az egy a felosztatlanságot adja hozzá a létező fogalmához. Egy ugyanis a felosztatlan létező: amiért az egységgel az elkülönülést,

dolgokat és a hangokat; a többi érzék által felfogható dolgokra ellenben nem alkalmazzuk a szépség nevét, nem mondjuk ui. szépnek az ízeket és a szagokat. És így nyilvánvaló, hogy a szép a jó fogalmához a megismerőképességhez való valamiféle viszonyt ad hozzá, úgyhogy jónak azt mondjuk, ami egyszerűen kielégíti a vágyakozást, szépnek pedig azt, aminek maga a felfogása tetszik.”

vagy elválást állítjuk szembe. ezért állítja először, hogy a dolgok *egyesüléseit és elválásait* az isteni szépség okozza. Az egy a szubsztanciában azonosságot, az elkülönülés pedig különbözőséget hoz létre; ezért fűzi hozzá, hogy *azonosságai és másságai*, azaz különbözőségei. A minőségben pedig az egy hasonlóságot okoz, az elválás pedig eltérést; ezért fűzi hozzá: *hasonlóságai, eltérései*. És hasonlóképp, az egy a mennyiségben egyenlőséget okoz, az elválás pedig egyenlőtlenséget, de ezeket nem említi, mivel a dolgok összeméréséhez tartoznak, amit később fog tárgyalni. Megfigyelhetjük továbbá, hogy az eltérők is megegyeznek valamiben, miként az ellentétesek a nemben és az anyagban; és hogy amik valami szerint egyesülnek, elkülönültek maradnak mint részek az egészben: ezért fűzi hozzá, *az ellentétesek egyesülései*, az elsőt illetően, *és az egyesítettek össze nem vegyülései*, a másodikat illetően. Mindezt pedig a szép kauzalitására vezetjük vissza, mivel mind az összhanghoz tartoznak, az pedig a szépség fogalmába esik, amint azt fentebb mondtunk.

Továbbá, amikor ezt mondja: *A magasabb rendűek gondviselése*i, felsorolja azokat, amik a dolgok rendjéhez tartoznak, és pedig először a cselekvés vonatkozásában, amennyiben a magasabb rendűek gondot viselnek az alacsonyabb rendűekre; [és] amit akkor érint, amikor azt mondja, hogy *az egymás mellé rendelték kölcsönös kapcsolatai*, az az egyenlőkre vonatkozik⁸; és amennyiben [végül] az alacsonyabb rendűek a magasabb rendűektől származó tökéletesség és uralom befogadása felé fordulnak az az, amiért azt mondja, hogy *a kevesebbel rendelkezők odafordulásai*. Másodszor azokat érinti, amik a dolgok magukban való létezéséhez tartoznak, és ez az, amiért hozzáfűzi, hogy a szépből vannak *ugyanezeknek*, azaz bizonyos dolgoknak önmagukban véve, *fenntartó megmaradásai*. Attól marad fenn ugyanis valami, hogy természetes korlátai között marad, ha ugyanis egészen túláradna önmagán, elpusztulna. Hozzáteszi azonban: *megváltoztathatatlan elhelyezései*, azaz megalapozásai. Ugyanis, miként valami azáltal marad fenn, hogy önmagában marad, akként

⁸ Itt úgy tűnik, mintha a pontosvessző után kimaradt volna valami a szövegből. (Ez annak ellenére sem lenne meglepő, hogy minden általam megvizsgált kiadás így adja meg a szöveget: találkoztam már több mint 300 éven keresztül „öröklődő” sajtóhibával is.) Ha ugyanis egy grammatikailag „simább” olvasatot fogadunk el, akkor a szöveg tartalmilag lesz inkoherens, akkor ti. így szól: „amennyiben a magasabb rendűek gondot viselnek az alacsonyabb rendűekre; amit érint, amikor azt mondja, hogy *az egymás mellé rendelték*, azaz egyenlők, *kölcsönös kapcsolatai*”. De a fordításban megadott konstrukció is védhető: az „idest”-et „id est”-nek véve különösebb erőszak nélkül megkapjuk a fordításban adott értelmezést. – Albertus Magnus mindenesetre sokkal világosabb és koherensebb ezen a helyen: „A rend pedig vagy a magasabb rendűeknek az alacsonyabb rendűekhez viszonyított rendje, és erre vonatkozóan mondja, hogy *a magasabb rendűek gondviselése*i, melyekkel ti. gondot viselnek az alacsonyabb rendűekre; vagy az egyenlőknek az egyenlőkhöz, és ezért mondja, hogy *az egymás mellé rendelték* kölcsönös kapcsolatai, melyekkel együttműködve, egyik kapcsolódik a másikhoz; vagy az alacsonyabb rendűeknek a magasabb rendűekhez, és ezért mondja, hogy *a kevesebbel rendelkezők odafordulásai*, ti. a *(kevesebbel rendelkezők)*, azaz az alacsonyabb rendűek, melyek tökéletlenül részesednek a magasabb rendűekben *(odafordulásai)*, mert feljük fordulnak mint olyanokhoz, amelyek tökéletesítik őket.” (AO. t. c. 93. 196.)

annálfogva lesz megváltoztathatatlan, hogy valami szilárdat bír önmagában, amire alapozódhat.

Harmadszor azokat veszi, amik az egyik dolognak a másikban való maradásához tartoznak. Ehhez tudnunk kell, hogy amikor valaminek valamikből össze kell állnia, először is az szükséges, hogy a részek megfeleljenek egymásnak, ahogy a sok kő, melyekből összeáll a ház, megfelel egymásnak, és hasonlóképp az univerzum minden része megfelel egymásnak a létezés fogalmában [ti. abban, hogy mind létező]. Ezt azért mondja, mert a szépből a dolgoknak nemcsak magukban való megmaradásai származnak, hanem még *mindennek mindenben mindegyik sajátossága szerinti egyesülései* is. Ugyanis nem egy módon van minden mindenben, hanem a magasabb rendűek az alacsonyabb rendűekben részesedés révén, az alacsonyabb rendűek a magasabb rendűekben pedig kiválóan; de mindenben mindennel van valami közös. Másodszor szükséges, hogy a részek különbözőségük ellenére is megfeleljenek egymásnak; nem lenne ugyanis a habarcsból és a kőből ház, ha nem felelnének meg egymásnak; és hasonlóképp az univerzum részei is megfelelnek egymásnak, amennyiben egy rend alá eshetnek, és ez az, amiért azt mondja: *és megfeleléseik alkalmazkodásaik*. Harmadszor szükséges, hogy az egyik részt segítse a másik, ahogy a falakat és a tetőt tartja az alapzat, és a tető betakarja a falakat és az alapzatot: és hasonlóképp az univerzumban a magasabb rendűek tökéletességet adnak az alacsonyabb rendűeknek, és az alacsonyabb rendűekben magasabb rendű erő nyilvánul meg; és ez az, amiért ezt mondja: *és vegyítetlen barátságaik*, mivel a kölcsönös segítség nem csorbitja a dolgok különbségét. Negyedszer a részek megfelelő aránya szükséges, ti. hogy olyan legyen az alap, hogy megfeleljen a többi résznek, és ez az, amiért ezt mondja: *és minden dolog harmóniája*, azaz az univerzum minden részének harmóniája. A hangokban ugyanis a harmóniát a számok megfelelő aránya okozza. A részek ilyen elrendezéséből tehát olyan kompozíciójuk következik az egészben, hogy az univerzum minden részéből a dolgok egyetlen egyetemessége áll össze: ez az, amiért hozzáfűzi, hogy *mindenben*, azaz az univerzumban, *az összefüggések*. A részek ezen összefüggése az univerzumban pedig kétféleképp van meg. Először is lokális tartalmazásként, amely szerint a magasabb rendűek valami módon az alacsonyabb rendűek szellemi vagy testi helyei, és ez az amiért hozzáfűzi, hogy *a létezők feloldhatatlan tartalmazásai*, ti. amennyiben a magasabb rendűek feloldhatatlan rend szerint tartalmazzák az alacsonyabb rendűeket. Másodszor az idő folyását illetően, de csak a keletkező és elmúló dolgok körében, ahol a későbbiek a korábbiakat követik, és ez az amiért hozzáfűzi, hogy *a létrejövők szakadatlan egymásra következőzése*. De nem azért mondja szakadatlannak a dolgok egymásrakövetkezését, mintha a nemek örökké fennmaradnának, hanem mert megszakítás nélkül követi egyik dolog a másikat, míg csak tart a világ e folyása.

És azt mondja, hogy mindezt a szép okozza, amennyiben ezek mind az összhang fogalmához tartoznak, ami pedig a szépség fogalmába esik.

Továbbá, amikor ezt mondja: *Minden nyugalom és mozgás*, továbbhalad a nyugalomra és a mozgásra, amelyek, amennyiben egyik dolognak a másikhoz való

valamiféle viszonyára utalnak, szintén az összhang és a szépség fogalmához tartoznak, és ezzel kapcsolatban három dolgot tesz. Először deklarálja a szép kauzalitását a nyugalom és a mozgás vonatkozásában; másodszer tárgyal bizonyos mozgásokat, amelyekről úgy tűnt, hogy nem is mozgások, itt: *és azt mondják, mozognak az isteni elmék*; harmadszor következményként levonja azt, amit először deklarált, itt: *Tehát ezek [ti. az angyalok és a lelkek], valamint az érzékelhető dolgok három mozgásának ebben az egészben, és sokkal előbb minden egyes dolog megmaradásának és nyugvásának és elhelyezésének, oka és megtartója és célja a szép és a jó.*⁹

Azt mondja tehát először, hogy az isteni szép okoz minden nyugvást, azaz nyugalmat, *és mozgást*; mind *az elmékét*, mind *a lelkekét*, mind *a testekét*. És ezt azért mondja, mert *az* mindenben a nyugalom és a mozgás oka, ami teljességgel minden nyugalom és mozgás fölött van, amennyiben minden egyes dolgot elhelyez sajátos fogalmában, melyben a dolog nyugszik; és amennyiben mindent isteni mozgás szerint mozgat, mivel minden dolog mozgása ama mozgáshoz rendelődik, amellyel Isten felé mozog, miként azok a mozgások, amelyek a másodlagos célokra irányulnak, ahhoz a mozgáshoz rendelődnek, amely a végső célra irányul. A forma pedig, amelytől a dolog sajátos fogalma függ, a világossághoz tartozik, a célra rendeltség pedig az összhanghoz, és így a nyugalmat és a mozgást a szép kauzalitására vezetjük vissza.

IRODALOM

Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Antverpiae, Apud Ioannem Keerbergium. Anno MDCXII.

In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio (in Meta)

De Ente et Essentia (De Ente)

De Potentia (De Pot)

De Veritate

Summa Theologiae (ST)

Summa contra Gentiles (ScG)

Alberti Magni O. P. Super Dionysium De Divinis Nominibus (A. O.); Primum edidit Paulus Simon, Monasterii Westfalarum in Aedibus Aschendorff, 1972.

Dionysiaca (D): Desclée Brouwer et Cie, 1937.

Dondaine, H. F.: Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle; Roma 1953.

Eco, U.: Il problema estetico in Tommaso d'Aquino Milano, 1970.

Gilbert, K.–Kuhn, H.: Az esztétika története, Gondolat, Budapest 1966.

Gredt, J.: Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae I–II.; Friburgi Brisgoviae, 1929.

Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a Balthasare Corderio latine interpretata et notis theologicis illustrata (O. D.); Antverpiae 1634.

Kovach, F. J.: Die Asthetik des Thomas von Aquin; Berlin 1961.

Sertillanges, R. P.: La philosophie de Saint Thomas d'Aquin; Paris 1940.

Tatarkiewicz, W.: History of Aesthetics II. Mediaeval Aesthetics; Warszawa 1970.

A fordítás alapjául a következő kiadás szolgált: Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in librum B. Dionysii De Divinis Nominibus Expositio; Venetiis MDCCXLVII.

E kiadás szövegét a következő modern kiadások alapján korrigáltam: *Dionysiaca* (ld. fent); S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Stuttgart–Bad Cannstadt 1980.

⁹ Ez és az előző idézet a már le nem fordított VII. lectióhoz tartozik.

AZ 1277-ES PÁRIZSI ELÍTÉLŐ HATÁROZATRÓL

REDL KÁROLY

Az erjedési folyamat, amelyet Arisztotelész és az arabok filozófiájának megismerése a XIII. században Nyugat-Európa szellemi életében kiváltott, az ortodox teológusok és az egyházi adminisztráció szívos ellenállásával találkozott. A folyamat megátolását célzó adminisztratív intézkedések és doktrinális viták végighúzódnak az egész századon, mindazonáltal az új eszmék elterjedését, bármennyi akadályt gördítettek is annak útjába, feltartóztatni nem tudták.

Az arisztotelészi filozófia ellen hozott első rendelkezések a század elejére esnek (1210, 1215), s megtiltják a párizsi iskolában Arisztotelész *Metafizikájának*, természetfilozófiai műveinek, s az arisztotelészi iratokhoz (talán Avicenna és Alfarabi által) írt kommentárok tanulmányozását. 1231-ben IX. Gergely pápa ismét tilalmat rendel el ezekre a művekre vonatkozóan, amíg azokat hivatalosan felül nem vizsgálják és a tévedésektől meg nem tisztítják. Hogy ezeknek a tilalmaknak kevés foganatja lehetett, azt egy 1255-ből való rendelkezés is mutatja, amely már engedélyezni kénytelen valamennyi ismert arisztotelészi mű, köztük több tévesen Arisztotelésznek tulajdonított munka (pl. a *Liber de Causis*) bevonását az oktatásba.

A viták ezáltal korántsem szűntek meg, hanem még inkább kiéleződtek, mégpedig nemcsak a konzervatív, augusztiniánus teológusok és az arisztotelianizmus hívei között, hanem az arisztotelianus táboron belül kialakuló különböző frontok képviselői között is. A teológusok egy része, főként a dominikánusok, felismerve az arisztotelészi filozófia értékeit, igyekeztek azt az arisztotelészi eszmék korábbi, a század első felében követett, eklektikus felhasználásától eltérően a maga következetes rendszerszerűségében érvényesíteni és a keresztény teológiával összhangba hozva, annak elméleti aládúcolására felhasználni. Egy másik csoport, akik főleg a párizsi egyetem *artes*-fakultásának mesterei közül kerültek ki, s akiket – Renan nyomán – „latin averroistáknak” szoktak nevezni, az Arisztotelész-értelmezésben a Filozófus legnevesebb magyarázójának, Averroesnek – a Kommentátornak – a felfogását követték. Az averroista felfogás azonban a filozófia és a teológia szétválasztása, a filozófia autonómiájának hangsúlyozása irányába hatott, s több ponton ellentétben állt a keresztény vallás hitigazságaival.

Az egyházi adminisztráció rövid időn belül két ízben lépett fel ezekkel a tendenciákkal szemben. Mindkét határozat Stephanus Tempier párizsi püspök nevéhez fűződik, aki 1270-ben elítélt 13 olyan tételt, amelyek a pogány filozófia

álláspontját tükrözik. Ezek közül többről bizonyos, hogy a Brabanti Siger műveiben kifejtett nézetekre vonatkozik.

1277-ben Stephanus Tempier a pápai kúria (XXI. János pápa) felszólítására bizottságot alakít 16 teológusból (köztük van Henri de Gand is) a párizsi egyetem artes-fakultásán működő egyes professzorok nézeteinek kivizsgálására. A bizottság által sebtiben összeállított 219 tétel 1277. március 7-én történő elítélése súlyos csapást jelentett az arisztotelianizmusra és különböző irányzataira, és a XIII. század utolsó negyedének filozófiai mozgalmait nagymértékben befolyásoló eseménynek bizonyult. A határozat nemcsak az averroisták, köztük elsősorban Brabanti Siger és Boethius Dacus, tanait sújtotta, hanem Aquinói Tamás egy sor tételét is (10., 27., 42., 43., 46., 53–55., 110., 142., 166., 187.), s ezzel évtizedekre meggátolta a tomizmus terjedését. Tamás öreg mestere, Albertus Magnus, Kölnből Párizsba utazott, hogy elhunyt nagy tanítványát tanait és hírnevét megvédje. Tamás elítélését azonban csak kanonizációja (1323) után két évvel, 1325-ben oldja fel Étienne de Bourret párizsi püspök.

Az alábbiakban közöljük az 1277-es határozat teljes szövegét. Az ebben szereplő elítélt tételek, annak ellenére, hogy forrásaik részben felderíthetetlenek, s a szövegösszefüggés ismeretének hiánya is sokszor homályossá teszi értelmüket, s feltehetően nemegyszer pontatlanok is az eredetihez képest, egészükben véve mégis alkalmas betekintést nyújtanak az averroista világszemlélet alapgondolataiba.

Mivel az 1277-es határozat eredeti szövege az egyes tételeket teljesen önkényes rendben, azaz minden logikai rendszerezés nélkül sorolja fel, a jobb áttekinthetőség biztosítása végett átvettük azt a tartalmi csoportosítást, ahogyan szövegkiadásában Mandonnet rendezte őket. Ennek megfelelően a tételek sorrendje megváltozott. Az eredeti sorrendre a tétel végén megadott szám utal.

ÉTIENNE TEMPIER PÁRIZSI PÜSPÖK
ÁLTAL
ELÍTÉLT TÉTELEK
1277*

Stephanus, Isten engedelmeiből a párizsi gyülekezet méltatlan szolgálja, a dicsőséges Szűz fiában üdvözlését küldi a jelen irat valamennyi olvasójának.

Magas állású és tekintélyes személyiségek ismételt, hitbeli buzgalomtól sarkallt jelentése tudomásunkra hozta, hogy Párizsban néhányan azok közül, akik a szabad művészetek fakultásán a tudományokkal foglalkoznak, veszik maguknak a bátorságot, hogy saját fakultásuk határain túllépve, bizonyos, a jelen irathoz csatolt jegyzék által tartalmazott, nyilvánvaló és kárhuzatos tévedéseket, sőt mi több, hiábavalóságokat és hazug esztelenségeket adjanak elő és vitassanak meg az iskolákban, nem ügyelve Gregorius szavára – „Aki bölcsen kíván szólni, szerfelett ügyeljen arra, hogy beszédével a hallgatók egységét ne zavarja meg” –, különösen, mivel az említett tévedések köré a pogányok írásaiból emelnek védőfalat, tudatlanságuk szégyenére azt állítják ezekről az írásokról, hogy meggyőző erejük miatt cáfolatukra nem képesek. Azután pedig, nehogy úgy tűnjék, hogy amit ilyen módon jóváhagynak, az egyben az ő véleményük is, válaszaikat annyira köntörfalazva adják elő, hogy miközben igyekeznek elkerülni a Scyllát, belebotlanak a Charybdisbe.

Azt állítják ugyanis, hogy ezek a dolgok igazak a filozófia szerint, de nem igazak a katolikus hit szerint, mintha két ellentétes igazság volna, és mintha a Szentírás

* A dokumentum eredeti formájában kiadva megtalálható: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Ed. Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain. Tomus I. ab anno. MCC usque ad annum MCCLXXXVI. Parisiis, Ex Typis Fratrum Delalain, Anno MDCCCLXXXIX. pp. 543–555. – Fordításunk a latin szöveg következő kiadását vette alapul: Pierre Mandonnet: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*. Deux. éd., 1–2 vol. (Les Philosophes Belges 6–7.), Louvain, 1911–1908. t. 2 (1908), pp. 175–191. A tételek csoportosítása, valamint a címek és alcímek a Mandonnet-féle kiadásból valók. Az eredeti sorrendre a tételek után következő szám utal. – A szöveg legújabb kiadása: Roland Hissette: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977 (bibliográfiával). R. Hissette munkája eddig a legrészletesebb vizsgálata e dokumentumnak, s a további kutatás számára kétségkívül nélkülözhetetlen. Minden tételt három szempontból vizsgál: 1. Mi volt a tétel értelme a cenzorok felfogása szerint? 2. Az így értett tételek valóban heterodoxak-e, azaz összeférhetetlenek-e a katolikus hittel? 3. Mi az egyes tételek biztos vagy legalábbis valószínű forrása? Az első két kérdés viszonylag könnyebben megválaszolható, jóval több nehézséget jelent viszont a harmadik, nem utolsósorban azért, mert a vizsgálandó forrásanyag részben még kiadatlan. – A dokumentum angol nyelvű fordítását Ernst L. Fortin és Peter D. O'Neill készítette el: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, The Free Press of Glencoe. Collier–Macmillan Limited, Canada 1963, 337–354.

igazságával szemben az elkárhozott pogányok szavaiban volna az igazság, akikről meg van írva: „Elvesztem a bölcsenek bölcsességét” [1 Kor. 1, 19. vö. Ésa. 29, 14.], mivel az igaz bölcsesség elveszejt a hamis bölcsességet. Bárcsak az ilyenek megszívlelnék a bölcs tanácsát, aki ezt mondja: „Ha értesz hozzá, felelj felebarátodnak; ha nem, szádon legyen kezed, nehogy megfogassál az esztelen ige által, és szégyent vallj”. [Jézus, Sirák fia 5, 14.] Nehogy tehát az óvatlan beszéd az egyszerűbb elméket tévedésbe ejtse, azért mi, miután a Szentírás doktorainak és más bölcs férfiaknak a tanácsát is kikértük, az ilyen és ehhez hasonló dolgokat szigorúan megtiltjuk és teljes egészükben elítéljük, kiközösítvén mindazokat, akik az említett tévedéseket, vagy közülük valamelyiket, tantételként előadják, avagy bármi módon védelmezni vagy támogatni merészelik, nemkülönben meghallgatóikat is, hacsak hét napon belül nem jelentkeznek előttünk vagy a párizsi kancellár előtt; azonfelül eljárást indítunk ellenük, hogy vétükük minőségének megfelelően, a jog szerint különböző büntetésekben részesüljenek.

Ugyanezen határozatunk által elítéljük a *De amore* („A szerelemről”) vagy a *De Deo amoris* („A szerelem istenéről”) című könyvet is, amely így kezdődik: „Cogit me multum etc.” („Gyakran készit engem” stb.) és így végződik: „Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata etc.” („Óvakodj tehát Galterus, a szerelem parancsainak gyakorlásától” stb.), továbbá a *Geomantia* könyvét, amely így kezdődik: „Estimaverunt Indi etc.” („Megbecsülték az indusok” stb.) és így fejeződik be: „Ratiocinare ergo super eum, et invenies etc.” („Gondolkodj tehát róla, és azt találd” stb.); továbbá a fekete mágiával foglalkozó könyveket, tekercseket vagy röpiratokat, vagy azokat a műveket, amelyek a jósok tevékenységét, a démonok megidézéseit vagy a lélek veszedelmére történő ráolvasásokat tartalmazznak, vagy amelyekben ilyen és ehhez hasonló, az igaz hittel és a jó erkölcsökkel nyilvánvalóan ellentétes dolgokat tárgyalnak. Kiközösítő határozatunk érvényét mindazokra kiterjesztjük, akik az említett tekercseket, könyveket, röpiratokat tantétellé teszik vagy hallgatják, hacsak hét napon belül nem jelentkeznek előttünk vagy ugyancsak a párizsi kancellár előtt úgy, ahogyan fentebb kinyilvánítottuk, különben ellenük, ezen iratunk kiközösítő határozatának értelmében, vétükük súlyosságának megfelelően, eljárást indítunk.

Kelt az Úr 1276-dik esztendejében a Laetare Iherusalem (Örvendezz Jeruzsálem) vasárnapján, a párizsi kúriában.

I

FILOZÓFIAI TÉVEDÉSEK

A filozófia természetéről

1. Hogy nincs kiválóbb állapot, mint a filozofálás. 40.
2. Hogy a világ bölcsei a filozófusok és senki más. 154.
3. Hogy ha az ember bármely következtetésben bármiféle bizonyosságra akar jutni, az szükséges, hogy az a bizonyosság nyilvánvaló elveken nyugodjon. – Tévedés, mivel

nem tesz különbséget a megértés és az elfogadás bizonyossága [certitudo apprehensionis et adhaesionis] között. 151.

4. Hogy csak abban kell hinni, ami nyilvánvaló, vagy nyilvánvaló elvekből bizonyítható. 37.

5. Hogy az ember nem érheti be a tekintéllyel, ha valamely kérdésben bizonyosságra törekszik. 150.

6. Hogy az értelem által megvitatható bármely kérdést a filozófus köteles megvitatni és meghatározni, mivel az érveket a dolgokból nyerjük. A filozófiának pedig saját részei szerint minden dolgot szemügyre kell vennie. 145.

7. Hogy nemcsak a filozófiai diszciplínák szükségesek, hanem valamennyi tudomány; és azért szükségesek, mert az emberek használják őket [propter consuetudinem hominum]. 24.

Isten megismerhetőségéről

8. Hogy értelmünk természetes képességeinél fogva eljuthat az első ok megismeréséhez. – Ez rosszul hangzik, és tévedés, ha a közvetlen megismerésre értik. 211.

9. Hogy Istent lényege szerint ebben a halandó életben megismerhetjük. 36.

10. Hogy Istenről nem tudhatunk mást, csak azt, hogy van, vagyis csak magát a létét. 215.

Isten természetéről

11. Hogy Isten önmaga által létezik, azt pozitív értelemben nem foghatjuk fel, de privatív értelemben önmaga által létezik. 216.

12. Hogy az az értelem, amellyel Isten önmagát fogja fel, alapvetően különbözik attól, amellyel más dolgokat fog fel. – Tévedés, mivel a felfogás módja különböző ugyan, de az értelem alapvetően azonos. 149.

Az isteni tudásról

13. Hogy Isten nem ismeri meg azokat a dolgokat, amelyek különböznek tőle. 3.

14. Hogy Isten az esetleges dolgokat nem ismerheti meg közvetlenül, hacsak nem a különös és a legközelebbi ok által. 56.

15. Hogy az első oknak nincs tudomása az eljövendő esetleges dolgokról. Az első érv az, hogy az eljövendő esetleges dolgok nem léteznek. A második, hogy az eljövendő esetleges dolgok különösek; Isten viszont az értelem ereje [virtus intellectiva] által ismer meg, amely a különös dolgok megismerésére nem képes. Ebből az következik, hogy ha nem volna érzékelés, az értelem talán nem tudná megkülönböztetni

Szókratészt Platónról, viszont különbséget tenne az ember és a számár között. A harmadik: az ok viszonya az okozathoz; az isteni előretudás ugyanis az előre tudott dolgok szükségszerű oka. A negyedik: a tudás viszonya a tudott dologhoz; mert a tudás ugyan nem oka annak, amit tudunk, de ha már tudunk valamiről, akkor ez az ellentmondás valamelyik tagjának megfelelően határozódik meg; és ez sokkal inkább így van az isteni tudással, mint a miénkkel. 42.¹

Az isteni akaratról és képességről

16. Hogy az első ok minden dolog legtávolabb eső oka. – Tévedés, ha egyúttal nem tekintik a legközelebbi oknak is. 190.

17. Hogy ami egyszerűen lehetetlen, azt sem Isten, sem más mozgató nem hozhatja létre. – Tévedés, ha ezt arra értik, ami a természet szerint lehetetlen. 147.

18. Hogy az, ami önmagát határozza meg, miként Isten, vagy mindig tevékeny, vagy soha, és hogy sok dolog örökkévaló. 52.

19. Hogy az a cselekvőképesség, amely működés nélkül is létezhet, szenvedőképességgel keveredik. – Tévedés, ha bármiféle működésre értik. 68.

20. Hogy Isten szükségszerűen alkotja meg azt, ami általa közvetlenül létrejön. – Tévedés, akár a kényszerítés szükségszerűségére gondolnak, mivel ezzel kizárnák a szabadságot, akár a megváltozhatatlanság szükségszerűségére, mivel ezzel azt állítanák, hogy Isten másképpen nem cselekedhet. 53.

21. Hogy a régi akaratból, amíg meg nem változik, nem származhat új dolog. 39.

22. Hogy Isten nem lehet új dolog oka, és nem hozhat létre újonnan valamit. 48.

23. Hogy Isten nem képes szabálytalanul mozgatni valamit, tehát más módon, mint ahogy mozgatja, mivel nincsenek benne különböző akaratok. 50.

24. Hogy Isten ugyanúgy örök a cselekvésben és mozgatásban, ahogyan a létben örök; különben valami más, nála korábbi határozná meg őt. 51.

¹ E tételben (15.) a jövőbeli esetleges dolgok, a *futura contingentia* híres problémájáról van szó. Az elítélt tétel – mint Hissette magyarázza – négy okból tagadja a jövőbeli esetleges dolgokra vonatkozó isteni előretudás lehetőségét: 1. A jövőbeli esetleges dolgok nem léteznek. 2. A jövőbeli esetleges dolgok partikulárisak, azaz különösek. Márpedig Isten a *virtus intellectiva* (az érzékfeletti megismerő erő) által ismer meg, amely – mint minden *virtus intellectiva* – csak az általánost fogja fel, a különös dolgokat viszont nem ismerheti meg. Az érzéki megismerés segítségével értelmünk nem tudna különbséget tenni a konkrét egyedi létezők, például Szókratész és Platón között, mivel ezek különösek, jöllehet az embert megkülönböztetné a számártól, mert ezek egyetemes lények. 3. Ha Isten megismerné a jövőbeli esetleges dolgokat, ezek szükségszerűek lennének, mert az isteni tudás a teremtmények oka. 4. Végül, ha Isten előre ismerné a jövőbeli esetleges dolgokat, ezek a jövőbeli dolgok meghatározottak lennének: azáltal ugyanis, hogy egy tárgy ismert – meghatározott. Márpedig a jövőbeli esetleges dolgokra vonatkozó kijelentések Arisztotelész tanítása szerint se nem igazak, se nem hamisak (*Herméneutika*, 9. fej.). Ezek a kijelentések tehát nem lehetnek meghatározottak sem az egyik, sem a másik értelemben. Ennélfogva a jövőbeli esetleges dolgok mint ilyenek nem lehetnek ismertek, még Isten számára sem.

25. Hogy Isten nem azért végtelen erejű, mivel a semmiből alkot valamit, hanem csak azért, mert fenntartja a végtelen mozgást. 62.

26. Hogy Isten végtelen állandóságra képes, de végtelen cselekvésre nem, mivel a cselekvésbeli végtelenség csak egy végtelen testben volna lehetséges, ha ilyen test egyáltalán léteznék. 29.

A világ teremtéséről

27. Hogy az első ok nem alkothat több világot. 34.

28. Hogy egyetlen első cselekvőtől nem eredhet az okozatok sokasága. 44.

29. Hogy az első ok létrehozhatna vele egyenlő okozatot, ha nem korlátozná saját képességét. 26.

30. Hogy az első ok nem hozhat létre tőle különbözőt; mivel minden különbség, ami a cselekvő és a létrehozott dolog között van, az anyagból ered. 55.

31. Hogy az égi lényekben három elv található: az örök mozgás alanya; az égi test lelke; és az első mozgató, mint a vágy tárgya. – Tévedés, ami az első kettőt illeti. 95.

32. Hogy két örök elv létezik, tudniillik az ég teste és lelke. 94.

Az intelligenciák természetéről

33. Hogy az első ok – csak egyetlen közvetlen okozatot hozhat létre, s ez hozzá a lehető leghasonlóbb. 64.

34. Hogy Isten az első intelligencia szükségszerű oka, és ha ezt az okot tételezzük, egyúttal tételezzük az okozatot is, és tartamát tekintve mindkettő egyenlő. 58.

35. Hogy Isten sohasem teremtett több intelligenciát, mint amennyit most teremt. 28.

36. Hogy az abszolút mozdulatlan első létező csak valamely mozgatottnak a közvetítésével mozgat, és ez a mozdulatlan mozgató része annak, ami önmagát mozgatja. 67.

37. Hogy az első elv nem sajátlagos oka az örökkévaló dolgoknak, hacsak nem metaforikusan, olyan értelemben, hogy megőrzi őket; ha ugyanis nem létezne, azok sem léteznének. 45.

38. Hogy az intelligenciáknak vagy elválasztott szubsztanciáknak [substantiae separatae], amelyeket örökkévalóknak mondanak, ható okuk sajátos értelemben nincsen, csupán metaforikus értelemben, mivel létüket fenntartó okuk van; de nem teremtetnek újra, mert így megváltoztathatók volnának. 70.

39. Hogy minden, ami elválasztott, éppoly örökkévaló, mint az első elv. 5.

40. Hogy mindaz, aminek nincs anyaga, örök; mert az, ami nem az anyag átalakulása révén keletkezett, előzőleg lehetőségként sem volt: tehát örök. 80.

41. Hogy az elválasztott szubsztanciák örökkévalóak, mivel nincs anyaguk, amely által lehetőség szerint előbb léteznének, mint ténylegesen, és mivel egy olyan okból származnak, amely mindig azonos módon viselkedik, ezért örökkévalóak. 72.

42. Hogy Isten az egy fajhoz tartozó egyedeket anyag nélkül nem képes megsokszorozni. 96.

43. Hogy Isten nem képes több, ugyanahhoz a fajhoz tartozó intelligenciát alkotni, mivel az intelligenciáknak nincs anyaguk. 81.

44. Hogy az elválasztott szubsztanciákban nincs meg az átalakulás lehetősége, hogy ezek nem állnak a lehetőség viszonyában semmi mással, mivel örökkévalóak és mentesek az anyagtól. 71.

45. Hogy az intelligenciát Isten az örökkévalóságban hozza létre, mivel az teljességgel változatlan, az ég lelke viszont változhat. 83.

46. Hogy az elválasztott szubsztanciák azonosak saját lényegükkel, mert ami által vannak [quo est], azonos bennük azzal, amik [quod est]. 79.

47. Hogy az intelligencia tudása és szubsztanciája nem különbözik egymástól; ahol ugyanis nincs különbség a megértett és a megértő között, ott a megértettek sem különböznek egymástól. 85.

48. Hogy az angyal semmiféle új dolgot nem ismer meg. 76.

49. Hogy az elválasztott szubsztanciák valóságosan [actu] végtelenek. A végtelenség ugyanis csak az anyagi dolgokban lehetetlen. 86.

50. Hogy ha létezik olyan elválasztott szubsztancia, amely nem mozgat valamely más testet ebben az érzékelhető világban, az nem tartozik a világegyetemhez. 77.

51. Hogy az anyagtól elválasztott örök szubsztanciák már létrejöttükkor rendelkeznek mindazzal a jóval, ami számukra lehetséges, és nem vágyódnak olyasmire, aminek híjával vannak. 78.

52. Hogy az elválasztott szubsztanciák működésük során nem változnak, mivel vágyuknak egyetlen tárgya van. 69.

53. Hogy az intelligencia vagy az angyal, vagy az elválasztott lélek sehol sincs. 218.

54. Hogy az elválasztott szubsztanciák sehol sincsenek szubsztanciájuk szerint. – Tévedés, ha úgy értik, hogy a szubsztancia nincs valamilyen helyen. Ha viszont úgy értik, hogy a szubsztancia a valamilyen helyen való tartózkodás alapja [ratio essendi in loco], akkor igaz, hogy szubsztanciájuk szerint sehol sincsenek. 219.

55. Hogy az elválasztott szubsztanciák működésük által vannak valahol; és hogy nem képesek egyik szélső ponttól a másik szélső pontig mozogni, sem a középpont felé, kivéve, ha a középpontban vagy a szélső pontokban szándékoznak hatást kifejteni. – Tévedés, ha úgy értik, hogy működés nélkül a szubsztancia nincs semmilyen helyen, és nem képes áthaladni egyik helyről a másikra. 204.

Az intelligenciák szerepéről

56. Hogy az elválasztott szubsztanciák értelmük által teremtik a dolgokat. 73.

57. Hogy az intelligencia a közvetítő intelligenciák révén kapja létét Istentől. 84.

58. Hogy a magasabb intelligenciák az eszes lelkeket az ég mozgása nélkül teremtik; az alacsonyabb intelligenciák viszont a vegetatív és az érzékelő lelket az ég mozgásának közvetítésével hozzák létre. 30.

59. Hogy angyal nem képes közvetlenül ellentétes cselekvésekre, hanem csak közvetett cselekvésekre képes, másvalaminek, mint például az égkörnek a közvetítésével. 75.

60. Hogy a magasabb intelligenciák nem okai semmiféle újnak az alacsonyabbakban, és hogy a magasabb intelligenciák az örök megismerés okai az alacsonyabb intelligenciák számára. 82.

61. Hogy mivel az intelligencia formákban gazdag, ezeket a formákat belenyomja az anyagba az égi testek mint eszközök által. 189.

62. Hogy a külső anyag a szellemi szubsztanciának engedelmeskedik. – Tévedés, ha általában és a változás valamennyi módjára értik. 210.

63. Hogy a magasabb intelligenciák hatással vannak az alacsonyabbakra, miként az egyik lélek hatással van a másikra, és az érzékelő lélekre is; és ilyen hatás által valamely varázsló a tévét pusztá tekintetével az árokba veti.

Az égről és az alsóbb létezők keletkezéséről

64. Hogy Isten szükségszerű oka a felsőbb testek mozgásának és a csillagokban végbemenő egyesülésnek és szétválásnak. 59.

65. Hogy ha egykor valamennyi ok nyugalmi állapotban volt, akkor Istent mozgónak kell tartani. 57.

66. Hogy Isten nem mozgathatja az eget egyenesvonalú mozgással. Az ok pedig az, hogy akkor űr maradna. 49.

67. Hogy az első elv nem hozhatja létre közvetlenül a teremthető dolgokat [generabilia], mert ezek új okozatok. Az új okozat pedig közvetlen okot követel, amely képes a változásra. 54.

68. Hogy az első elv nem lehet különböző létrehozott dolgok oka itt alant, hacsak nem más okok közvetítésével, mivel a változtató nem változtat különbözőképpen, hacsak maga is meg nem változott. 43.

69. Hogy Isten nem képes a másodlagos ok okozatát létrehozni a másodlagos ok nélkül. 63.

70. Hogy Isten ellentétes dolgokat cselekedhet, tudniillik, az égi test közvetítésével, amely mindig más és más helyet foglal el. 61.

71. Hogy a természet, amely a mozgás elve az égi testekben, mozgató intelligencia. – Tévedés, ha a belső természetre értik, amely nem más, mint aktus vagy forma. 213.

72. Hogy az égi testek szubsztanciáinak örökkévalósága önmaguktól való, de mozgásuk örökkévalósága nem. 93.

73. Hogy az égi testeket belső elv mozgatja, a lélek, és hogy a lélek által, valamint a kívánó erő [virtus appetitiva] által mozognak, miként az élőlény. Mert ahogyan az élőlény a kívánság által mozog, úgy mozog az ég is. 92.

74. Hogy az intelligencia pusztá akaratával mozgatja az eget. 212.

75. Hogy az ég lelke – intelligencia, és az égi körök nem eszközei, hanem szervei az intelligenciáknak, ahogyan a fül és a szem az érzékelő erő szerve. 102.

76. Hogy az ég mozgó intelligenciája hat az eszes lélekre, miként az ég teste hat az emberi testre. 74.

77. Hogy az ég soha nincs nyugalmi állapotban, mivel az alsóbb létezők keletkezése – ami az ég mozgásának célja – nem szünetelhet; más érv: mivel az ég mozgójától kapja létét és erejét; és ezeket az ég mozgása által tartja meg. Ha tehát megszűnne mozogni, léte is megszűnne. 186.

78. Hogy semmi új dolog nem volna, ha az ég a létrehozható dolgok anyaga tekintetében nem változna. 88.

79. Hogy ha az ég állna, a tűz nem fogna a kócon, mert Isten sem létezne. 156.

80. Hogy a Filozófus [ti. Arisztotelész] érve, amely az ég mozgásának örökkévalóságát bizonyítja, nem szofisztikus érv, és csodálni való, hogy mélyen gondolkodó emberek ezt nem látják be. 91.

81. Hogy az égi kör minden forma közvetlen ható oka. 106.

82. Hogy ha valamilyen nedvben a csillagok hatására olyan arány keletkezne, mint amilyen a szülők magvában van, akkor abból a nedvből ember származhatna; és ekként kielégítő módon ember származhat a rothadásból is. 188.

A világ örökkévalóságáról

83. Hogy a világ, jóllehet a semmiből teremtetett, mégsem újonnan van teremtvé; és ámbár a nemlétből emelkedett a létbe, a nemlét mégsem előzte meg a létet tartamban, hanem csak természetét tekintve. 99.

84. Hogy a világ örökkévaló, mert aminek olyan a természete, hogy általa az egész jövőben létezni képes, annak olyan a természete, hogy általa az egész múltban is képes volt létezni. 98.

85. Hogy a világ örökkévaló, ami a benne foglalt összes fajokat illeti; és mivel az idő örök, örökkévaló a mozgás, az anyag, a cselekvő és a befogadó is: és mert a világ Isten végtelen hatalmából való, az sem lehetséges, hogy valami új dolog legyen az okozatban anélkül, hogy az okban ne lenne valami új. 87.

86. Hogy az öröklét és az idő nem a valóságban, hanem csak a megismerésben létezik. 200.

87. Hogy végső célját tekintve semmi sem lehet örök, ami nem örök a kezdetét tekintve. 4.

88. Hogy az idő végtelen, ami mindkét szélső pontját illeti, mert habár az nem lehetséges, hogy végtelen sok ponton áthaladjunk, ha közülük valamelyiken át kell haladnunk; mégsem lehetetlen végtelen sok ponton áthaladni, ha közülük egyen sem kell áthaladni. 205.

89. Hogy lehetetlen a Filozófus [ti. Arisztotelész] érveit megcáfolni a világ örökkévalóságára vonatkozóan, hacsak nem mondjuk azt, hogy az első lény akarata összeférhetetlen dolgokat [impossibilia] foglal magába. 89.

90. Hogy a mindenség nem szűnhet meg létezni, mivel az első cselekvő örökösen változásokat idéz elő, váltogatva az egyik formát a másikkal, és hasonlóképpen, az anyag is olyan természetű, hogy változásokon kell keresztülmennie. 203.

91. Hogy az égnek végtelen sok körforgása volt már, amelyeket az első ok fel tud fogni, a teremtettt értelem azonban nem. 101.

92. Hogy amikor valamennyi égitest ugyanarra a pontra tér vissza – ami 36 ezer év alatt történik meg –, akkor ugyanazok az okozatok térnek vissza, amelyek most vannak. 6.

A dolgok szükségszerűségéről és esetlegességéről

93. Hogy némely dolgok véletlenül történhetnek az első okhoz viszonyítva; és hamis az az állítás, hogy minden dolgot eleve elrendezett az első ok, mert akkor minden szükségszerűen történne. 197.

94. Hogy a végzet – a mindenség elrendezése – nem közvetlenül származik az isteni gondviseléstől, hanem a felsőbb testek mozgásának közvetítésével; és hogy ez a végzet nem ró ki szükségszerűséget az alacsonyabb létezőkre, mert ezek között ellentétek vannak, hanem csak a felsőbb létezőkre. 195.

95. Hogy az első okhoz viszonyítva minden okozat szükségszerű legyen, nem elegendő, hogy maga az első ok ezt ne akadályozza; hanem arra is szükség van, hogy a közvetítő okok se akadályozzák. – Tévedés, mert akkor Isten nem hozhatna létre szükségszerű okozatot későbbi okok nélkül. 60.

96. Hogy a létezők, ha önmagukban tekintjük őket, eltérnek az első ok rendjétől, ám bár a mindenségben ható más okok tekintetében nem térnek el a rendtől. – Tévedés, mert az a rend, amely a létezőket az első okhoz fűzi, lényegesebb és szorosabb, mint az, amely az alacsonyabb okokhoz fűzi őket. 47.

97. Hogy a felsőbb okok méltóságához hozzátartozik, hogy vétkezhetnek és szándékuk ellenére torz dolgokat alkothatnak, minthogy a természet képes erre. 196.

98. Hogy a ható okok között a második ok kifejt olyan hatást, amelyet nem az első októl kapott. 198.

99. Hogy több első mozgató van. 66.

100. Hogy a ható okok között az első ok megszűnésével nem szűnik meg a második ok működése, legalábbis addig, ameddig a második ok saját természete szerint működik. 199.

101. Hogy semmilyen cselekvő ok nem hat tetszőlegesen így vagy úgy, hanem csak meghatározott módon. 160.

102. Hogy semmi sem lesz véletlenül, hanem minden szükségszerűen történik, és minden jövőbeli, ami lesz, szükségszerűen lesz, és amely dolgok nem lesznek, azoknak lehetetlen létezniök, és semmi sem történik esetlegesen, ha minden okot tekintetbe veszünk. – Tévedés, mert az okok összetalálkozása a definíció értelmében véletlen. amint Boethius mondja „A filozófia vigasztalásáról” című könyvében. 21.

103. Hogy a helyek különbözőségéből fakad az események szükségszerűsége. 142.

104. Hogy a különböző égi jelek alapján különböztethető meg az emberek állapota mind a szellemi adományokat, mind a mulandó javakat illetően. 143.

105. Hogy az ember testében, ennél fogva lelkében is, amely a testhez igazodik, a magasabb és az alacsonyabb okok rendje folytán a nemzés pillanatában benne van az a hajlam, amely őt a rá jellemző cselekedetekre és eseményekre ösztönzi. – Tévedés, hacsak nem a természeti és a hajlamból következő eseményekre értik.

106. Hogy egészséget, betegséget, életet és halált a csillagok helyzetének és a szerencse pillantásának tulajdonít, mondván, hogy ha rápillantott a szerencse, élni fog; ha nem pillantott rá, meghal. 206.

107. Hogy Isten csak az égi test közvetítésével alkothatta meg az első anyagot. 38.

Az anyagi dolgok elveiről

108. Hogy amint az anyagból cselekvő nélkül nem keletkezhet semmi, ugyanúgy anyag nélkül a cselekvőtől sem eredhet semmi; és hogy Isten nem ható ok, hacsak nem annak a vonatkozásában, ami az anyagban már lehetőség szerint megvan. 46.

109. Hogy a formát, amelynek az anyagban kell léteznie és keletkeznie, nem mozgathatja olyasvalami, ami nem az anyagból kiindulva hat. 103.

110. Hogy a formák csak az anyag révén kaphatják felosztásukat. – Tévedés, hacsak nem az anyag lehetőségéből származó formákra gondolnak. 191.

111. Hogy az elemek, noha előzetes nemzés alkotta meg őket a káoszából, mégis örökkévalóak. 202.

112. Hogy az elemek örökkévalóak. Jelenlegi elrendezésükben mégis újonnan jöttek létre. 107.

Az emberről és a cselekvő értelemről

113. Hogy az ember az eszes lélektől elvonatkoztatva is ember. 11.

114. Hogy az ember a táplálkozás következtében mennyiségi vonatkozásban és egyediségét tekintve is megváltozhat. 148.

115. Hogy Isten nem alkothat számszerűleg több lelket. 27.

116. Hogy ugyanannak a fajnak az egyedei csupán az anyag helyzete szerint különböznek, mint Szókratész és Platón, és hogy mivel a mindkettőjükben meglevő

emberi forma számszerűleg azonos, nem csoda, ha az, ami számszerűleg azonos, különböző helyeken van. 97.

117. Hogy számát tekintve az értelem mindenkiben egyetlen, mert habár az egyes testektől különválnak, de nem válik külön a testek összességétől. 32.

118. Hogy a cselekvő értelem [intellectus agens] nem más, mint egy bizonyos elválasztott szubsztancia, mégpedig olyan, amely magasabb rendű a lehetséges értelemnél [intellectus possibilis]; s hogy szubsztanciája, lehetősége és működése szerint el van választva a testtől, nem pedig formája az emberi testnek. 123.

119. Hogy az ég mozgásainak oka az eszes lélek; és az eszes lélek vagy értelem csak a test közvetítésével nyilvánulhat meg. 110.

120. Hogy az ember formája nem kívülről való, hanem az anyag lehetőségéből jön létre, mivel másként hasonló nem hasonlót nemzene. 105.

121. Hogy semmilyen kívülről jövő forma nem alkothat egységet az anyaggal. Az ugyanis, ami különválasztható, nem alkot egységet azzal, ami romlandó. 111.

122. Hogy az emberben az érzéki és az értelmi oldal nem alkot lényegi egységet, hanem csak olyan egységet, amelyet az értelem és az égkör alkot, azaz a működésben megnyilvánuló egységet. 13.

123. Hogy az értelem csak olyan módon formája a testnek, mint a kormányos a hajónak, és nem tekinthető az ember lényegi tökéletességének. 7.²

124. Hogy az emberi mivolt nem a dolognak a formája, hanem az értelemé. 104.

125. Hogy a testtel egységet nem alkotó értelem működése oly módon kapcsolódik ehhez a testhez, mint egy olyan dolognak a működése, amely nem rendelkezik a működését biztosító formával. – Tévedés, mivel azt állítja, hogy az értelem nem formája az embernek. 119.

126. Hogy az értelem, amely az ember legfőbb tökéletessége, teljesen el van választva. 121.

127. Hogy az emberi lélek semmilyen módon nem képes helyváltoztató mozgásra, sem önmagától, sem járulékosan; és ha szubsztanciája révén van is valahol, sohasem fog egyik helyről a másikra mozogni. 108.

128. Hogy a lélek sohasem mozogna, ha a test nem mozogna, ahogy a súlyos avagy a könnyű dolgok nem mozognának, ha a levegő nem mozogna. 214.

129. Hogy a lélek szubsztanciája örök; s hogy a cselekvő és a lehetséges értelem örökkévaló. 109.

130. Hogy az emberi értelem örök, mivel olyan októl származik, amely önmagával mindig azonos, és mivel nincs anyaga, amely által lehetőség szerint előbb létezhetne, mint valóságosan. 31.

² A kormányos és a hajó hasonlata (*sicut nauta navis*) (123.) a lélek és a test, ill. a világlélek és a világegyetem viszonyának jellemzésére felmerül majd Giordano Brunónál is „Az okról, az elvről és az egyről” c. művének második párbeszédében. E hasonlatnak hosszú története van, s mint Bruno maga is utal rá, megtalálható már Arisztotelésznél is (*De anima* II. 1., 413 a). Brabanti Siger Arisztotelészre hivatkozva több ízben említi.

131. Hogy a spekulatív értelem teljességgel örök és elpusztíthatatlan, de az egyes meghatározott embert tekintve elpusztul, amikor ebben az emberben elpusztulnak a képzetek. 125.

132. Hogy amikor az értelem akarja, elhagyja a testet, és amikor akarja, felölti. 8.

133. Hogy a lélek elválaszthatatlan a testtől; és hogy a test harmóniájának pusztulásával elpusztul a lélek is. 116.

134. Hogy ha az eszes lélek eltávozik valamely élőlényből, még mindig megmarad az eleven élőlény. 114.

135. Hogy az elválasztott lélek filozófiai értelemben nem változhat meg, a hit szerint viszont megváltozik. 113.

136. Hogy az értelem átmehet egyik testből egy másikba, oly módon, hogy egymás után különböző testek mozgatója lehet. 193.

137. Hogy az ember keletkezése – körforgás, mivel az ember formája többször visszatér az anyag ugyanazon részéhez. 10.

138. Hogy nem volt első ember, és nem lesz utolsó sem, hanem az embernek embertől való nemzése mindig volt és mindig lesz. 9.

139. Hogy jóllehet az emberek nemzése megszűnhetne, de az első ok erejénél fogva nem fog megszűnni; mert az első égkör nemcsak az elemek, hanem az emberek keletkezését is előmozdítja. 137.

Az emberi értelem működéséről

140. Hogy a cselekvő értelem nem kapcsolódik össze a lehetséges értelemmel; és hogy a lehetséges értelem nem egyesül velünk szubsztanciálisan. És ha formaként egyesülne velünk, akkor elválaszthatatlan volna. 118.

141. Hogy a lehetséges értelem valóságosan mindaddig semmi, amíg a megértést nem gyakorolja; mert az értelmes természet esetében valóságosnak lenni annyi, mint valóságosan megértőnek lenni. 126.

142. Hogy a lehetséges értelem teljességgel elválaszthatatlan a testtől, egyfelől a fajok befogadásának aktusát illetően, másfelől azt az ítéletet illetően, amely a fajok egyszerű megragadása [adeptio] vagy az értelmi dolgok összekapcsolása révén jön létre. – Tévedés, ha ezt mindenfajta befogadásra értik. 122.

143. Hogy az emberről olyan értelemben mondjuk, hogy megért, ahogyan az égről mondjuk, hogy önmagától ért, él vagy mozog, vagyis olyan értelemben, hogy az, ami e cselekvéseket végrehajtja, úgy egyesül vele, mint mozgató a mozgóval, és nem szubsztanciálisan. 14.

144. Hogy a megértőből és a megértettből egyetlen szubsztancia lesz, azáltal, hogy formája szerint az értelem maga az intelligencia. 127.

145. Hogy az eszes lélek önmagát megismerve minden más dolgot is megismer. Valamennyi dolog faja ugyanis vele együtt teremtetett. De ez a megismerés nem annyiban tulajdonítható értelmünknek, amennyiben a miénk, hanem amennyiben cselekvő értelem. 115.

146. Hogy ha valamit kevésbé vagy jobban értünk, az a passzív értelmén múlik, amely – állítása szerint – érzékelő képesség [potentia sensitiva]. – Tévedés, mert ezzel azt állítják, hogy mindenkinben egyetlen értelem van, vagy minden lélek egyenlő. 187.

147. Hogy nem helyes az egyik értelmet nemesebbnek tartani a többinél; ez a különbözőség ugyanis nem eredhet a testekből, tehát az intelligenciákból kell erednie; és így a nemes és nemtelen lelkek szükségképpen különböző fajokhoz tartoznának, miként az intelligenciák. – Tévedés, mert ily módon Krisztus lelke nem volna nemesebb Júdás lelkénél. 124.

148. Hogy a mester és a tanítvány tudása számszerűleg egy; ennek az az oka, hogy az értelem is egy: a forma ugyanis csak az anyag lehetőségéből eredően sokszorozódik meg. 117.

149. Hogy a halott Szókratész értelme nincs birtokában annak a tudásnak, amellyel korábban rendelkezett. 41.

Az emberi akaratról

150. Hogy azt a dolgot, amelyet saját természete nem determinál a létre vagy nemlétre, csak olyan valami determinálhatja, ami önmaga vonatkozásában szükségszerű. 128.

151. Hogy a lélek semmit sem akar, csak ha valami más mozgatja. Ezért hamis az az állítás, hogy a lélek önmaga akar. – Tévedés, ha úgy értik, hogy másvalami, tudniillik a vágyott dolog vagy a tárgy, oly módon mozgatja a lelket, hogy a vágyott dolog vagy tárgy magának az akarat mozgásának a teljes oka. 194.

152. Hogy minden akarati mozgás visszavezethető az első mozgatóra. – Tévedés, hacsak nem egyszerűen az első, nem-teremtett mozgatóra és a szubsztanciális mozgásra értik, nem pedig a torzulás [deformatas] szerinti mozgásra. 209.

153. Hogy az akarat és az értelem valóságosan nem önmaga által mozog, hanem az örökkévaló ok, tudniillik az égi testek által. 133.

154. Hogy akaratunk az égi testek hatalmának van alávetve. 162.

155. Hogy az égkör az oka az orvos gyógyító szándékának. 132.

156. Hogy a csillagok rejtett hatást fejtenek ki a szabad akaratra. 161.

157. Hogy ha kétféle jó közül választhatunk, az erősebb mozgat erősebben. – Tévedés, hacsak nem annak a jónak a vonatkozásában értik, amely a vágyat mozgatja. 208.

158. Hogy az ember minden cselekedetében a vágyat követi, és mindig a nagyobbat. – Tévedés, hacsak nem arra a vágyra értik, amelynek nagyobb a mozgató ereje. 164.

159. Hogy a vágyat, ha megszűntek az akadályok, a vágy tárgya szükségszerűen mozgatja. – Tévedés, hacsak nem az értelmi vágyra vonatkozik. 134.

160. Hogy nem lehetséges, hogy az akarat ne akarjon, amikor abban a diszpozícióban van, amelyben mozgásra rendeltetett, és megmarad az indíték is, amely mozgásra rendeltetett. 131.

161. Hogy az akarat önmagában véve nem determinált az ellentétek vonatkozásában, miként az anyag sem; determinálja viszont a vágyott dolog, miként az anyagot a mozgató. 135.

162. Hogy csupán az ellentétekről való tudás az oka annak, hogy az eszes lélek ellentétes dolgokra képes, az a képesség viszont, amely teljességgel egy, nem képes ellentétes dolgokra, csak járulékosan és másvalaminek a következtében. 173.

163. Hogy az akarat szükségképpen követi azt, amiről az ész szilárdan meg van győződve; és nem vonhatja ki magát az ész parancsa alól. Ez a késztetés azonban nem kényszerítés, hanem az akarat természete. 163.

164. Hogy az ember akaratát úgy készíti a megismerés, miként az állatot a vágy. 159.

165. Hogy miután arra a következtetésre jutottunk, hogy valamit meg kell tenni, az akarat többé nem szabad; s hogy a büntetéseket azért alkalmazza a törvény, hogy a tudatlanságot megfeddje, és hogy a feddés mások számára a megismerés kezdete legyen. 158.

166. Hogy ha az ész helyes, az akarat is helyes. – Tévedés, mert ellentétben áll Augustinus megjegyzésével a zsoldár következő helyéről: „Epedve óhajtja lelkem” stb. [Zsolt. 118, 20.], és mert eszerint az akarat helyességéhez nem volna szükséges a kegyelem, hanem csak a tudás, ami Pelagius tévedése. 130.

167. Hogy a lélek magasabb képességeiben nem létezhet bűn. És ilyen módon a bűn oka a szenvedély és nem az akarat. 165.

168. Hogy az az ember, aki szenvedélytől hajtva cselekszik, kényszerből cselekszik. 136.

169. Hogy ameddig a szenvedély és a részleges tudás valóságosan hat, addig az akarat nem cselekedhet ellenükre. 129.

Az etikáról és a morális dolgokról

170. Hogy minden jó, ami az ember számára lehetséges, az értelmi erényekben rejlik. 144.

171. Hogy az az ember, akinek értelmi és érzelmi élete rendezett, ami elérhető azoknak az értelmi és egyéb morális erényeknek a segítségével, amelyekről a Filozófus *Etikájában* beszél, már kellőképpen alkalmassá vált az örök boldogságra. 157.

172. Hogy a boldogság ebben az életben van, és nem a másokban. 176.

173. Hogy a boldogságot nem nyerhetjük el közvetlenül Istentől. 22.

174. Hogy az ember halála után elveszíti minden javát. 15.

175. Hogy mivel Szókratész eredendően nem alkalmas az öröklét befogadására, ezért ahhoz, hogy örök lehessen, természetét és faját tekintve át kell alakulnia. 12.

176. Hogy Isten vagy az intelligencia az álom során csak az égi test közvetítésével öntheti bele az emberi lélekbe a tudást. 65.

177. Hogy az elragadtatások és a látomások oka nem lehet más, mint a természet. 33.

178. Hogy bizonyos jelek révén tudomást szerezhethünk az emberek szándékairól és szándékaik megváltozásáról, valamint arról, hogy ezeket a szándékokat végre fogják-e hajtani, és az effajta előjelek által tudomást szerezhethünk a távollevők sorsáról, az emberek fogságbaeséséről, a foglyok szabadonbocsátásáról, és arról, hogy akik megszületnek, tudósok lesznek-e vagy gazemberek. 167.

179. Hogy a természeti törvény tiltja az értelmet nélküli élőlények megölését, bár nem oly szigorúan. 20.

II

TEOLÓGIAI TÉVEDÉSEK

A keresztény törvényről

180. Hogy a keresztény törvény akadályozza a tudás gyarapodását. 175.

181. Hogy a keresztény törvényben, miként a többi vallásban, mesék és koholmányok találhatók. 174.

182. Hogy a teológiai tudás semmit sem ad hozzá tudásunkhoz. 153.

183. Hogy amit a teológusok előadnak, az meséken alapul. 152.

184. Hogy az, ami teljességgel, azaz minden tekintetben lehetséges vagy lehetetlen, az a filozófia szerint lehetséges vagy lehetetlen. 146.

Az egyházi dogmákról

185. Hogy Isten nem hármasság és egy, mivel a hármasság nem fér össze a legmagasabb rendű egyszerűséggel. Ahol ugyanis valóságos többség van, ott szükségképpen van hozzáadás és összetétel. Lásd a kőhalom példáját. 1.

186. Hogy Isten nem hozhat létre önmagához hasonlót. Az ugyanis, amit létrehozna, olyasvalamiből ered, amitől függ. És hogy Istenben a létrehozás nem volna a tökéletesség jele. 2.

187. Hogy a teremtést nem kell létet eredményező változásnak nevezni. – Tévedés, ha a változás minden módjára értik. 217.

188. Hogy nem igaz, hogy a semmiből lesz valami, és az sem, hogy bármi is az első teremttel jött volna létre. 185.

189. Hogy teremtés nem lehetséges, ámbár a hit szerint az ellenkezőjét kell tartanunk. 184.

190. Hogy aki a világot egészében létrehozza, az űrt tételez, mivel a hely szükségképpen megelőzi azt, ami azon a helyen létrejön; és így a világ létrehozása előtt léteznie kellett a semmit sem tartalmazó helynek, ez pedig az űr. 201.

191. Hogy a természetfilozófusnak teljességgel tagadnia kell a világ újdonságát, mert ő a természetes okokra és a természetes érvekre támaszkodik. A hívő ellenben tagadhatja a világ örökkévalóságát, mivel ő a természetfölötti okokra támaszkodik. 90.

192. Hogy a teológusok, akik azt mondják, hogy az ég olykor nyugalomban van, hamis feltevés alapján érvelnek; és azt állítani, hogy az ég létezik és nem mozog, annyi, mint ellentmondó dolgokat állítani. 100.

193. Hogy lehetséges természetes úton létrejövő egyetemes tűzözön. 182.

194. Hogy az anyagi forma nem teremthető. 192.

195. Hogy sajátos ok nélkül, mint például atya és ember nélkül, Isten nem alkothat embert. 35.

196. Hogy járulékos létet alkotni szubjektum nélkül lehetetlenség, és ellentmondást foglal magába. 140.

197. Hogy Isten nem teheti meg, hogy egy járulék szubjektum nélkül létezzék, sem azt, hogy egyszerre több dimenzió létezzék együtt. 141.

198. Hogy a szubjektum nélkül létező járulék nem járulék, hacsak nem kétértelműen fogjuk fel; és lehetetlen, hogy a mennyiség vagy dimenzió önmagától létezzék, ez ugyanis annyit jelentene, hogy ő maga a szubsztancia. 139.

199. Hogy mivel Isten nem anyagi vagy formai ok módjára van kapcsolatban a létezőkkel, nem alkothat szubjektum nélkül létező járulékot; a járulék természetéhez tartozik ugyanis, hogy valóságosan benne létezzék a szubjektumban. 138.

A keresztény erényekről

200. Hogy másfajta erény, mint szerzett vagy velünk született nem lehetséges. 177.

201. Hogy a hitet illetően nem kell azzal törődnünk, ha valamit eretnekségnek, a hittell ellentétesnek mondanak. 16.

202. Hogy nem kell imádkozni. 180.

203. Hogy nem kell gyónni, hacsak nem a látszat kedvéért. 179.

202. Hogy nem kell törődnünk a temetéssel. 155.

205. Hogy az egyszerű paráználkodás, vagyis a házassági köteléken kívül élő férfinak és nőnek a viszonya nem bűn. 183.

206. Hogy a természet elleni bűn, vagyis a közösüléssel való visszaélés, noha a faj természete ellen való, nincs az egyén természete ellen. 166.

207. Hogy a nemi aktus élvezete nem akadályozza az értelem működését vagy használatát. 172.

208. Hogy az önmegtartóztatás lényegileg nem erény. 168.

209. Hogy a szüzesség nem magasabb rendű, mint a tökéletes önmegtartóztatás. 181.

210. Hogy a nemi aktustól való teljes tartózkodás megrontja az erényt és a fajt. 169.

211. Hogy az alázatosság, abban az értelemben, hogy valaki rejtegeti; azt, amije van, és ócsárolja, megalázza magát, nem erény. – Tévedés, ha így értik: nem erény, és nem is erényes cselekedet. 171.³

212. Hogy aki a szerencse javaiban szűkölködik, az erkölcsileg nem cselekedhet helyesen. 170.

A végső dolgokról

213. Hogy a halállal minden rettenet megszűnik. – Tévedés, ha kizárja a pokol rémületét, márpedig ez a végső. 178.

214. Hogy Isten nem adhat állandóságot a változékony és romlandó dolognak. 25.

215. Hogy a test, ha elpusztult, visszatérésekor nem lesz számszerűleg azonos, és feltámadásakor sem lesz az. 17.

216. Hogy a filozófusnak nem kell megengednie az eljövendő feltámadást, mert azt az ész nem vizsgálhatja. – Tévedés, mert a filozófusnak is fogságra kell vinnie értelmét Krisztus engedelmességére [vö. 2. Kor. 10, 5.]. 18.

217. Hogy azt állítani, hogy Isten az egyik embernek boldogságot ad, a másiknak pedig nem, esztelenség és koholmány. 23.

218. Hogy az értelemről semmit sem tudhatunk, ha már elvált a testtől. 120.

219. Hogy az elválasztott lélek semmiképpen sem szenvedhet a tüztől. 19.

(Fordította Redl Károly)

³ A 211. tétel szerint: „Az alázatosság... nem erény” (*humilitas... non est virtus*). Hasonlóképpen hangzik később Spinoza tétele is *Etikájának* negyedik részében: „Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered.” (53. tétel.)

TÁJÉKOZÓDÁS

A „KRITIKAI RACIONALIZMUS” MITOLOGIKUS ELEMEI

PETER KAMPITS (WIEN)

Azt a széles körben elterjedt fölfogást, hogy a filozófia a görög gondolkodásban a mítoszról fejlődött ki, általában azzal a feladattal kapcsolják össze, hogy a filozófia szakadjon el a mítosztól, s annak követelményeivel szemben a logoszra, a biztos tudásra, az észre és a módszerre támaszkodjék. Ebből a nézőpontból a filozófia története úgy jelenik meg, mint az emberi gondolkodás mítosszal szembeni „emancipációjának” története.

Összekapcsolódik azonban e fölfogással az a követelmény is, hogy maga a filozófia is demitologizáljon, tehát szabadítsa meg az emberi gondolkodást a mítosz képszerű és hihetetlen világértelmezésétől és világmagyarázatától.

Annál makacsabban tartja magát ez az elképzelés, minél merevebben kötődik a filozófia – mely a jelek szerint napjainkban ismét komoly legitimációs válságban van¹ – a racionalitáshoz, hogy ezáltal megszabaduljon a tudománnyal, annak egzaktságával és speciális metodológiájával szembeni – vélt vagy valóságos – alacsonyabbrendűségétől. Különösen világossá válik ez a „kritikai racionalizmus” programjaiban, melyek a filozófia főadatának azt tekintik, hogy nagyjában és egészében olyan szintetizáló és integráló alapkutatás legyen, amely szorosan hozzásimul az egyes tudományok metodológiájához, és amelynek súlyponti területei a tudományelmélet, az ideológiakritika és az ismeretelmélet – ha ugyan nem osztják rá kezdettől fogva az „ancilla scientiae” szerepét, vagy nem azonosítják minden további nélkül a tudományelmélettel.

Az a filozófiával szemben támasztott követelmény, hogy emancipálódjék a mítosztól és leplezze le a mítosz megbízhatatlanságát, így átváltozott azzá a tudománnyal szembeni követelménnyé, hogy emancipálódjék a filozófiától és mutassa

¹ Lásd ehhez a német nyelvterületen halmozódó publikációkat a „Minek még filozófia?” témában, többek között: Theodor W. Adorno: *Wozu noch Philosophie?*, *Eingriffe*, Frankfurt/M 1963; J. Habermas: *Wozu noch Philosophie?*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M 1971; M. Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969; F. Kambartel: *Was ist und soll Philosophie?* Konstanz 1968; H. Lenk: *Wozu noch Philosophie?*, *Philosophie im technischen Zeitalter*, Stuttgart 1971; H. Baumgartner és C. Wild (szerk.): *Philosophie-Gesellschaft-Planung*, München 1974, valamint az ezt követő vitát G. Schischkoff, H. M. Baumgartner és P. Kampits között: *Zeitschrift für philos. Forschung* 29. sz. (1975), 95–107., ill. 29. sz. (1976), 413–434.; és végül H. Lübke (szerk.): *Wozu Philosophie?* Berlin–New York 1978.

föl a filozófia megbízhatatlanságát. A tudományok vezető szerepe nemcsak az akadémikus-intellektuális szférában, hanem életvilágunkban is kétségbevonhatatlannak látszik: a tudomány és a tudományosan (azaz a tudományok specifikus módszertana által) biztossá tett ismeret általánosan elismert abszolút értékévé válik. A tudományosan biztossá tett igazsággal és ismerettel szemben az igazsághoz vezető minden más út (mítosz, filozófia, vallás, művészet) elavultnak, szubjektívnek és származékosnak tűnik. Egyre több és több hagyományosan filozófiaiak számító részkérdés és problématerület válik ki a filozófiából és sorolódik be a tudományba. Úgy tűnik, az egykori „tudományok királynője” valóban szolgálóleánnyá süllyedt, akinek létjogosultsága több mint kétségesnek látszik. Azt, hogy ez a filozófiának a tudományok általi fölváltásában láthatóvá váló folyamat, valamint az ebben megmutatkozó orientálódás a tudományok racionálisan értelmezendő módszertanának mintaképe felé, a maga részéről ismét visszahat a filozófiára, egyebek között olyan irányzatok fokozódó térhódítása is jelzi, mint amilyenek a „logikai pozitivizmus”, az „analitikus filozófia”, a „szcientizmus”, a „tudományelmélet” és a „kritikai racionalizmus” (anélkül, hogy az együttes felsorolással tagadni, vagy elmosni kívánnánk ezen irányzatok különbségeit).

Nem is szükséges külön megmutatnunk, mennyire a tudományhoz, a tudomány módszertanához és megismerésideáljához igyekeznek igazodni az említett áramlatok.

A hatvanas években német nyelvterületen uralkodó úgynevezett „pozitivizmusvitának” a rekonstrukciója is megmutathatná, hogy minden világosan megmutatkozó eltérés ellenére is egyezés rajzolódott ki a „dialektikusok” (Adorno, Habermas) és a „racionalisták” (Popper, Albert, Lenk) között, amelynek jellegére legközvetlenebbül az világít rá, hogy mindkét fél megkérdőjelezhetetlenként kezelte a „kritikaiság” maximáját. Akárhogyan értelmezték is azután a vitatkozó felek a „kritikai”, az „elmélet” és az „ész” fogalmát – mindenképpen e fogalmak alkották számukra azt a vezérfonalat, amelyhez a gondolkodásnak igazodnia kell. J. Habermas az általa képviselt „hatalommentes dialógussal” éppoly tudatosan kötelezi el magát a racionalitás mellett, mint H. Albert azon meggyőződésével, hogy a „kritikai racionalitás” modellje gyümölcsözővé válhat a társadalom és politika területén.

Időközben azonban több megrázkódtatás is érte a tudománnyal és a tudomány módszertanával szorosan összekapcsolódó haladáseszme aufklerista örökségét. Nemcsak elméleti megfontolások, hanem olyan tényezők is, mint Földünk általános ökológiai helyzete, valamint az ezzel összefüggő energia- és nyersanyaghiány, a demográfiai robbanás és hasonló, olyan kijózanodáshoz vezettek, amely nemcsak az emberi megismerés korlátlan előrehaladásába vetett hitet, hanem életünk ehhez kötődő tudományosságát is kétségbe vonja. A tudományba és a belőle származó technológiába mint életproblémáink egyetlen megoldási eszközébe vetett bizalom éppúgy megingott, mint az az elképzelés, hogy a szaporodó ismeretek mindinkább függetlenné teszik az embert a természettől, s a természet fölötti uralomhoz vezetnek. Éppen ez az elképzelés alkotja azonban az újkori filozófiai gondolkodás alapját, s voltaképpen csak ez tette lehetővé és indította meg a tudomány kialakulását.

Descartes fölfogása az emberről mint „a természet uráról és birtokosáról” és Bacon követelése, hogy „az ember állítsa helyre és szerezze meg újra uralmát és hatalmát”, egy olyan fejlődés kezdetén áll, amely a biztos tudás követelményéből kiindulva e tudást alkalmazta mérceként a gyakorlatra, és a fölvilágosodás, majd az idealizmus folyamán mindvégig meghatározta a tudományok kibontakozását is.² Az e fejlődés során kialakuló tudáseszményt mindinkább a kvantifikáció és az operacionalitás határozta meg, amely a természettudományokat az egyáltalában vett tudományosság eszményképévé és mértékévé stilizálta. A fokozódó formalizálódás és matematizálódás közben betört a társadalom- és szellemtudományokba is. Az egzaktitás hiánya csak ritkán ösztönözte e tudományokat önálló metodológia kidolgozására, többnyire inkább az egzakt tudományokkal szembeni alacsonyabbrendűségük beismerésére készítette őket.

Noha időközben nemcsak a hermeneutikai-ontológiai beállítottságú gondolkodók, mint M. Heidegger, vagy a neomarxista inspirációjú „kritikai elmélet” képviselői (Adorno, Habermas, Marcuse) vonták kétségbe a tudományok módszertani egységét, hanem magának a racionalista-szcientista gondolkodói tábornak egyes tagjai is – emlékezzünk Thomas Kuhnnak a tudományos forradalmak szerkezetét elemző értekezéseire, vagy arra, hogy Lakatos Imre a történetiséget is bevonta módszertani elemzéseibe, legfőképpen azonban Paul Feyerabend metodológiai anarchizmusára és tudomány-dadaizmusára –, a köztudatban mégis határozottan és szilárdan tartja magát egy végül is kvantitatívan elgondolt racionalitásra való módszertani irányultság.

Hans Albert például, aki német nyelvterületen a „kritikai racionalizmus” egyik fő képviselője, elismeri ugyan, hogy a tudományokon belül is vannak dogmatizáló tendenciák, mégis a tudományos haladást ünnepli a „kritikai racionalitás” alapelvével kapcsolatban: „Az utóbbi évszázadok hallatlan tudományos fejlődése bizonyára elsősorban annak köszönhető, hogy e területen újra és újra sikerült leküzdeni a dogmatizáló hajlamot, hogy az eszmék és érvek versengésében a kritikai gondolkodás tradíciója képes volt újra és újra fölülkerekedni.”³ Egy Ausztriában röviddel ezelőtt megjelent általános filozófiai tankönyv pedig, amely a gimnáziumok számára készült, azt állítja, hogy csak a „kritikai-tudományos filozófia” fejlődőképes, és ennek egyebek között az a föladata, hogy végrehajtson egy a „világ demitologizálásának értelmében vett illúziótlanitást”.⁴ A tankönyv emellett különösen kiemeli, hogy a tradicionális (azaz metafizikai irányultságú) filozófia megragad a mitikus-képszerű gondolkodásban, és ezért azt a gondolkodás meghaladandó előfokaként jellemzi.

A metafizika – különösen E. Topitsch által hangsúlyozott – függése a mítosztól, s ezen belül a mitikus elemek továbbhagyományozódása a metafizikában, negatív

² Vö. pl. P. Kampits: *Natur als Mitwelt. Das ökologische Problem als Herausforderung für die philosophische Ethik*, O. Schatz (szerk.): *Was bleibt den Enkeln?*, Graz-Wien 1979.

³ H. Albert: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1971, 14.

⁴ A. Reutterer: *Philosophie*, Wien, 1977.

hangsúlyt kap, és úgy ábrázolják, mint amit a fölvilágosító, kritikai-racionalista gondolkodással meg kell haladni.⁵

Világnézet-elemzései, melyeknek lényegében az a céljuk, hogy kimutassák: a tradicionális filozófia a mítoszban gyökerezik, Topitschot ahhoz a végkövetkeztetéshez vezetik, hogy „búcsút kell venni egy emberiségtörténeti illúziótól”, mivel „tarthatatlanokká válnak azok az ősrégi gondolkodásformák, amelyek a viselkedési biztonság és érzelmi megnyugvás igényeinek megfelelő értékszerű »értelmet« tulajdonítanak a világnak, énünknek és a megismerésnek”.⁶ Topitschnál az ehhez kapcsolódó ideológiakritika azon a racionalista meggyőződésen alapul, hogy ezeket az ideológiákat „vissza lehet vezetni a világnézet archaikus formáira”, és hogy a „mitikus-metafizikai gondolatalkozatok” nemcsak kiváló hatalmi eszközökként szolgálhatnak (amire Topitsch előszeretettel hozza föl példaként a kereszténységet és a marxizmust), hanem szívósságuk többek között „üres formula”-jellegükből is adódik. Azt az ehhez kapcsolódó reményt, hogy a tudományos gondolkodás egyszer végleg kiszabadulhat a világnézet archaikus formáinak fogságából,⁷ alapjában véve jellemzőnek tekinthetjük a „kritikai racionalizmus” attitűdjére, és egész mítosz-, metafizika- és racionalitás-értelmezésére.

Hogy mennyire elterjedtek végül is az efféle tételek a köztudatban, azt többek között az a tény is példázza, hogy a „Filozófiai alapfogalmak kézikönyve” a „tudomány” címszónál fölteszi a kérdést: „... vajon a modern tudomány perspektívájából nézve nem kell-e a filozófiát éppen azon gondolkodásmód maradványának tekinteni, amellyel szemben eredetileg önmagát mint episztémét, mint tudást és tudományt megalapozta, azaz nem kell-e a filozófiát a mítosz, a hit, vagy legalábbis valamiféle világnézeti vélekedés maradványának tekinteni?”⁸ Ezek után egyáltalán nem meglepő, hogy a filozófia jelenlegi helyzetének fölmérése a „Filozófia-mítosz” címet viselheti.⁹ Többek között megtalálható e műben az a megállapítás is, hogy a filozófiai gondolkodás „misztikus-gnosztikus gondolkodásformáknak” mellette és benne való továbbélése miatt „a mitikus idők maradványaként nyúlik át a tudományosan-technológiailag megváltoztatott és varázs alól föloldott világba”.¹⁰ Az ebben megnyilvánuló azon törekvés, hogy leküzdetlen mitikus gondolkodási formákat tárjanak föl a filozófiában, azzal az aufklerista fölhívással kapcsolódik össze, hogy szabaduljunk meg az ilyen archaikus gondolkodási formáktól, miközben ezt a demitologizálási folyamatot leplezetlenül azonosnak tekintik a filozófiának a tudományok általi meghaladásával.

⁵ E. Topitsch: *Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, valamint *Erkenntnis und Illusion*, Hamburg 1979.

⁶ E. Topitsch: *Erkenntnis und Illusion*, i. k. 8.

⁷ Uo. különösen 15. sk. és 225. sk.

⁸ H. Krings, H. Baumgartner, C. Wild (szerk.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 1740.

⁹ Vö. W. Hochkeppel: *Mythos Philosophie*, Hamburg 1976.

¹⁰ Uo. 143.

Vajon valóban fölfogható-e ez a folyamat a tudománynak a filozófiától való emancipálódásaként, és vajon valóban párhuzamba állítható-e oly módon a filozófiának a mítosztól a logoszig vezető emancipációjával, hogy egyrészt a mítosz a filozófiával szemben a „metafizikai gondolkodás primitív stádiuma”-ként (S. Langer) jelenjék meg, másrészt, hogy a filozófia a tudomány történetileg szükséges és korlátozott előfokaként tűnjék föl? Vajon nem Auguste Comte régi pozitivistája „három stádium”-elmélete áll – differenciáltabban és néhány tényezővel kibővítve – e fölfogás mögött? Vajon nem arról van-e szó inkább, hogy épp fordítva: a mítoszt kellene visszahelyezni jogaiba – esetleg Paul Feyerabend fölfogásának értelmében –, és el kellene ismerni, hogy a mítosz az emberi önmegvalósításban és világalkításban legalábbis azonos szinten áll a tudománnyal? Ha Paul Feyerabend, aki közismerten maga is egy tudományelméleti irányultságú „kritikai racionalizmushoz” tartozik, módszertani pluralizmust képvisel és elismeri, hogy a mítosz, még a legabszurdabb is, „megfigyelhető jelenségeket akar pontosan leírni, megmagyarázni és érthető összefüggésbe hozni”¹¹; továbbá ha Feyerabend egyenesen „tudomány-mesé”-ről beszél, akkor (az ilyen megnyilatkozások minden provokatív tendenciája ellenére) nagyon is komolyan kell venni a tudomány abszolutizálása elleni támadást. Feyerabend, azzal a nézetével, hogy bizonyos empirikus elméletek alig különböznek már a mítosztól, továbbá azzal a tézisével, hogy racionalitás és tudomány korántsem vehető azonosnak, sőt gyakran kizárja egymást¹², valamint azzal az állításával, hogy a mítosz és a tudomány egyaránt a világmagyarázat és világértelmezés egységeként értett elmélet megalkotására törekszik, ugyancsak arra ösztönözhet, hogy újragondoljuk a mítosz filozófiához és tudományhoz fűződő viszonyának hagyományos értelmezését.

Természetesen továbbra is kérdéses, hogy Feyerabend mítosz-értelmezése nem alapszik-e végül is – miként K. Popper első pillantásra igazán barátságos mítosz-értékelése – egy olyan fölfogáson, amely a mítoszt újfent a tudományból értelmezi és határozza meg. Ha Popper elismeri például, hogy a tudomány bizonyos értelemben mítoszalkotás,¹³ de tudomány és mítosz döntő különbségeként a mítosz számára elérhetetlen kritikai kételyt említi, akkor a mítoszt a tudományos elméletalkotás primitív és korai előfokaként itéli meg, és ezzel éppúgy megrövidíti, ahogyan megrövidíti Feyerabend is, amikor arról beszél, hogy a mítosz „elméleti felépítményt emel a mindennapi értelem fölé”,¹⁴ még ha megemlíti és fontosnak minősíti is közben az életpraxissal való összefüggését. Az etnológia, a vallásfilozófia és a filozófiai irányultságú mítoszkutatás egyaránt kimutatta, hogy meg sem közelítjük a mítosz lényegét, ha az emberi világmagyarázat és világhoz-viszonyulás (Weltverhalten)

¹¹ P. Feyerabend: *Wie wird man ein braver Empirist*, L. Krüger (szerk.): *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften*, Köln 1970, 322.

¹² Lásd ehhez különösen P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1976, 392. sk.

¹³ K. Popper: *Conjectures and refutations*, London 1978.

¹⁴ P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, i. k. 394.

primitív, prelogikus és rég meghaladott stádiumát látjuk benne. C. Lévi-Strauss strukturalista vizsgálódásai például éppúgy kiemelik a mítosz különállóságát, mint Mircea Eliade elemzése a mítosz és a valóság viszonyáról, vagy W. F. Otto költészetre támaszkodó mítosztérlemezése. Lévi-Strauss többször is fölhívta a figyelmet arra, hogy a mítosz éppúgy nem minősíthető prelogikusnak és éppúgy nem vezethető vissza gyakorlati szükségletekre, mint a „mágikus” vagy „vad gondolkodás”, minthogy magában foglalja a szellem önkifejezését.¹⁵ W. F. Otto nyomatékosan figyelmeztet, hogy a mítoszban kifejeződő igazság nem valami hihetetlen, bizonytalan és fantasztikusat jelent – mint a későbbi „fölvilágosodott” elemzés számára –, hanem közvetlen evidenciával és önmagát nyilvánvalóvá tevő erővel bír.¹⁶ A mítoszban még töretlen egységben élő ember ezért nem istenekről szóló elbeszélésként, nem világmagyarázatként, nem is olyan gyakorlatilag motivált normatétélezésként éli át a mítoszt, amely másmilyen is lehetne; hanem olyasvalamiként, amibe az ember közvetlenül bele van foglalva és bele van szöve, olyan igazságként, amelyben úgyszólván „benne áll” az egész emberi élet: olyasmiként, ami „maga a dolog”, ahogyan megint csak Otto fejezi ki magát.¹⁷

W. Dupré ezért egyebek között úgy jellemzi a mítoszt, mint ami szorosan kötődik „az emberi közösség identitástudatához”,¹⁸ és rámutat, hogy a mítosz igazsága szorosan összefonódik egy bizonyos kultúra fönnállásával, úgy, hogy egy mítoszhoz kötött kultúrán belül is nagyon jól különbséget lehet tenni a mítosz igazsága, érvényessége és a fiktív elbeszélések, mint például mesék, között.

Joggal hívja föl ezért Otto a figyelmet arra, hogy a mítosz nem a világról és a létezésről való gondolkodás műve, hanem inkább e gondolkodás számára előzetesen adott.¹⁹ A mítoszt hihetetlen, tudásunknak szükségképp ellentmondó történetként, vagy az emberiség történeti fejlődésének primitív fokaként kezelő interpretációk minden esetben már egy olyan értelmezési keretből származnak, amely kizárólagos érvényűnek teszi meg az emberi világtapasztalás és világhoz-viszonyulás egy módját: a racionalitást és tudományosságot. Ezért egyáltalán nem mondható el, hogy ezen a már eleve adott interpretációs kereten belül ne volna helytálló a következő, a „kritikai racionalista” filozófia nézőpontjából tett megállapítás: „A mítosz – amennyiben racionálisan és kauzálisan magyaráz – valószínűtlen, sőt értelmetlen. A mítosz zárt világképet nyújt, amely a tudománytól eltérően nem ismer nyitott kérdéseket.”²⁰ Csak éppen ez hamisan értékeli a mítoszt, és emellett abban a veszélyben forog, hogy szem elől téveszti: a mítosz nem utólagos értelmezés vagy kijelentés a valóságról, hanem a

¹⁵ Vö. Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Paris 1962; *Mythologica* I–IV, Paris 1964.

¹⁶ Vö. W. F. Otto: *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962.

¹⁷ Uo. 259.

¹⁸ W. Dupré: *Mythos*, H. Krings, H. Baumgartner, C. Wild (szerk.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, 4. köt., München 1973, 950.; W. Dupré: *Lifecommunity and mythological praxis*, *Vox Theologia*, 1974/4. sz.

¹⁹ W. F. Otto, i. m. 259.

²⁰ A. Reutterer, i. m. 31.

valóságot már eleve belőle kiindulva tapasztaljuk és értelmezzük. Ebben az összefüggésben Dupré arra mutatott rá, hogy maga a mítosz is tartalmaz egy történeti dimenziót, amely még a mítosztól való elszakadást is felöleli. Dupré a mítosz és mitológia közti különbségtevésből kiindulva, ahol is a mitológia a mítoszbeli logosznak olyan mindenkori artikulálása, amelyből és amelyben az egyes kultúrák fölépülnek, arra hívja föl a figyelmet, hogy ezzel a mitológiát nem lehet (például egy istenekről szóló történetben) a mindenkor kimondott szóra redukálni, sem pedig egy múltbeli történelmi szituációra vagy lépcsőfokra, hanem úgy kell fölfogni, mint „mitológiai gyakorlatot a történelem alakjában”.²¹

Ezzel azonban meginog a logosz – vagy, a XX. század nyelvén szólva, a logikai-kauzális mítoszmagyarázat – egyértelmű hegemoniája. Egy mítosz igazságáról vagy hamisságáról nem lehet egyszerűen és magától értetődően a tudomány pozitív racionalitása alapján dönteni, hanem mindig csak egy átfogó tudatelmélet alapján, amely azzal is számot vet, hogy a mítosz az emberi lét kulturális és történeti valóságának egy különös alakulatát képezi.²²

Hasonló eredményekhez jutunk egy, a gyakorlatot előtérbe állító érveléssel is, még ha mítosz és logosz, mitológia és elmélet, nyelv és értelem (Sinn), életközösség és kultúra itt éppen csak utalásszerűen említhető összefüggéseibe nem is tudunk mélyebben behatolni. Ha egyáltalán nem csupán pragmatikus funkciót és jelentőséget tulajdonítunk is a mítosznak, a világbeli eligazodás és ezzel együtt a gyakorlati–kulturális normativitás benne foglalt mintája még ott is fontos marad, ahol a mitológia és a belőle származó magatartás már elveszítette kötelező erejét. Éppen életünknek napjainkban tapasztalható fokozódó eltudományosodása, és ezzel párhuzamosan életvilágunk mind nagyobb önállósulása a tudománnyal szemben, vagyis elmélet és gyakorlat sokat emlegetett szakadéka mutatja, hogy életünk korántsem csak racionális törvények és normák szerint folyik, hanem meghatározóak maradnak mitikus eredetű elemek, amelyek, úgy látszik, biztosítják maguknak a mítosz kötelező erejét is. A szcientizmus és a racionalizmus, azzal az elképzelésével, hogy a logosz győz a mítosz fölött, és hogy ebből következően előbb a filozófia, majd a tudomány vagy a tudomány módszertanához igazodó filozófiai világnézet hatályon kívül helyezi a mitikus elemeket, nemcsak hogy félreértelmezi a logosz és a mítosz viszonyát, hanem egyúttal abban a veszélyben forog, hogy saját elveit stilizálja föl mesterséges és ezért nem valódi mítoszokká.

Úgy látszik, éppen ez megy végbe jelenleg a „kritikai racionalizmusban”, még ha nem akarjuk is lebecsülni az ideológiai-kritikai összetevőt, amely a demitologizálást szolgálja, és nem akarjuk eleve abba a gyanúba sem keverni, hogy a maga részéről ideológiával terhes. Első pillantásra ellentmondani látszik az itt kifejtetteknek a kritikai racionalizmus valamennyi képviselője által egyhangúlag hirdetett nyitottság, a

²¹ W. Dupré: *Mythos*, i. k. 952.

²² Lásd ehhez különösen W. Dupré: Zur grundsätzlichen Bedeutung der Religion in Primitivkulturen, *Zeitschrift für systemat. Theologie* 1977.

popperi falszifikációs elméletre épülő antidogmatikus alapállás, a végső megalapozásról való lemondás, és az időnként fölbukkanó beismerés, hogy a racionalizmus választása maga már nem alapozható meg és nem igazolható racionálisan. Közlebbről szemügyre véve azonban mégis kitűnik, hogy a kritikai racionalizmus gyakran hangoztatott „nem-dogmatikus” attitűdje milyen gyorsan képes átcsapni vaskos dogmatizmusba, ha éppen olyan filozófiai koncepciókról van szó, amelyek a racionalizmus értelmezési kerete szerint mitikus, metafizikai vagy ideologikus elemeket tartalmaznak. Lássunk erre is egy példát az említett filozófiai tankönyvből: itt a filozófiailag egyedül relevánsnak nevezett logikai-racionális gondolkodással sémaszerűen szembe van állítva az „irracionális gondolkodás”, amely a szerző szerint mitikus-mágikus, misztikus, hermeneutikai-egzisztencialista és dialektikus gondolkodásformákra oszlik – vagyis ide tartozik minden, magát nem a kritikai racionalizmushoz soroló filozófiai irányzat.²³

A kritikai racionalizmus által propagált nyitottság és antidogmatikus beállítottság igényt tart arra, hogy álláspontjában a fölvilágosodás módosított formáját, „a permanens racionális kritika, a kritikai ellenőrzés eszméjét” lássák. Eközben föladják persze a végső racionális megalapozás igényét, melyre a klasszikus racionalizmus vagy az empirizmus is törekedett, de a „zárt ideológiák” ellen harcba küldött „állandó kritika” eszméje, amely Albert úgynevezett Münchhausen-trilemmájában éppúgy jelen van, mint a „conjectures and refutations” popperi programjában, újra intoleráns dogmatizmussá merevedik akkor, amikor a racionális kritika és a tudományosság kritériumát arra használják föl, hogy minden, ennek meg nem felelő gondolati eljárást mint ideológiát, mint „mitikus” vagy metafizikai törekvést – e minősítéseket alkalomadtán azonosnak véve – kívül rekesszenek a magát zárt rendszernek mutató racionális-kritikai megközelítésen.

E. Topitsch úgy véli ugyan, hogy az általa kibontakoztatott ideológia-kritika kinyomozta és leleplezte a tradicionális (metafizikai) filozófia mitikus összetevőit, valójában azonban éppenséggel olyan kikezddhetetlen attitűddé stilizálja a racionalista filozófia funkcióját és kritikai magatartását, amely nem kevéssé hasonlatos a mítosz fölpanaszolt zárttságához. A „kritikaiság” állandó bizonygatása sem óv meg aztán a türelmetlenségtől és a dogmatizáló tendenciáktól, melyek abban a hajlamban is megnyilvánulnak, hogy a tudományban egyfajta beteljesülését lássák az emberi megismerőtjeljesítmény mítosztól filozófián át húzódó fejlődésének. Ahol pedig nem magát a tudományt tekintik az igazsághoz és megismeréshez vezető egyetlen útnak, ott legalább a módszerét használják föl arra, hogy általa a metafizikai gondolkodást a mitikus képek fogalmi átírásaként magyarázzák (Topitsch), vagy hogy azt, mint „ellenőrizhetetlen spekulációt”, csupán a tudományos elméletalkotás előfokaként tűnjék meg (Albert, Lenk, Stegmüller). Jellemzőek ebből a szempontból H. Albert fejtegetései a racionalizmus módszertani beállítottságáról: „A kritikai

²³ Vö. A. Reutterer, i. m. 41.

ellenőrzés tradíciója nem torpan meg semmilyen hittartalom vagy intézmény előtt. Minden tényállás tekintetében olyan beállítottságot fogad el, amely nem pusztán a megőrzésre (Bewahrung), hanem az igazolásra (Bewährung) irányul, miközben egyáltalán nem mentesíti a kritikától az igazolás mindenkori kritériumait sem. A történelem során mindig újabb és újabb problémákra és területekre terjedt át, s eközben újra meg újra kétségbe vonta a régebbi probléma-megközelítési módokat: a dogmatikus–spekulatív, naiv–empirikus és habituális–tradicionális eljárásmodot. A tudománynak nemcsak az eredményei, hanem a módszerei is újra meg újra forradalminak bizonyultak, mert elsősorban a módszerben – a kritikai fölülvizsgálat itt kialakult módszerében – testesül meg a kritikai beállítottság, amely a tudományokat tette a kritikai ész tradíciója hatékonyságának mintapéldájává.”²⁴

A kritikai gondolkodás itt megmutatkozó egydimenziósága, tudományapoteózis, az intézmények, dogmák stb. magasztalt kritikai kétségbevonása éppenséggel sok jegyét mutatja egy új mítosz képződésének. Ezek után egyáltalán nem tűnik oly abszurdnak Paul Feyerabend „anything goes” alapelvű módszertani anarchizmusa vagy tudomány-dadaizmusa, amelyet a kritikai ész nyitottság-principiumából vont le következtetésként: sőt talán ez az egyetlen következtetés, melyet e nyitottság-elképzelésből le lehet vonni anélkül, hogy ismét dogmatizmusba (ezúttal a kritikai racionalizmus dogmatizmusába) esnénk. Most már az sem meglepő, hogy Feyerabend a voodoo, az esőcsinálást vagy a kézrátételt a tudománnyal egyenrangú módszernek ismeri el a világ magyarázatában és meghódításában.

Túlságosan egyszerű lenne persze a „kritikai racionalizmus” elvének a mítosszal való hasonlóságát azon tétel bizonyítására fölhasználni, hogy a mítosz egyenesen „az emberi létezés elkerülhetetlen állandója”.²⁵ Ha ezt hangsúlyozzuk a dologból, akkor óhatatlanul felszínre tör az „igaz” mítosz és a „meghamisított” mítosz problémája (W. F. Otto), és fölmerül a kérdés, hogy szükség van-e mítosznak még a mi fölvilágosult-racionalista korunkban is; ez pedig visszavezet ahhoz a kérdéshez, hogy történeti összefüggésben hogyan viszonyul egymáshoz mindenkori tagozódását tekintve a mítosz és a mitológia.

Ha belátjuk is, hogy a kritikai racionalizmus sok eleme – elsősorban a demitologizálás során alkalmazott módszere – egy új mítoszalkotás tendenciáját hordozza, akkor is mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a mítosz kötelező erejétől elszakadt ember számára elvileg lehetetlen a mítoszhoz való visszatérés. Éppen emiatt kelthet oly sok aggályt, ha a racionalizmus bizonyos elemei mitizálódnak. E gondolati attitűd konkrét eljárás módjában a tabunak-nyilvánítás visszatérését – a kritikai racionalizmus saját alapattitűdjét teszi tabuvá – és magát a tudományosság abszolutizálását nagyon is párhuzamba állíthatjuk a mítosz megkérdőjelezhetetlenségével, ahogyan erre például Feyerabend is fölhívta a figyelmet.²⁶ A kritikai racionalizmus kétsége-

²⁴ H. Albert, i. m.

²⁵ Th. N. Munson: *Reflective Theology*, New-Haven–London 1968, 99. (Idézi Dupré: *Mythos*, i. k. 951.)

²⁶ Vö. P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, i. k., különösen 394. sk.

lenül helyesen látja azt a veszélyt, hogy az ideológiából és annak totalitáriánus törekvésekhez való kötődéséből kerülőúton egy, a mítoszhoz hasonló világhoz-viszonyulás keletkezik, ez azonban nem küszöbölhető ki egyszerűen azáltal, hogy a mítosszal szemben a racionalitást, a fölvilágosodást és a tudományt választjuk. Egyáltalán nem akarjuk ezzel kétségbe vonni, hogy a társadalomutópiák sok eszkhatologikus elképzelésével szemben éppenséggel szükség van jó adag racionális kritikára (is). Ugyanígy kétségtelen az is, hogy Popper „piecemeal technology”-ja egy sor meggyőző gyakorlati és realisztikus szempontot tartalmaz. De épp egy újbóli mitologizálás elkerülése érdekében kell ismét szemügyre venni racionalitás és mítosz teljes viszonyrendszerét, s ebben a mítosz olyan értelmezését kidolgozni, amely a tudomány és technika haladásához igazodó racionalitás fölülvizsgálatához is elvezet. A tudományt, a filozófiát és a mítoszt úgy kellene eközben megvizsgálni, ahogyan történetileg változó módon benne gyökereznek a szintén történetileg változó emberi valóságban, és nem volna szabad egy tudománypozitivistá jellegű haladásmodellből kiindulva egymást fölváltó, egyre „magasabbrendű” alakulatokként értelmezni őket.

Éppen mindenkori különállóságuk hangsúlyozása segíthetné elő, hogy fölmutathassuk és megvilágíthassuk a hamis mítoszoktól való megszabadulás értelmében vett demitologizálás folyamatát, és az ilyen „hamis mítoszok” keletkezésének leleplezési folyamatát is. Ehhez nagyon is fölhasználhatjuk az emlékező és emlékezet nélküli mitológia (ideológia) közötti, Dupré által javasolt megkülönböztetést, vagy elválaszthatjuk az eredeti mítoszt a másodlagostól (Otto). A mítosz elvetését azonban, vagy azt a kísérletet, hogy a kritikai racionalizmus mércéje alapján mindent mitologizálásnak bélyegezzenek, ami ezt az alapelvet magát alapjaira és eredetére vonatkozóan kétségbe vonja, éppúgy vissza kell utasítani, mint a racionalitás globális elvetését, akár a „hatalom logikájának” gyanúja miatt (Habermas), akár vallásos vagy hermeneutikai szemszögből történik ez.

Kár lenne egymás ellen kijátszani azt, hogy a mítosz eredetileg „szó”-t és „beszéd”-et is jelent, sőt elsősorban „igaz szó”-t, amelyhez nem fér kétség, a logosz viszont már a megfontolt és meggyőző szót is magába foglalja; még akkor is, ha csábító volna összemérni a jelenkori logikai-logisztikus jellegű nyelvfilozófiai erőfeszítéseket a mítosz őseredetire. Az először a mítoszból érthetővé vált valóság megragadása, annak megragadása, ami van, mindig is mítosz és logosz feszültségterében marad mint feladat, legalábbis egy olyan gondolkodás és létezés számára, amely filozófia kíván lenni.

(Fordította: Laki János)

A TUDOMÁNYOS OBJEKTIVITÁS EGY ÉRTELMEZÉSE*

EVANDRO AGAZZI (GENOVA)

I. AZ OBJEKTIVITÁS MINT AZ IGAZSÁG PÓTLÉKA

Az a növekvő súly, amellyel a tudományos objektivitás fogalma századunk tudományelméleti vitáiban szerepel, nemcsak annak a különös alaknak köszönhető, melyet a tudomány struktúráját vizsgáló modern metodológiai kutatások öltöttek a kifinomultabb analitikus és formális szempontok következtében, hanem annak a krízisnek is, amelybe az igazság fogalma jutott az exakt tudományok terén. Erről az álláspontról joggal állítható, hogy az objektivitás fogalma az igazság immár alkalmazhatatlan fogalmának használható pótlékaként kínálkozik. Ezen állítást igazolandó, olyan részletes történeti elemzésekbe kellene bocsátkoznunk, amilyenekre e tanulmány keretei nem adnak módot. Be kell tehát értenünk annak állításával, hogy a múlt századot jellemző „mechanikus világfelfogás” válságának egyik legfontosabb eredménye a következő volt: e világfelfogás azt a hitet adta, hogy sikerült eljutni a legbenső fizikai valóság „igaz” struktúrájának valamilyen végleges és kielégítő ábrázolásához, így azután e felfogás összeomlása a remény föladásához vezetett, hogy a tudomány útján egyáltalán hozzá lehet jutni az ilyen igaz ábrázoláshoz. Különböző szerzők (mint pl. Mach, Duhem, Poincaré) állítása szerint a tudománynak már csak pusztán ökonómiai, instrumentális és konvencionális szerepe maradt. Más szerzők (pl. Planck és Einstein) szerint azonban a tudománynak még mindig föladata egy *világkép* megalkotása.

E világkép fölépítése olyan megismerési folyamat eredménye, mely – noha már nem jellemezhető *igazként* – mégsem „önkényes”, hanem különböző kritériumokon alapszik, mint az ellenőrizhetőség, belső ellentmondásmentesség, interszubjektív ellenőrizhetőség és megegyezés stb. Egy ilyen, megfelelő eszközökkel garantált ismeret jellemzésére szolgál most már az *objektív* szó, miáltal az objektivitás mint az igazság pótléka szerepel a tudományban.

Nem könnyű ezen objektivitás jellemzőit egyértelműen meghatározni a különböző szerzőknél; itt, anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, az objektivitás ismertetőjegyeinek három alapfajtáját tudjuk fölsorolni. Az egyik (talán uralkodó) fölfogás szerint az objektivitás *interszubjektivitást* jelent. Egy másik értelmezés szerint az objektíven az *invariánst* kell értenünk. Egy harmadik fölfogásban az objektivitás

* „Eine Deutung der wissenschaftlichen Objektivität”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1978, 3/3, 20–47.

különböző *metodikai feltételek* eredménye, olyanoké, mint az ellenőrizhetőség, logikai ellentmondásmentesség, előrejelző képesség, törvényszerűség stb. E jellemzők elemzésébe itt nem kell belemennünk, mert majd látni fogjuk, miként illeszkednek be az objektivitásfogalom általános fölosztásába.

E kettéosztást először az objektivitásfogalom köznyelvi használatának egyik jellegzetességéből szeretnénk kifejteni. Az objektivitás fogalma etimológiailag vizsgálva közvetlen és pontos utalást tartalmaz az objektumra; ebből az következhetne, hogy az „objektív” ezt jelenti: „ami a tárgyhoz tartozik”. Ha azonban a köznyelv olyan fordulatait vizsgáljuk, mint pl. „ez az ember objektív”, „ez az ítélet objektív”, „ő objektíven szokta értékelni a helyzetet”, „a tények objektív leírásáról van szó” stb., könnyen fölismerhetjük, miről van szó ezekben az esetekben: a *szubjektumtól* való egyfajta függetlenségről, úgyhogy inkább azt a következtetést kellene levonnunk, hogy az „objektív” ezt jelenti: „ami független a szubjektumtól”. Itt, minket az érdekel, hogy az objektivitás jelentését – noha csak indirekt módon, egyfajta negáció segítségével – egy, a szubjektumra vonatkozó utalással rögzíthetjük. Bizonyára különösnek tűnik ez, főleg, ha meggondoljuk, hogy ez a fogalom legszokványosabb jelentése; erre azonban megvan a magyarázat, melyet az objektivitás két fölfogásának rövid tárgyalása során szeretnénk megadni.

Abban az értelemben, amelyet „eredetinek” nevezhetnénk, az „objektív” pontosan ezt jelenti: „ami a tárgyhoz tartozik”, s ezt a jelentést az objektivitás *erős* formájának nevezhetjük. Ebből a formából könnyen levezethető a másik fölfogás, amelyet az objektivitás *gyenge* formájának nevezhetünk, figyelembe véve a következő egyszerű következtetést: ha egy tulajdonság „az objektumhoz tartozik”, akkor azzal kapcsolatban „minden szubjektumnak meg kell egyeznie”. Amint az könnyen belátható, az összes szubjektum megegyezése, vagy az összes szubjektumra való érvényesség, vagy az egyes szubjektumoktól való függetlenség, avagy végül az *interszobjektivitás*, mindezek logikailag *következnek* az objektivitás erős formájából, amiért is ezeket az objektivitás gyenge formájaként jellemezhetjük. E minősítések azért tűnnek jogosultnak, mert az objektivitás erős formája elégséges föltétele az objektivitás gyenge formájának, a gyenge forma viszont szükséges (de nem elégséges) föltétele az erős formának. Közvetlenül látszik mindebből, hogy az objektivitás azon fölfogása, amely azt a szubjektumtól való függetlenséggel, ill. az interszobjektivitással azonosítja, a gyenge formát választja az objektivitásfogalom *egyellen* jelentésének. Az objektivitás két formáját évszázadokon át megkülönböztették, és természetesnek tartották, hogy a szubjektumok megegyezése nem elegendő garancia arra, hogy amit állítanak, az „valósággal” az objektumban „létezik” (hiszen valamennyi szubjektum megegyezhet egy téves meggyőződésben). Ám ez az óvatosság fokról fokra fölöslegesnek, hatástalannak és talán céltalannak kezdett látszani, ahogy kezdett elfogadottá válni a magában való dolog elvi megismerhetetlenségének eszméje. Ez a fölfogás, mely szerint tehát a magában való dolog megismerhetetlen – mint az köztudott –, a nyugati filozófia Descartes-tól Kantig vezető történeti fejlődésnek eredménye volt. Descartes-tal kezdődött azon *dualista előfeltevés* hallgatólagos elfogadása, mely szerint nem az

objektumot, hanem csak az arról alkotott képzetünket ismerjük. Az a kísérlet, amely az objektum és a képzetek közé hidat akart verni, a racionalisták és empiristák minden fáradozása ellenére reménytelen vállalkozásnak bizonyult, és Kant a magában való dolog megismerhetetlenségének tanát már explicit előfeltévevésként vette alapul ismeretelméletéhez, amely már önmagában is tartalmazta azt a szükségszerűséget, hogy az objektivitás objektumhoz tartozásként való értelmezését újjal váltsa föl. A régi értelmezés az objektivitás mozzanataként (azaz szükséges föltételeként) tartalmazott néhány *formális* ismérvet is, mint amilyen a szükségszerűség vagy az általánosérvényűség: Kant e jegyeket szükségesnek és elégségesnek tekintette és külön megalapozást adott nekik a transzcendentális dedukció által, amely lényegesen többet jelentett a pusztá szubjektumtól való „függetlenség”-nél, ám a *fortiori* egy ilyen föltételt is tartalmazott. Mindebből könnyen érthető, hogyan maradhatott az objektivitásnak egy ilyen értelmezése szellemtörténetileg hatékony, és hogyan igazolhatta ez az objektivitás „gyenge formáját”, amelyről fönt szözlöttünk.

E rövid filozófiatörténeti utalások annál kevésbé tekinthetők elkalandozásnak, mert a tudománytörténet hamarosan egészen hasonló helyzetbe került. A mechanikus világkép összeomlása után a tudomány elvesztette tradicionális bizakodását abban, hogy elérheti saját objektumát, s ezáltal kényszerítve érezte magát arra, hogy objektivitásának új meghatározást adjon, ami azután néhány olyan kritérium megadásával történt meg, melyek a régi objektivitás *formai* oldalához tartoztak. Közülük néhánynak (mint amilyenek az invariancia, az ellenőrizhetőség, a törvényszerűség vagy az előreláthatóság jegyei) egyfajta „ontológiai mellékíze” van, és valamiféle objektum utáni vágyakozást fejez ki; mások (mint a belső ellentmondásmentesség jegye) valódi formális szerepet játszanak, míg végül az interszubjektivitás jegye az objektivitás ismeretelméleti álláspontját fejezi ki, azt, amit mi „gyenge” objektivitásként jellemeztünk.

2. AZ OBJEKTIVITÁS MINT INTERSZUBJEKTIVITÁS (AZ OBJEKTIVITÁS ISMERETELMÉLETI OLDALA)

Az első látszat ellenére, az objektivitás ismeretelméleti oldala a tudomány esetében is fontos szerepet játszik. Könnyen meggyőződhetünk erről, ha meggondoljuk, hogy a tudományos objektumot már nem annyira olyasvalaminek tekintjük, ami létezik, mint inkább olyasvalaminek, amit *megismerünk*. Az a tény, hogy egy „valamiről” is kell beszélnünk, mutatja ugyan, hogy a problémának van egy (a legtágabb értelemben vett) „ontológiai oldala” is, és az nem kapcsolható ki, ám az a hangsúly, amit e valami „megismert voltára” kell helyezni, minden további nélkül nyilvánvalóvá teszi, hogy az ismeretelméleti oldal áll előtérben.

Vegyük észre, hogy az objektum a köznapi megközelítés szerint *létező*, és éppen ezért kell minden ember számára ilyennek és nem másmilyennek lennie. E közvetlen, szemléleti meggyőződés korántsem olyan naiv, mint gondolhatnánk. A régi

parmenidészi elv, miszerint a lét semmilyen körülmények között nem lehet nemlét, annak föltételezésére kényszerít, hogy egyetlen szubjektumnak sem jelenhet meg a létező nem-létezőként. Szembenáll ezzel a logikai-ontológiai alapelvvel az a tapasztalat, hogy a valóságban egyfelől olyan tulajdonságokat fedezünk föl, melyeket illetően a többi szubjektum is megegyezik velünk, míg több más tulajdonságot illetően nem áll fönn ilyen megegyezés. Talán hasznos itt hangsúlyozni, hogy az interszubjektivitás is a fenomenológiai tapasztalat körébe tartozik: több olyan szerző, aki az idegen pszichikum problémájával foglalkozik, figyelmen kívül hagyta, hogy a probléma nem annak igazolásában áll, *hogy* egyáltalán kommunikálunk és megegyezünk más szubjektumokkal, hanem abban, hogy *hogyan* történhet ez.

Vizsgáljuk most egy olyan szubjektum ismeretelméleti helyzetét, amelynek azt kell tapasztalnia a más szubjektumokkal folytatott információcserében, hogy vannak az általa észlelt valóságnak olyan részei, melyek a többi szubjektum számára is „reálisak”, míg más részeket nem fogadnak el általánosan reálisnak. Ez a tény a valóságnak két területére való tagolásához vezet: az egyik a valóság azon részeit tartalmazza, amelyek csak számomra valóságok itt és most, míg a másik terület azon részekből áll, melyek minden más szubjektum számára is és számomra is minden körülmények között valóságok.

Az egyik területet a *szubjektivitás* tartományának nevezhetnénk, a másikat pedig az *objektivitásnak*. Fontos itt megjegyeznünk, hogy nem dualista fölosztást vezetünk be, hiszen nem azt mondjuk, hogy az objektivitás fejezi ki a valóságot, míg a szubjektivitás valamiféle puszta látszat csupán. Éppen ellenkezőleg, a szubjektivitás éppúgy része a valóságnak, mint az objektivitás, különbségük pedig csupán ismeretelméleti jellegű, attól függően, hogy az ilyen valóság észlelése az egyedi szubjektumra korlátozódik-e vagy sem. Miután megtettük ezt az utalást, amely megóv a dualista előföltevés félreértéseitől, mégis el kell ismernünk, hogy az objektivitás sokkal fontosabb szerepet játszik, mint a szubjektivitás; és tényleg, az előbbi általában a valóság egyfajta „garanciájának” tartják. Ha egy szubjektum a maga vagy mások meggyőzésére bizonyosságot akar szerezni egy meghatározott tulajdonság valóságosságáról, úgy vagy más szubjektumok tanúságára apellál, vagy a saját, megváltozott körülmények között szerzett tanúságára. Éppen az objektivitásnak ez az ereje az, ami magára vonja az egész figyelmet, és a szubjektivitást (legalábbis az első fázisban) a háttérbe szorítja.

Ebből az objektivitást interszubjektivitásként értelmező nézetből levezethető néhány érdekes következtetés. Az itt ábrázolt módon a szubjektumok csak a valóság individuális vonatkozási pontjaiként szerepelnek, és különösen nyilvánvalóvá válik a szubjektumok ezen elszemélytelenedése, ha meggondoljuk, hogy ugyanazon individuum „szubjektumok” sokaságának számít saját tapasztalataival szemben. Valóban, láttuk, hogy egy tulajdonság csak akkor tekinthető valóságosnak, ha észlelése ugyanazon egyén számára megváltozott körülmények között is változatlan marad. Ez a gondolatmenet azt mutatja meg nekünk, hogy a szubjektum nem „tudatnak”, sokkal inkább „regisztrálókészüléknek” tekintendő, mely képeit a valóságról a tér-időben

rögzíti; csak olyan képek ismerhetők el „objektívnak”, melyek egy (általunk még nem vizsgált) összehasonlítás során megegyezni látszanak.

Az elhatározásnak, hogy a szubjektumokat tekintsük regisztrálókészüléknek, nyilvánvalóan sok előnye van tudományelméleti elemzéseknél. Megjegyezhetjük továbbá, hogy e nézet szerint a szubjektumok általánosított koordináta-rendszerek szerepét játsszák, mégpedig úgy, hogy mindegyik szubjektum különféle „paraméterek” sorozatának azon értékeit rögzíti a maga álláspontjáról, melyek egyúttal általánosított értelemben vett koordinátáknak is számíthatnak. Ezen absztrakt szemlélet végigvitelével könnyen beláthatjuk, hogy a különböző szubjektumok megegyezése, amiben az objektivitás áll, interpretálható egyfajta, a különféle koordináta-rendszerekkel szembeni *invarianciaként* (a következtetés részletes igazolására további magyarázatokra volna szükség, de ezekről itt lemondunk). Látható tehát ebből, hogyan lehet levezetni e fölfogásból az objektivitás legfontosabb tulajdonságainak egyikét, az invarianciát.

Most egy igen fontos kérdésre szeretnénk rátérni. Az eddigiek alapján interszubjektivitásunk egy csupán „általánosított szubjektivitásnak” is tekinthető, amennyiben a szubjektumok megegyezését csak mint egy tényt ábrázoltuk, amely nem hordozott szükségszerűséget. Ám ha megfelelően akarjuk értelmezni az objektivitást, azzal az igénnyel kell föllépünk, hogy az, ami objektív, ne csak *több* szubjektumra legyen érvényes, hanem *valamennyire*, szükségszerűen. Könnyen belátható, hogy itt ugyanazzal a *quaestio jurissal* állunk szemben, mint Kant *A tiszta ész kritikájában* a kategóriák igazolásakor. Nekünk is azon szükségszerűség és általánosérvényűség megalapozása a föladatunk, amelyet a „mindenki számára” kifejezésen értünk. Vegyük észre először is, hogy ha a „minden” univerzáléval van dolgunk, úgy ezt vagy „kollektív” vagy „disztributív” értelemben használjuk. Példák az első használati módra az olyan mondatok, mint „az év minden napját összeszámlálva 365-öt kapunk”, míg a másodikra az olyanok, mint „minden ember halandó”. A döntő különbség a két mondat között, hogy a disztributív „minden” helyettesíthető a „mindegyik”-kel, míg a kollektív nem. Ezen egyszerű megfigyelés következményeit állandóan fölhasználjuk a tudományban. Ha ugyanis egy olyan tulajdonság létét akarjuk bizonyítani, amely egy halmaz „minden” elemére disztributív értelemben érvényes, akkor ezt egy „generalizált” elemről, azaz a halmaz *bármely tetszőleges* eleméről bizonyítjuk. Ha sikerült a bizonyítás, máris arra következtetünk, hogy *minden* elem rendelkezik az illető tulajdonsággal, és ez annyiban jogos is, hogy ugyanezt a bizonyítást sorban ugyanígy megismételhetnénk a halmaz összes többi elemére is. Gondoljunk pl. annak bizonyítására, hogy minden egyes alakzat egy „geometria hely”. Térjünk azonban most vissza problémánkhoz, az interszubjektivitáshoz. Mit jelentsen az, hogy egy objektív tulajdonságnak *minden* szubjektumra érvényesnek kell lennie? Nyilván azt jelenti, hogy *mindegyik tetszőleges* szubjektumra érvényesnek kell lennie. Egy ilyen követelmény teljesítéséhez az *ellenőrizhetőség* kritériuma áll rendelkezésünkre: az ellenőrizhetőség legmélyebb jelentősége (túllépve a szokványos fölfogáson, miszerint az csupán az „empiricitás” garanciája) éppen abban

áll, hogy meghagyja a lehetőséget arra, hogy bevonjuk *bármely* szubjektumot, itt, ma, holnap vagy a távolabbi jövőben, annak ellenőrzésébe, amit *objektívként* állítunk. Tehát az ellenőrizhetőség a válasz a *quaestio juris*a, és az alkotja az objektivitás megalapozását, hiszen az objektivitásfogalom *jelentéséhez* tartozik, hogy azon tulajdonságok tekintetében, melyeket objektíveknek szeretnénk elfogadtatni, megfelelő ellenőrzés után *minden egyes* szubjektumnak egyet *kell* velünk értenie.

Ezzel álláspontunkról igazolást nyújtottunk és alapvető szerepet tudtunk tulajdonítani egy további fontos objektivitás-kritériumnak, melyet többnyire a tudomány módszertanához sorolnak.

3. A SZUBJEKTUM TÚLHALADÁSA

Főntebb már megállapítottuk, hogy az interszubjektivitás fenomenológiai tényállás, abban az értelemben, hogy a szubjektumok normális tapasztalatához tartozik, hogy képesek kölcsönös információcserére. Ezzel még nem szabadultunk meg attól a föladattól, hogy megmagyarázzuk, *hogyan* lehetséges egyáltalán ilyen információcsere – különösen, mert még a probléma ismeretelméleti szintjénél tartunk. Ez azt jelenti, hogy (noha szubjektumainkat mint regisztrálókészülékeket inkább *viselkedésük*, mint tudatuk szempontjából tekintettük) nem titkolhatjuk el azt a tényt, hogy mindig *megismerő* szubjektumok maradnak, és a megismerő tevékenység mindig *privát* tevékenység: mindig „első személyben” ismerünk meg. Hogyan kaphat tehát általános státust egy ismeret, amely mint olyan mindig *privát*?

Ez a probléma definitive megoldhatatlan lenne, ha úgy kellene megoldani, hogy mutatunk egy olyan módszert, melynek révén egy individuális szubjektum tapasztalhatná, megismerhetné, ill. észlelhetné egy másik szubjektum tapasztalatát, megismerését, ill. észlelését. Biztos, hogy nem tudunk belepillantani szomszédunk gondolataiba annak ellenőrzéséül, hogy megegyeznek-e a miénkkel. Az a tény, hogy az interszubjektivitást (és az idegen pszichikum problémáját) ilyen nyers módon fogták föl, reménytelen helyzetet teremtett. Nem gondolták végig azt a körülményt, hogy nem vagyunk rákényszerítve annak igazolására vagy megalapozására, hogy lehetséges az interszubjektív átvitel. Ez a lehetőség már azzal a ténnyel adva van, hogy naponta tapasztaljuk az átvitelt. A kérdés tehát csak az lehet, hogyan történik az átvitel ténylegesen. Erről az álláspontról annyit máris megállapíthatunk, hogy nem is követünk olyan elérhetetlen célt mindaddig, amíg csak egy bizonyos fogalomról akarunk interszubjektív megegyezést elérni, ahelyett, hogy más szubjektumok e fogalomnak megfelelő észlelését kellene reprodukálnunk. Itt sokkal kevesebb is elegendő: elég megegyezésre jutnunk a fogalom *használatát* illetően. Hiszen nem valamiféle észlelés, hanem a fogalom használata az, ami megmutatja, megegyezünk-e a fogalommal kapcsolatban. Ez a megjegyzés fontos, mert megmutatja, hogy az interszubjektivitásnak csak részben van köze az ismeretelméleti nézőponthoz: ha az interszubjektivitást valóban a használat teszi lehetővé, akkor ez azt jelenti, hogy valamiféle operálás az alapja.

Ezt a következtetést egyébként könnyen igazolhatjuk néhány példa elemzésével. Vegyük pl. az empirikus fogalmak egy klasszikus esetét, a „piros”-t. Ha meg akarom állapítani, megegyezik-e velem beszélgetőpartnerem a fogalmat illetően, fölszólíthatom őt, hogy egy köteg színes fonalból *húzzon ki* egy pirosat, vagy *nyomjon meg* egy piros gombot, vagy *álljon meg* a piros lámpa előtt stb. Ugyanez érvényes az absztrakt fogalmakra is. Ha a tanár meg akar győződni róla, hogy a diák fölfogta-e a *logaritmus* „korrekt” fogalmát, bizonyára nem elégszik meg annak vizsgálatával, vajon a diák megtanulta-e könyv nélkül a logaritmus pontos definícióját, hiszen előfordulhat, hogy a diák „nem értette meg igazán” a fogalmat. A „megértés” ellenőrzése érdekében a tanár egy sor *műveletet* és *gyakorlatot* fog javasolni, amelyeknél a logaritmus valamennyi fontos tulajdonságát *alkalmazni* kell.

Két megjegyzés tartozik még ide. Az egyik, hogy némi jogosságot tulajdonítottunk az operacionalista tanításnak. Mint ismeretes F. W. Bridgman vezette be a tudományos metodológiába explicit módon azt a híres tételt, hogy minden fogalmat „operacionális definíciókhoz” kell kötni, mert „egy fogalom jelentése megegyezik a vele végezhető operációk halmazával”. E fölfogás ellen azt az ellenvetést hozták föl, hogy módszertani félreértéseket tartalmaz, ám ez az ellenvetés csak részben jogosult, mert e félreértések az operacionalista előírások pontosabb megfogalmazásával elkerülhetők. Az operacionalisták azonban egyáltalán nem vették észre azt az *alapvető* szerepet, amelyet az operáció az objektivitás megalapozásában játszik (különösen akkor, ha az objektivitást interszubjektivitás értelmében vesszük). Sőt, éppen ellenkezőleg, Bridgman több helyütt is a tudomány félreérthetetlenül *szubjektivist*a értelmezését adja (pl. kifejezetten úgy nyilatkozik, hogy „a tudomány végső elemzésben csak a saját privát tudományom [...], a »nyilvános tudomány« csak a privát individuumok tudományának egy különös fajtája”. – *The Nature of Physical Theory*, New York, 1936, 13–19. o.).

A második megjegyzés, melyet e témához szeretnénk fűzni, arra vonatkozik, hogy az interszubjektivitás általunk javasolt operatív alapvetése nem tartalmazza a tudomány semmiféle instrumentalista vagy pragmatista fölfogását. Ha az operációknak van is közükhöz a praxishoz, itt mindenképp egy *noeizsre orientált praxisról* van szó, azaz olyan praxisról, melynek célja és hatása csupán egy noétikus tartalom megállapításához való hozzájárulás. Egy további kérdésre is szeretnénk itt röviden utalni. Mint láttuk, az operációk lehetővé teszik az interszubjektív megegyezést. Ezt azonban nyilvánvalóan csak akkor tehetik, ha magukat az operációkat illetően már megegyezés áll fenn. Ismét a korábban már fölhasznált példával élve: a partnerek csak akkor tudják a „piros” jelentését interszubjektíve megállapítani, ha megegyeznek a „kiválasztani”, „megállni”, „megnyomni” jelentését illetően, e megegyezésnek pedig általános eljárásunknak megfelelően korábbi operációk révén kellett létrejönnie. Nem vezet ez *regresszus ad infinitum*hoz? Valóban fönnállna ez a veszély, ha mi is arra, a tudományelmélet által, sajnos oly gyakran elfoglalt álláspontra helyezkednénk, hogy a tudomány *in vacuo* növekszik és *nulláról* indul. Ezzel szöges ellentétben minden tudomány (és a megismerés egyáltalában véve is) előzetesen létező ismeretekből nő ki, melyek mint

„adottságok” állnak a kutatók rendelkezésére. Ezek egyfajta pszichológiai és kulturális humuszt képeznek, amely husserli értelemben véve „életvilágnak” vagy előfeltételek egy történelmileg meghatározott halmazának tekinthető, és amely lehetővé teszi a további megismerés fölépítését. Igaz, e környezet valamennyi eleme, amelyet „adatként” kezelünk és használunk, megfelelő elemzés alapján szintén „konstrukcióként” magyarázható. Ez azonban nem akadályoz meg bennünket abban, hogy minden konkrét esetben fölismerjük, mely elemek játsszák az adatoknak – azaz az interszubjektív megegyezés problémáivá nem tett föltételeinek – a szerepét, és mely fogalmakat határozzunk meg ezen elemek segítségével operatív módon. Ha akarjuk, természetesen tovább folytathatjuk a végső megalapozás keresését. Kereshetjük ezt pl. egy transzcendentális fenomenológiában (az adat és a konstrukció váltójátékának elemzése, valamint a tudományos kategóriáknak az életvilágra való *visszavezetése* révén, de kereshetjük valamiféle kultúrtörténeti, ill. tudománytörténeti alapvetésben vagy prototudományos föltételekben is. Az ilyen kutatások azonban nem föltétlenül szükségesek arra a korlátozott célra, hogy megmagyarázzuk az interszubjektív megegyezés lehetőségét.

4. A TUDOMÁNYOS OBJEKTUM FÖLÉPÍTÉSE (AZ OBJEKTIVITÁS TUDOMÁNYELMÉLETI OLDALA)

Mindeddig csupán ismeretelméletileg vizsgáltuk az objektivitást. Ez az elemzés kimutatta ugyan a fogalom néhány olyan összetevőjét, mely a tudományok metodológiájában specifikus és fontos szerepet játszik, érvelésünk egésze mégis bizonyos mértékig az általánosság szintjén mozgott. Most egy sokkal specifikusabb tudományelméleti nézőpontot kell bevezetnünk, s ennek alapján azt kell mondanunk, hogy az objektivitást a tudomány szempontjából a következőképpen jellemezhetjük megfelelően: Egy tudomány kijelentései „objektívnek” nevezhetők abban az értelemben, hogy nem *általában* a realitásra, hanem csak bizonyos *meghatározott objektumokra* vonatkoznak. Ez az állítás megfelel annak a ténynek, hogy minden tudomány csak bizonyos korlátozott *tematikus* vagy *tárgyterületről* szól. Ennek van egy „lingvisztikai aspektusa”, amennyiben minden tudományos kifejezést mindig *valamilyen szakterületbe vágó kifejezésnek* kell tekinteni. Egyetlen tudós sem elégedne meg azonban állításának ilyen nyelvészeti megközelítésével, és bizonyára azt mondaná, hogy állításai éppen azért szakterületbe vágóak, mert bizonyos specifikus, ontológiai entitásoknak tekintett *objektumokra* vonatkoznak. Az utóbbi idők nyelvfilozófiai vitái szívesen minősítették a jelentés „referencialisztikus” (deszignátumra utaló) fölfogását naivnak. Ennek ellenére, úgy tűnik, nem lehet a „deszignátumot” mint a jelentés *egyik* alkotórészét *teljesen* érvényen kívül helyezni anélkül, hogy arra a paradox következtetésre jutnánk, hogy a nyelv „semmiről sem” szól. Ebből az következik, hogy meg kell tartani egy minimális ontológiai bázist – ezt a megállapítást, különösen a tudósok ismernék el magától értetődőnek. Nem magától értetődő

azonban az, hogy *hogyan* adódik ez a bázis az egyes tudományok számára. Tegyük föl tehát a kérdést explicit módon: Hogyan adhatók meg egy tudomány *objektumai*?

Az első felelet, amely felötlik bennünk, csalóka. Valóban könnyen hajlik az ember arra, hogy úgy vélje: egy tudomány objektumainak elkülönítése specifikus *dolgok* kiválasztása útján történhet. Ez azonban nem így van. Egyetlen dolog sem tudományos objektum önmagában, ám különféle tudományok objektuma lehet, aszerint, hogy milyen szempontból vizsgálják. Nézzünk pl. egy órát: ha azt kérdezzük, milyen törvényszerűségeknek köszönhető állandó mozgása, a mechanika objektumává tesszük, míg ha rubinköveinek tisztasága érdekel bennünket, akkor a kémia objektumává tesszük. Piaci értéke iránt érdeklődve viszont máris a gazdaságtan objektumát látjuk benne. Lehetne azonban a pszichológia objektuma is, ha a tulajdonos személyisége és az óra közötti viszony iránt érdeklődünk; történelmi kutatás objektuma is lehetne végül, ha azt akarnánk megállapítani, Napóleont vagy Bismarckot szolgálta-e. Röviden: minden dolog kötege azon *objektumoknak*, melyek a dolog vizsgálata során fölmerülő különböző *szempontoknak* felelnek meg.

Úgy tűnik, a „szempontok” ilyenforma bevezetése bizonytalan, sőt talán szubjektív perspektívát visz bele a dologba, aminek semmi köze a tudományos objektivitáshoz. Ez azonban koránt sincs így. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy egy dolog bizonyos körülmények között a fizika, kémia, pszichológia stb. tárgyává lesz, azért mondhatjuk ezt, mert a *mondatok*, melyekben a kérdések és válaszok megfogalmazódnak, a megfelelő tudományokba „vágó” kijelentések, amennyiben tartalmazzák az adott tudomány specifikus fogalmait. A perspektíva fogalma ily módon mentes marad minden pszichologista vagy szubjektivista melléktől, és visszavezethető a nyelv területére. Problémánk tehát a következő módon fogalmazódik újra: hogyan dönthető el, mely tudományhoz tartozik egy bizonyos nyelvi kijelentés? A választ a következő példa világítja meg: Vegyük az „ebben a szobában meleg van” állítást, és kérdezzük meg, a fizika körébe tartozik-e. Első benyomásunk szerint igen, mert a melegről szól, a hőtan pedig a fizika kutatási területei közé tartozik. Könnyen belátható azonban, hogy egyetlen fizikus sem tulajdoníthatna igazságértéket e kijelentésnek, míg másfelől egy eléggé hasonló kijelentés – pl. „a szobában 40° meleg van” – igazságértékéről könnyedén dönthet egy hőmérő segítségével. Nyilvánvaló, mondhatnánk, hogy az első kijelentés nem tartozik a fizika körébe, hiszen csak egy szubjektív észlelést fejez ki, mely nem felel meg a fizika exaktság iránti igényeinek. Az igazi ok azonban nem ez. Az igazi ok inkább abban a tényben rejlik, hogy a fizika egy kijelentés igazságának megállapítására csak olyasféle eszközöket használ, mint a hőmérő vagy bizonyos más műszerek. Egy másik tudomány viszont, mint pl. az orvostudomány, az első kijelentést korrekt adatnak fogadná el, és egy személy állítását, aki saját észlelésének megfelelően tesz ilyen kijelentést, bizonyos körülmények között tünetnek tekintené a diagnózisnál. A példából az a következtetés vonható le, hogy minden tudománynak megvannak a maga specifikus *kritériumai* meghatározott kijelentések „közvetlen igazságának” eldöntésére. A mechanikában pl. a mérleg, az óra vagy a vonalzó szolgáltat ilyen kritériumokat, a hőtanban a hőmérő, a

kémiában pedig a reagensek alkalmazása. Ugyanakkor a történelem dokumentumok megjelölését, a kísérleti pszichológia „tesztek” alkalmazását, a filológia szövegek elemzését ajánlja a maga igazságkritériumaként a közvetlen döntésekhez. Ha, elavult terminológiát használva (mely itt neopozitvista mintái nélkül alkalmazható), az egyes tudományokban „közvetlenül igaznak” elfogadott tételeket *protokolltételeknek* nevezzük, akkor a fentieket a következő módon fogalmazhatjuk meg: minden tudományt specifikus „protokollkritériumai” jellemeznek.

Fontos konklúzióhoz jutottunk tehát: legalábbis a közvetlen kijelentések esetében meg tudjuk állapítani a „valamilyen szakterületbe vágó kifejezés” pontos jelentését. Olyan kifejezésekről van itt szó, melyek igazsága eldönthető egy tudomány specifikus protokollkritériumai segítségével. Azt is könnyű belátni, hogy a közvetlenül igaz, avagy protokolltételek a tudomány *adatait* képezik.

Fejtegetéseink eredményei megengedik most már a dolgok és objektumok viszonyának új megvilágításba való helyezését. Azt mondhatjuk, a protokollkritériumok *kimetszik* a realitásból a megfelelő tudomány objektumait. Egy és ugyanazon dolog a kritériumok egész sorával metszhető ki – az eredmény mindig más és más objektum lesz. Félretéve a „kimetszés” szemléletes képét, visszatérhetünk a főt már bevezetett nyelvi megközelítéshez, és azt mondhatjuk, hogy az objektum a dolognak csak olyan aspektusait tartalmazza, amelyek az érintett tudomány protokollkritériumaival kezelhető *predikátumokkal* jelölhetők meg. *Az objektum tehát nem más, mint predikátumok kötege.* Erről azonban a továbbiakban még szólnunk kell.

5. AZ OPERÁCIÓK SZEREPE

A főnti gondolatmenetből többek között azt a következtetést is levonhatnánk, hogy a mechanika kijelentései ebben az értelemben „szakterületbe vágóak”, mert csak olyan predikátumokat tartalmaznak, melyek vagy közvetlenül összefüggenek e tudomány protokollkritériumaival (mint a tömeg, a hosszúság, az idő), vagy pedig ezen első predikátumokból kiindulva logikai vagy matematikai definíciók segítségével explicit módon bevezethetők. Ezzel kapcsolatban könnyen megegyezésre lehet jutni, s elegendő megmutatni, hogy mi módon játsszák ezek az őspredikátumok azt a kitüntetett szerepet, amelyet az „alappredikátum” megjelölés tulajdonít nekik. A protokollkritériumokat közelebbről vizsgálva mármint megállapíthatjuk, hogy ezeket minden empirikus tudományba (a formális tudományokat itt figyelmen kívül kell hagynunk) *operációkkal* vezetik be, abban az értelemben, hogy a kijelentések közvetlen igazságát, ahol az szerepet kap, közvetlenül azok az operációk határozzák meg, amelyekből a protokollkritériumok állnak. Azt mondhatjuk tehát, a protokollkritériumok „operatív definíciót” kapnak, ha a definíció fogalmát elég távan értelmezzük és azon egyáltalában véve olyan eljárást értünk, amellyel egy fogalom jelentése rögzíthető (nem pedig csupán nyelvi eljárást). Az interszubjektivitás taglalása során az operációk olyan gyakorlati eljárások szerepét játszották, amelyek megen-

gedték a különböző szubjektumok közti megegyezést. Itt azon föltételek szerepét játsszák, amelyek lehetővé teszik az alappredikátumok bevezetését és ezzel a tudomány objektumait *képzik*. E két szempont mindenképpen szoros összefüggésben áll egymással. Valóban, a protokollkritériumok *operatív* jellegűek, mert azon *eszközök és használati utasítások* meghatározásából állnak, amelyekkel bizonyos kijelentések közvetlen igazságértéke eldönthető. A dolog tulajdonképpeni (éspedig döntő) értelme azonban az, hogy ugyanazon *eszközöknek* ugyanazon használati utasítás szerinti alkalmazása esetén *minden* megfigyelőnek *ugyanazt* a döntést kell hoznia. Az általánosérvényűség, invariancia és a szubjektumtól való függetlenség föltételeit tehát az operációk új alkalmazásában is viszontlátjuk.

Még egy megjegyzést teszünk itt, amelyre a későbbiek során még visszatérünk. Azok az eszközök és használati utasítások, amelyek segítségével egy tudomány alappredikátumait bevezetik, *adottak* a mindennapi világban. Ez azt jelenti, hogy minden tudomány csak bizonyos történeti előföltételek között lehetséges, amelyek lehetővé teszik objektumainak megkonstruálását. Hasonló ez a helyzet ahhoz, amelyben az interszubjektív megegyezés létrejöhet, így nem kell megismételnünk az ott már elvégzett elemzést. Mindenesetre hasznos megjegyezni, hogy ily módon minden tudomány, minden tudományos objektivitás, minden tudományos tárgyterület „kontingensnek” bizonyul. E kontingenciának (amit itt a nem-szükségszerűség értelmében veszünk) több aspektusa van. Megfelel először is annak a ténynek, hogy minden „szempont”, amelyből a realitást vizsgálhatjuk, hogy valamilyen meghatározott objektivitást „kimetsszünk” belőle, függ személyes, történelmi, metafizikai, kulturális és szociális föltételektől. Másodszor minden objektivitás függ attól is, hogy milyen eszközök állnak rendelkezésre ezen objektivitás alapfogalmainak operatív bevezetéséhez. Ezek az eszközök lehetnek logikai, technológiai, matematikai, nyelvi és ismeretelméleti jellegűek, s ez is mutatja, mennyire függenek a történelmi föltételek együttesétől.

Minden meghatározott tudományterület e kontingenciája éppenséggel nem jelenti azonban annak „konvencionalitását”, sem abban az értelemben, hogy néhány ember önkényes „döntésének” eredménye volna, hogy a realitást erről vagy arról az állásponttól, ilyen vagy olyan eszközökkel vizsgáljuk, sem pedig abban az értelemben, hogy a tudományos kutatás ismeretelméleti *értéke* függne az említett föltételektől. A „kontingencia” főntebbi első értelmezése az emberi alkotások „történelmi meghatározottsága” komplex és mély struktúrájának naiv és gyermekes fölfogása csupán. A második értelmezés viszont figyelmen kívül hagyná azt a fontos tény, hogy, még ha a konvenciónak megfelelően foglalnánk is el egy álláspontot, ez semmiképpen sem akadályozhatna meg bennünket abban, hogy amit erről az állásponttól megállapítunk, azt *objektív* módon állapítsuk meg.

Fejtegetésünk e részének lezárásaképpen még valami fontosat szeretnénk hangsúlyozni. Noha az objektivitás két eddig javasolt jellemzését egymástól függetlenül vezettük be, s egészen *különböző* vonatkozásokban fejtettük ki, azok között mégis nagy jelentőségű megegyezés, ill. „koincidencia” mutatható ki. Valóban, előfordul,

hogy *ugyanazok* az operációk, melyek segítségével egy tudomány objektumait kimetsszük a realitásból, egyben azt az interszubjektív megegyezést is biztosítják, amely ezen objektumok tudományos fölhasználásához szükségesek. Ezek az operációk alapozzák meg tehát az objektivitásnak mind az ismeretelméleti, mind az ontológiai oldalát, hiszen azt állíthatjuk, hogy *azok a föltételek, amelyek egy tudomány „objektumait” megadják, egyben annak a föltételei is, hogy ezeket „objektív” módon ismerjük meg.* Bizonyára nem kerülte el az olvasó figyelmét az analógia, amely e következtetés és Kant ama híres állítása között fennáll, mely szerint „a *tapasztalat lehetőségének* föltételei általában egyúttal föltételei a *tapasztalat tárgyai lehetőségének*, s ezért van objektív érvényességük szintetikus *a priori* ítéletben”. Mégis figyelembe kell azonban venni itt egy eltérést Kant fölfogásától: a mi értelmezésünk szerint ugyanis az említett operációk csak a tudományos megismerés szerkezetéhez tartoznak, nem pedig általában az értelem szerkezetéhez, mint a kanti *a priori*. Továbbá Kantnál még érvényben marad a dualista előföltevés, amely „az összes tárgyaknak általában phaenomenonokra és noumenonokra való fölosztásában” fejeződik ki, számunkra viszont az objektumok részét képezik a realitásnak (azon részét, amelyet operációk „objektívnak”), nem pedig olyasmik, „amik mögött” húzódik a realitás. Ami kívül marad egy objektíváláson, az attól még nem „megismerhetetlen”, hanem csak valami olyasmi, amit ebben a specifikus objektíválásban „nem veszünk tekintetbe”, mert éppenséggel más objektíválások során vehető tekintetbe. E megjegyzéseket a továbbiakban részletesen ki fogjuk fejteni.

6. AZ ELMÉLET SZEREPE A TUDOMÁNYOS-OBJEKTUMOK FÖLÉPÍTÉSÉBEN

Az a döntő szerep, amelyet az operációknak tulajdonítottunk a tudományos objektum létrejöttében, azt a hamis benyomást kelthette, hogy az exakt tudományok egyfajta empirista fölfogását akarjuk védelmünkbe venni. Ez azonban nem így van. Természetesen megköveteljük, hogy egy empirikus tudománynak mindig a tapasztalattal legyen dolga, ám rögtön látni fogjuk, hogy a puszta empiria nemcsak a tudomány, hanem még egy tudományos objektum kialakításához nem elégséges. Kiindulási pontunk az objektivitás interszubjektivitásként való jellemzése volt, azzal a főnntartással, hogy lehetetlen más szubjektumok „megismerését” tapasztalni vagy megismerni. Egyenesen következik ebből, hogy a dolgok *érzéki* tulajdonságai nem tartoznak az objektív megismeréshez, mert az érzéki észleletek szükségképpen *privát* jellegűek. Különböző szubjektumok csak *intellektuális struktúrákat* ismerhetnek el azonosnak. Régóta tudják ezt a filozófusok: az érzékiséget és az általánosérvényűséget a filozófia történetében mindig is összeegyeztethetetlennek tartották; így aztán azok, akik az érzékiségre helyezték a hangsúlyt, az általánosérvényűséget inkább csak látszatnak tartották, míg azok, akik az általánosérvényűségnek fontos szerepet tulajdonítottak, ezt specifikusan a logosszal kötötték össze.

Az érzékinek effajta átmenete az intellektuálisba jól megfigyelhető az operatív eljárásban: *érzéki* tényállásokat észlelünk, pl. műszerek mutatóinak állását vagy reagensek színének változását stb., de ezen észlelésekből következtetve objektumainkat bizonyos absztrakt tulajdonságokkal ruházzuk föl, s ezeket azután gyakran még absztraktabb eszközökkel, pl. számokkal vagy matematikai formulákkal fejezzük ki. Ezt tapasztalhatjuk már a realitás leginkább érzéki aspektusainál is. A színek például a valóság azon tipikus elemei közé tartoznak, amelyek szoros kapcsolatban állnak az érzékiséggel. A fizika számára azonban a színek csak különös elektromágneses hullámok; a mi terminológiánkban úgy lehetne ezt kifejezni, hogy a színek érzéki észleletekként *dolgok*, elektromágneses hullámokként viszont a fizika *objektumai*. Az utóbbiak azonban már nem észlelhetők. Színeket mint hullámokat csak *gondolhatunk*, nem érzékelhetünk; elgondolásukra viszont egy vak is képes, ő is meg tudja tanulni az optikát, anélkül, hogy képes volna érzékelni a fényt.

További okunk is van arra, hogy az objektumot absztrakt valamiként értelmezzük. Az operációs eljárások mindig egyedi és egymástól elválasztott tulajdonságokat adnak meg, ugyanakkor az objektumot nem pusztán *halmaznak*, hanem *strukturált együttesnek* tekintjük. Ehhez azonban szükségünk van a képzetek kialakításának olyan képességére, amely nem függ az érzéki észleléstől, mert azokat a föltételeket fejezi ki, amelyek között ezek a képek intellektuálisan összekapcsolhatók, márpedig a képek gondolat útján való szervezésének köztudottan különféle lehetőségei vannak. Ez az általános fejtegetés a tudomány esetében azt jelenti, hogy a műszerek elszigetelt adatait mindig összekapcsoljuk egymással bizonyos logikai és matematikai viszonyok révén, amelyek nem adódnak közvetlenül magukból az operációkból. Itt főnnáll annak szükségyszerűsége, hogy *elméleti fogalmakat* vezessünk be a tudományba: ezek éppen a különböző tulajdonságoknak egy objektum egységévé történő összekapcsolását szolgálják. Erről az állásponttól több elméleti fogalom is lehetővé teszi, hogy egy ilyen egységnek *nevet* adjunk (e fogalmak egy további szerepét később fogjuk tárgyalni).

Vegyük észre, hogy a különböző tulajdonságjegyek egységének megnevezése nem csupán pszichológiai követelményekből fakad, hiszen ha az operációs eljárás során az objektumot „kimetsszük” a realitásból, akkor valóban főnnáll ez az objektum, mert *azonos* a tulajdonságainak együttesével. Naiv lenne az a föltételezés, hogy az objektum *rendelkezik* bizonyos tulajdonságokkal: ezt a gondolkodásmódot *dolgok* esetében lehetne használni, hiszen ezek a mindennapi gondolkodásban úgy jelennek meg, mintha szubsztrátumok lennének, amelyekhez több tulajdonság tartozik. Tudományos objektumok esetén viszont nem helytálló ezt állítani, mert azok az operációk során kiválasztott predikátumokból *állnak*. Célszerű tehát a predikátumok e strukturált együttesét egy meghatározott terminussal jelölni; ez a terminus pedig annyiban elméleti, amennyiben az operációk csak az egyes tulajdonságokat tudják „megmutatni”, azok „összekapcsoltságát” azonban, amit az elméleti tevékenység állapít meg, már nem. Jogos ezért, hogy erre az elméleti leképezésre egy (elméleti) terminust vezessünk be, éppúgy, mint ahogyan „empirikus” terminusokat vezettünk be az operációk eredményeinek jelölésére (azaz az „empirikus predikátumokra”).

Az eddigi fejtegetések most már megengedik, hogy a tudomány „elméleti” és „megfigyelési” fogalmainak helyzetéről folytatott, jól ismert vitát új megvilágításba helyezzük. A vita filozófiai érdekes pontja az eredeti tézis volt, hogy ti. az elméleti fogalmak logikai lépések láncolatán keresztül „redukálhatók” a közvetlen megfigyelés által adott fogalmakra, és így elvileg „kiküszöbölhetők”. A tudományos program végrehajtása során fölmerülő nehézségek (amelyek elsősorban a logikai redukciós folyamat technikai végrehajtásában, ill. az „elméleti”–„nem-elméleti” dichotómia zavarosságában állnak) azonban valamelyest elvonták a figyelmet a probléma magváról. A probléma magvát a következő kérdés formájában lehetne megfogalmazni: vajon tényleg az elméleti fogalmak „redukálhatóságát” vagy „kiküszöbölhetőségét” jelenti-e, ha sikerül azokat megfelelő definíciók segítségével közvetlen megfigyelésből származó fogalmakra visszavezetnünk? A feleletnek tagadónak kell lennie, mert az a logikai háló, amellyel egy tudományos objektum érzéki „összetevőit” összerakhatjuk (mialtal az objektumot „valami”-nek ábrázoljuk, amit névvel jelölhettünk), megengedi ugyan az elméleti fogalmak explicit *elemzését*, de nem engedi meg empirikus fogalmakra történő redukciójukat. Más szóval: az analízis eredményeként a szétválasztott empirikus alkotóelemeket és a struktúrát (e logikai hálót) kapjuk, nem állíthatjuk tehát, hogy az elméleti fogalom jelentése *csak* empirikus alkotóelemeiben rejlik, mert ugyanezek az elemek *más* (elméleti) fogalmakat hoznának létre, ha más struktúrák szervezték volna meg őket. Ha tehát az empirikus alkotóelemek nem elegendők különféle fogalmak jelentésének megkülönböztetéséhez, akkor sem ez a jelentés nem vezethető vissza teljes egészében ezekre az elemekre, sem az elméleti elem kiküszöbölése nem lehetséges.

Az operatív és az elméleti komponens ezen egyidejű hatásának helyes megítélése nemcsak a szélsőségesen empirista fölfogás kritikai szemléletét teszi lehetővé, hanem ama szélsőségesen idealista fölfogását is, amely a tudomány (és különösen a fizikai) objektumokban pusztán *matematikai struktúrákat* lát. A főnti gondolatmenet valóban megadja annak lehetőségét, hogy fölismerjük a tudományos tárgyak „matematikai struktúráját”, anélkül, hogy ezeket a tárgyakat kizárólag „*matematikai struktúráknak* kellene tartanunk; mert ahogy elismertük, hogy az empirikus alkotórészek a tudományos fogalmak jelentésének *csak egy részét képezik*, ugyanúgy el kell ismernünk, hogy ugyanez áll az elméleti struktúrákra is; és ahogyan megállapítottuk, hogy ugyanazok az empirikus alkotóelemek más-más objektumhoz vezetnek, ha különböző elméleti struktúrák „keretei közé” kerülnek, éppúgy meg kell állapítanunk, hogy ugyanaz az elméleti struktúra más tudományos objektumhoz vezet, ha eltérő empirikus elemek „töltik ki”.

Miután mindkét végtől egyformán elhatároltuk magunkat, lehetővé válik az objektum „természete” és „struktúrája” közötti finomabb különbségtétel. Azt mondhatjuk: az objektum természetét az operatív predikátumok határozzák meg, amelyek az objektumot kimetszik a valóságból (ezért mondtuk, hogy az objektum *azonos* predikátumaival), az objektum struktúráját viszont azon logikai kapcsolatok hálója határozza meg, amelyek az empirikus predikátumokat szintetizálják. Erről az

állásontról teljes jelentőségében értékelhetjük a tudományos objektumok struktúráinak analógiáját vagy akár azonosságát (izomorfia), anélkül, hogy összetévesztenénk azt az objektumok azonosságával. Ahhoz, hogy a valódi, az effektív különbségtétel föltételeinek eleget tegyünk, elég azt megállapítani, hogy különböző esetekben más-más *operációk* segítségével tudjuk a közös struktúrát a valóságra alkalmazni.

Az utóbbi megállapítás egyébként azt is jelenti, hogy fönnáll annak a lehetősége (és ezzel metodikai szükségessége is), hogy a matematikai *modellt* megkülönböztessük az empirikus struktúrától. Ha egy meghatározott empirikus objektum matematikai modelljét megalkotom, akkor az objektumnak a struktúráját, nem pedig természetét fogja – hogy úgy mondjuk – visszatükrözni. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a matematikai modell nem rendelkezik önállósággal: éppen ellenkezőleg, mindannyian jól tudjuk, hogy e modellek éppen azért lehetnek hasznosak (és tegyük hozzá, néha kissé veszélyesek is), mert belső önállósággal rendelkeznek, ami a „modellálttól” való függetlenséget is magában foglalhatja. Ezt úgy fejezhetjük ki a legkönnyebben, ha azt mondjuk: maguk a modellek is objektumok. Nem szabad azonban elfeledni, hogy ezek *matematikai objektumok* – és nem is nehéz megmagyarázni, miben áll matematikai természetük. Az objektumok természetét specifikus operációk kötik meg; ennek megfelelően azt kell mondanunk, hogy ezek a modellek azért matematikai objektumok, mert *matematikai operációk* segítségével épülnek föl.

7. A SZEMLÉLETTŐL VALÓ FÜGGETLENSÉG

A tudományos objektivitás itt bevezetett értelmezésének egyik lényeges előnye, hogy abban az objektumok függetlenséget és teljes szabadságot kapnak a szemléletesség igényével szemben. Bizonyára nem kell külön hangsúlyozni, milyen fontos ez a körülmény a modern fizika számára; így ehhez nem is kell itt semmit hozzáfűznünk. Egyébként meg kell jegyeznünk, hogy a szemléletesség föltételeitől való elszakadás szükségessége gyakran vezetett a tudomány idealisztikus fölfogásához, mintha a tudományos objektumok és struktúrák értelmünk pusztá konstrukciói lennének. Az ilyen következtetésben az kifogásolható, hogy nagyon gyakran vezet a „dolog” és az „objektum” összekeveréséhez, ha azt követeljük, hogy a szemléletesség a tudományos objektum szükségszerű jellegzetessége legyen. Amit szemléletesen észlelünk, az a *dolog*, az objektumok viszont – mint azt már megjegyeztük – absztrakt struktúrák (noha az operációk által empirikus tartalmat kapnak). Ebből következik, hogy olyan tulajdonságok, amelyek a dolgokban szemléletileg nem férnek össze egymással, az objektumokban összeköthetők (mint pl. a mikroobjektumok részecske- és hullám-természete).

Természetesen ennek ellenkezője is érvényes: azok a tulajdonságok, melyek nem férnek össze egymással az objektumokban, „objektíve összeegyeztethetetlenek”; és nincs értelme föltenni a kérdést, hogy ezek a tulajdonságok vajon összetartoznak-e egymással a „valóságban”. Ez a megjegyzés kapcsolódik például a heisenbergi határozatlansági reláció vitájához is.

Szeretnénk itt fölvetni azt a kérdést, hogy vajon „ugyanazok” a fogalmak megtartják-e „ugyanazt” a jelentést különböző elméletekben (megtartják-e pl. a klasszikus mechanika fogalmi jelentésüket a kvantummechanikában). A válasz: nem „ugyanazokról” a fogalmakról van szó, mert az ilyen fogalmak jelentése mindig a „kontextustól függ”, s így azok különböző elméletekben más-más jelentést kapnak. Egészen természetes tehát, hogy olyan mennyiségek, mint pl. a hely és az impulzus a klasszikus mechanikában exaktul mérhetők együttesen, a kvantummechanikában azonban csak „pontatlanul”, mert a két elméletben nem ugyanarról a helymeghatározásról és impulzusról van szó. A fogalmak e megkülönböztetésének két forrása van. Az egyik az, hogy az alappredikátumokat (noha egyazon terminus jelölheti őket) a különböző elméletekbe legalább részben különböző operációk vezetik be, úgyhogy a két elmélet más-más objektumokról beszél, melyeket más-más alappredikátumok építenek föl. A megkülönböztetés másik forrása onnan fakad, hogy az (empirikus) elméletek objektumaikat (empirikus) operációkkal nyerik ugyan, de nincsenek arra kényszerítve, hogy ezekről az objektumokról *csak* empirikus predikátumokkal beszéljenek. Itt van a másik oka annak, hogy *teoretikus* fogalmakat vezessünk be a tudományos elméletekbe: e fogalmak (mint már láttuk) az empirikus predikátumok szintetizálására szolgálnak, de arra is használhatók, hogy további kijelentéseket tegyünk az így megalkotott objektumról, mégpedig különféle logikai kapcsolatok segítségével.

Ha mármost egy *B* fogalmat egy empirikus elmélet keretében vizsgálunk, azt látjuk, hogy logikai háló köti össze azt mind az operatív vagy röviden *O*-fogalmakkal, mind a teoretikus vagy röviden *T*-fogalmakkal, és éppen a vonatkozások e hálóját *alkotja B* jelentését. Ebből következik, hogy egy másik fogalom, *B'*, amely *ugyanazokkal* az *O*- és *T*-fogalmakkal *eltérő* kapcsolatokba kerül, vagy (akár csak részben) *eltérő* *O*-fogalmakhoz kapcsolódik, egészen más jelentést kap. A kontextusnak az empirikus elméletek fogalmainak értelmezésébe történő ezen beemelését azon fölfogás megfelelő általánosításának tekinthetjük, amely a matematikában már régóta megtalálható, és amelyet az „axiomatikus módszer szemantikai funkciójára” vonatkozó fölfogásnak nevezhetnénk.

A régi „klasszikus” fölfogás szerint az axiomatikus módszernek tisztán szintaktikai funkciója volt, amennyiben lehetővé tette a fogalmak (definíciók általi) és a mondatok (bizonyítások általi) explicit kapcsolatának magyarázatát. Evidensnek föltételezték e struktúra szemantikai interpretációját (azaz az alapfogalmak közvetlen jelentését és az alaptételek közvetlen igazságát). Mint ismeretes, ez az elképzelés alaposan megváltozott a matematikai szemléletességfogalom krízise után. Nem tekintették többé „igaz” tételnek az axiómákat, s ebből következően az alapfogalmak sem számíthattak már maguktól értetődőknek. Az axiomatikus módszer új fölfogása pedig (mely kiindulópontjaiban már Hilbertnél, *A geometria alapjaiban* megtalálható) bizonyos szemantikai teljesítményt is nyújt, ha észrevesszük, hogy az axiómák az alapfogalmak „implicit

definícióját” alkotják, amennyiben e fogalmak jelenlegi logikai kapcsolatait rögzítik, és ezzel meghatározzák mind az elméleten belüli „jelentésüket”, mind lehetséges konkrét interpretációik határait. Ez a lépés röviden azt jelenti, hogy az axiómáknak már nemcsak a tételes (lehetséges) *igazságához* van közük, hanem a *fortiori* a fogalmak (lehetséges) *jelentéséhez* is. Az axiomatizálás ezen „jelentésadó” ereje a matematikában a „designatum” kiszorításához vezetett, amit a „kontextus” mindenhatósága pótol – ebben az axiomatizálás egyfajta „teremtő ereje” mutatkozik meg a matematikai objektumok tekintetében.

Az axiomatikus módszer ezen fölfogása azonban nemcsak a matematikára vonatkozik. Századunk tudósai az empirikus elméletek axiomatizálása során hamarosan rájöttek, hogy a fogalmak szemantikai elemzése sokkal nehezebb és jelentőségteljesebb, mint a tantételek logikai kapcsolatainak viszonylag egyszerűbb magyarázata. Ezután már meglehetősen könnyű volt, egy lépéssel tovább menve, azt állítani, hogy az ilyen axiomatikus meghatározás nemcsak elemzését adja a fogalmak jelentésének, hanem csak az *rögzíti* egyáltalán azok jelentését, úgyhogy egy fogalom logikai kapcsolatainak módosulása szükségszerűen maga után vonja jelentésének módosulását is.

A matematika esetével szorosan analóg módon az empirikus elméletekre is kiterjesztették tehát azt a fölfogást, hogy azokban minden fogalom mindig függ a kontextustól. Ebből azonban két következtetés is levonható: az egyiket már említettük, e szerint „ugyanaz” a fogalom különböző elméletek keretében nem tarthatja meg „ugyanazt” a jelentést; a másik következtetés pedig arra mutat rá, hogy az operatív fogalmak jelentését is befolyásolja a kontextus egésze, úgyhogy azok mindig tartalmaznak „elméleti” alkotórészeket is.

Ez utóbbi következtetést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy minden tudományos fogalom mindig elmélettel terhelt. Ez a fölismerés két fontos megállapításhoz vezetett. Az első az, hogy elvileg lehetetlen éles választóvonalat húzni a kijelentések elméleti és nem-elméleti alkotóelemei között; a második pedig az, hogy lehetetlen két konkurrens elmélet összehasonlítása (az elméletek inkommenzurábilítása), mert az összehasonlítás csak akkor volna lehetséges, ha a két elmélet legalább néhány *azonos jelentésű* fogalmat használna, ez azonban a föntiek miatt sohasem történik meg.

A tanulmányunk által védelmezett álláspontról, mely szerint az objektumok logikailag összekapcsolt predikátumokból állanak, megalapozottnak és igazoltnak látszik mind a jelentés kontextus-függőségének, mind az operatív fogalmak elmélet-függőségének tézise. Nem kell azonban a belőlük levont extrém következtetéseket teljesen elfogadnunk, ha az alapjukul szolgáló *intenzionális* jelentésfölfogást jobban kihasználjuk. Ez a fölfogás megengedi, hogy minden operatív fogalomban tekintetbe vegyünk egy olyan „alapintenziót”, amely közvetlenül kapcsolódik az operációkhoz, az „elméletileg meghatározott” intenzió mellett, amely a logikai kapcsolataikból ered. Még egyszer hangsúlyoznunk kell itt, hogy az operációk *az elméleten kívül* alapozódnak meg, ami azt jelenti, hogy nem „elmélettel terheltek” (ennek az állításnak további finomításáról itt a rövidség kedvéért le kell mondanunk). Előfordulhat ezért,

hogy *ugyanazok az operációk* (tehát amelyek ugyanazt a külső meghatározást és megalapozást kapják) *ugyanazokat az alapintenziókat* adják két *különböző* elmélet néhány O-fogalmának; ez pedig egyben azt is jelenti, hogy megengedik az ugyanazon tárgyterületre való referenciájukat. Ehhez járul azután az intenziók „fluktuáló” összetétele, amely a különböző logikai kapcsolatok függvénye, és ez alkotja azt az „elméletileg meghatározott” intenziót az O-fogalmakban, amely a különböző elméletekben biztosan eltérő. Ebből következik, hogy az O-fogalmak alapintenzióját lényegileg „nem-teoretikusnak” tekinthetjük (ez pedig ellentmond az elméleti és nem-elméleti elvi megkülönböztethetlenségéről szóló állításnak). Ez bizonyos korlátozott esetekben megadja annak lehetőségét is, hogy a különböző elméletekből néhány olyan kifejezést vezethessünk le, amelyek az operatív fogalmaknak *csakis* az alapintenzióját vonják be a játékba, s ez megengedi a különböző elméletek összehasonlítását.

9. A TUDOMÁNYOS OBJEKTUMOK REÁLISÁK (AZ OBJEKTIVITÁS ONTOLÓGIAI OLDALA)

Szeretnénk itt röviden újra fölvetni a kérdést, hogy a tudományos objektumok „reálisak”-e. Már említettük, hogy nem lenne helytálló az objektivitás megkülönböztetése a realitástól abban az értelemben, hogy az objektívet nem tekintjük a realitáshoz tartozónak. Ebben a megkülönböztetésben tovább élne ama „dualisztikus előföltéves”, amelynek tarthatatlanságát már említettük. Megmutattuk már azt is, hogy minden objektivitás csak egy metszetet hasít ki a realitásból, és hogy ez a metszet mindig valami reális marad. Fölismertük továbbá, hogy nincs a realitásnak egyetlen olyan része sem, amely ne lenne objektiválható. Éppen ellenkezőleg: az objektiválásra szolgáló „dolgok” (mint pl. a műszerek) éppúgy különböző objektiválások objektumaivá válhatnak, mint a realitás számos olyan aspektusa, amely egy bizonyos objektivitásnál kezdetben figyelmen kívül marad.

Az empirikus (azaz empirikus predikátumokból összetevődő) objektumok ontológiai létezése tehát nem vonható kétségbe. De mi a helyzet az „elméleti objektumokkal”? Futólag már utaltunk rá, hogyan helyezhetők ezek egy bizonyos objektumterület keretei közé, még ha empirikusan nem észlelhetők is: elég ehhez, hogy néhány alappredikátum segítségével (esetleg ezek „meghosszabbítása” révén, amire itt nem térhetünk ki) „épüljenek föl”, vagy pedig olyan predikátumok segítségével, amelyek az elméletben bevezethetők az alappredikátumokból. Annak igazolása, hogy az új objektumok a mi tárgyterületünkhöz tartoznak, abban áll, hogy az ilyen objektumok hipotetikus létéből levezethető néhány kifejezés, amely csak O-predikátumot tartalmaz és ezért *ellenőrizhető*. (Vegyük észre, hogy az ellenőrizhetőség játssza a döntő szerepet annak biztosításában, hogy elméleti tételek egy elmélet tárgyterületéhez tartozzanak.)

Ha mármost egy elméletet általában szemlélünk, el kell ismernünk, hogy igaz kijelentéseket akar tenni objektumairól; azt is felismertük már továbbá, hogy az

empirikus kijelentések „közvetlenül igazak”. Ám éppígy célja egy elméletnek, hogy biztosítsa elméleti kijelentéseinek igazságát, és ilyen kijelentéseket csak akkor tartson fenn, ha azok igaznak tekinthetők. Ugyanakkor az igaz kijelentés ismertetőjegye (mint azt már Arisztotelész megállapította), hogy „arról, ami van, azt állítja, hogy van”. Ebből következik, hogy nem fogadhatunk el egy kijelentést igaznak anélkül, hogy el ne fogadnánk egyszersmind azon tárgyak létezését is, amelyekről szól. Erről az állásponton nézve nincs különbség elméleti és empirikus kijelentések között, s az egyetlen lehetőség „elméleti objektumok” létezésének tagadására az volna, hogy tagadjuk az elméleti kijelentések igazságát (azaz tagadjuk az elmélet igazságát). Ha csak hipotetikusán fogadjuk is el az elmélet igazságát, akkor is el kell fogadnunk (ha csak hipotetikusán is) az elmélet összes objektumának létezését. Rövidebben: ha a tudományos objektumok „részei a valóságnak”, akkor az elmélet a valóságról beszél, és kijelentései vagy igazak, vagy hamisak lesznek. Ha ezek a kijelentések igazak, akkor az objektumok, melyekről szólnak, szükségszerűen ehhez a valósághoz tartoznak. Jegyezzük meg, hogy nem az érzékiség, hanem a „meglét” [Dasein] a létezés [Existenz] jegye: az érzékiség (azaz az érzéki tapasztalhatóság) elégséges, de nem szükséges feltétele a létezésnek. Erről megfélekezni ontológiai hiba, amely csakis akkor lép föl, ha a létezés az empirikus objektumokra korlátozzuk. Már rámutattunk azonban arra, milyen tekintetben képviselik az empirikus objektumok is *mint objektumok* (tehát nem *mint dolgok*) predikátumok egy absztrakt struktúráját – és ennek még nyilvánvalóbbá kell tennie annak jogosulatlanságát, hogy az empirikus és az elméleti objektumok között elvi különbséget tegyünk.

Teljes mértékben tisztában vagyunk azzal, hogy e vázlatos megfontolások nem elégségesek a tudományos objektivitás itt említett „realisztikus” értelmezésének igazi alapvetéséhez. Az ehhez szükséges pontosabb érveket azonban nem fejthetjük ki ezen a helyen. Mégis hasznos lesz azonban még valamit hozzáfűzni a fejtegetéseink magvát alkotó állításhoz, mely szerint a tudományban *igaz* kijelentéseket akarunk megállapítani.

10. A TUDOMÁNYOS IGASZÁG

Abból kell kiindulnunk, hogy a tudományos elméletek esetében mindig *asszertorikus kijelentésekről* van szó, ezek pedig vagy igazak, vagy hamisak. A kijelentések más fajtái, mint pl. a kérdő mondatok, a problémafölvetések, a dubitatív mondatok stb. csak az elmélet genetikai fölépítéséhez tartoznak, ezért figyelmen kívül hagyhatók. Másodszor, le kell szögeznünk, hogy az „igazság” *predikatív*, nem pedig *szubsztantív* használatával van itt dolgunk. Az utóbbi gyakran előfordul a mindennapi nyelvben, például amikor „a kereszténység igazságáról” avagy „tudományos igazságokról” stb. beszélünk (figyeljünk föl a többes számra). Az előbbi az igazságra kizárólag mint a kijelentések *tulajdonságára* vonatkozik, amikor ti. azt állítjuk, hogy egy kijelentés „igaz”. Érdemes itt megemlíteni, hogy néhány tudományteoretikus az „igazságot”

öntudatlanul szubsztantív értelemben használja. Gondoljunk Popperre, aki a tudományt mint az „igazsághoz való folyamatos közeledést” ábrázolja és arra a fölfogásra építi föl a „verisimilitude” egész elméletét. Ez a nézőpont azonban csalóka, mert a tudomány kijelentései a tudományos *objektumokra* és nem a tudományos *igazságra* irányulnak.

Ha ezt a két pontot világosan beláttuk, nem mondhatjuk többé, hogy ez a fiktív igazság mindig kisiklik a kezeink közül, és csak azt kell megvizsgálnunk, hogy a tudományok asszertorikus kijelentései igazak-e, vagy hamisak. Itt kap szerepet az empirikus és teoretikus kijelentések kérdése. Némely tudományteoretikus úgy véli, hogy csak az empirikus kijelentések fogadhatók el igaznak (vagy hamisnak), az elméletieket viszont legfőljebb csak *jogosultnak* vagy valami effélének tekinthetjük. Ez a különbségtevés azonban figyelmen kívül hagyja azt aényt, hogy az elméleti kijelentések még mindig asszertorikusak maradnak, ezért vagy igaznak, vagy hamisnak kell lenniük. Ezt csak akkor lehetne kétségbe vonni, ha azt mondanánk, hogy ezek *nem a valóságról szólnak*, azaz nincs objektív vonatkozásuk. Ez azonban annak a ténynek mond ellent, hogy az őket tartalmazó elmélet valóban intenzionálja objektumait.

Ha közelebből szemügyre vesszük azokat az ellenvetéseket, amelyek fölhozhatók a tudományos kijelentések igazságkarakterére ellen, megállapíthatjuk, hogy szemantikai és ismeretelméleti problémák összekeverésén alapulnak. Az igazság a kijelentések olyan tulajdonsága, amely vagy fönnáll, vagy nem, függetlenül attól a körülménytől, hogy megvan-e a lehetőségünk ennek megállapítására. Az igazság megállapítása ismeretelméleti probléma, amely azzal kapcsolatos, hogy milyen *biztosítékunk* van arra, hogy igazságot tulajdonítunk valamely kijelentésnek. Az empirikus kijelentések esetében direkt és közvetlen biztosítékunk van az igazságra, az elméletiek esetében viszont csupán indirekt és közvetett, amely ki van téve az összes, különböző álláspontokról régóta vizsgált ellenvetésnek. Egyáltalán nem vitatjuk, hogy a tudományban lehet tévedni vagy hibát vétetni. Ez a lehetőség éppúgy fönnáll a tudományban, mint a mindennapi életben, és semmi köze sincs a tudományos kijelentéseknek mint ilyeneknek a természetéhez. A tudományos igazság problémájára azért borult oly gyakran homály, mert vizsgálói nem vették figyelembe azt, hogy a tudományos kijelentés mindig „valamilyen szakterületbe vágó kijelentés”, így mindig *valamiről* szóló kijelentés, nem pedig *egyszerűen csak* egy kijelentés. Ezt most már könnyen beláthatjuk, hiszen megmutattuk, hogyan foglalkozik minden tudomány saját objektumaival. A köznap nyelv a kijelentés „általában vett” igazságáról beszél, nem is egészen tévesen, hiszen „dolgokkal” és nem objektumokkal foglalkozik. Ez azonban nem történhet meg egy tudományos állítás esetében: a tudományos igazság mindig *relatív és részleges*; relatív, mert meghatározott objektumokra vonatkozik, és részleges, mert ezen objektumterületen kívül nem lehet érvényes. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy ennek semmi köze a „parciális igazság” popperi eszméjéhez, mert az egybevág a „szubsztantív igazság”, valamint az „igazsághoz való közeledés” már említett csalóka fölfogásával. Nem az a probléma, hogy az igazság ismeretlen

földrészének csupán egy részét fedeztük föl, hanem az, hogy csak a valóság egy korlátozott részére vonatkozó igazság van birtokunkban.

A „tudományos igazság relativitásának” ez a fölfogása lehetővé teszi, hogy javasoljuk a tudományos elméletek *falszifikációjának* egy javított értelmezését, amelyet befejezésképpen szeretnénk röviden előterjeszteni.

11. A TUDOMÁNYOS ELMÉLETEK FEJLŐDÉSE

A tudományos elméletek történelmi egymásra következésének értelmezése az utóbbi időben olyan gyakran és részletesen került megvitatásra, hogy nagyon felületes dolog lenne itt néhány mondatban állást foglalni. Ezért néhány olyan utalásra szorítkozunk, amely következik az objektivitás itt bemutatott fölfogásából.

A régi empirista tan abban állott, hogy egy elmélet halálra van ítélve, ha neki ellentmondó empirikus adatok kerülnek elő. Ebben a helyzetben egy olyan új elméletet kell alkotni, amely a régi és az újabb adatokat egyaránt magyarázni tudja. Ezzel szemben azt hozták föl, hogy egy új elmélet fölépítése nem a régi elmélet efféle falszifikációjának eredménye, hanem különféle, történelmileg fölmerült aprioritások komplex következménye, amelyek új elméleti fölfogásokhoz vezetnek és az új elméletben egy új világkép kifejezésekként öltenek alakot. Ebben az értelemben nem állíthatjuk, hogy az új elmélet megmagyarázza a réginek ellentmondó adatokat, mert az új elméleti kontextus nem engedi meg, hogy ezeket az adatokat még *ugyanazokként* kezeljük, mint a régi elméletben (az elméletek inkommenzurabilitásának tana).

Elvileg sejtették ugyan, hogy az egymással összeütközésbe kerülő elméletek összehasonlíthatók, de le kell szögeznünk, hogy *történetileg* nagyon nehéz lenne meggyőző példákat hozni az állított falszifikációra. Valójában csak annyi állapítható meg, hogy az új elméletek *eltérő objektumokkal* foglalkoznak, és ez könnyen megállapítható az alappredikátumok vizsgálatából. Ha pl. a klasszikus mechanikából a kvantummechanikába való átmenetet elemezzük, azt találjuk, hogy az alapfogalmak, mint pl. a tömeg, a helymeghatározás, az időmeghatározás stb., nem ugyanazokkal az operációkkal állanak kapcsolatban. Ez már azt jelenti, hogy az operatív fogalmak eltérők, és ez már elegendő is ahhoz az állításhoz, hogy a két elmélet különböző objektumokról szól. Közelebbről szemlélve még jobban elmélyülnének a különbségek. Ha most visszaemlékezünk a tudományos objektivitás „kontingenciájáról”, azaz „történeti meghatározottságáról” szóló korábbi fejtegetéseinkre, akkor azt, ami a modern nézetek szerint az elmélet változása, könnyen tekinthetjük az objektum változásának. Ez lehetővé teszi, hogy az egymással összeütközésbe kerülő elméleteket egyidejűleg „igaznak” ismerjük el, mert „más-más objektumokra vonatkozóan igazak”. A klasszikus mechanika pl. még ma is igaz „saját objektumaira vonatkozóan”, mert azok a kérdések, amelyek a newtoni mechanika keretében megfogalmazhatók, ma is megoldhatók e mechanika által. Azt mondhatjuk tehát, hogy fölülvizsgálatok alkalmas sorozata, alkalmazások, független ellenőrzések után,

minden elmélet eléri a *relatív gyakorlati véglegesség* állapotát. A „relatív” kifejezésen itt azt értjük, hogy ez a véglegesség csak az elmélet saját objektumaira vonatkozóan áll fenn, a „gyakorlati” szó pedig arra utal, hogy az elmélet cáfolható. Röviden szólva: nincs semmi okunk kétségbe vonni azt, hogy a klasszikus mechanika a saját objektumaira vonatkozóan igaz. Fönnáll ugyan az a tisztán elméleti lehetőség, hogy tárgysterületén belül rábukkanjunk valamire, ami ellentmond alapelveinek, ám ez éppoly valószínűtlen, mint az, hogy ellentmondást találunk az aritmetikában (noha az aritmetikára vonatkozóan nincs *abszolút* ellentmondásmentességi bizonyításunk).

A mi álláspontunkról nézve azt mondhatnánk, hogy minden esetben, ha egy elmélet eléggé elhasználta operatív és elméleti objektívációs kritériumait (azaz eléggé tágan átvizsgálta objektumterületét), egyfajta kimerülés következik be. Ez azonban azt mutatja, hogy új „nézőpontok” szükségesek a valóság további aspektusainak vizsgálatához. Ezeknek az új nézőpontoknak a föltalálása és elfogadása történelmi föltételekhez van kötve, és ha új objektívációs kritériumokhoz vezet (szinte minden esetben az „előregedett” elmélet technikai és elméleti eszközeinek fölhasználásával), akkor ezáltal körülhatárolódik egy új tárgysterület, s létrejön egy új elmélet, amely új objektumokkal foglalkozik.

(Fordította Baktay Miklós)

TEMATIKUS SZÁMOK A VOPROSZŰ FILOSZOFIIBAN

KOBAL VLADISZLAV-PERECZ LÁSZLÓ

Tematikus összeállítással jelentkezett a Voproszi Filozofii 1983. évi 5. és 7. száma. Az előbbiben Marx halálának 100. évfordulójáról megemlékező cikkek találhatók, az utóbbi a XVII. Filozófiai Világkongresszusra készült szovjet tanulmányokat közli.

A Marx-émlékszám – „Marx: a forradalmi tett és a történelmi optimizmus filozófiája” című, Marx filozófiatörténeti nézeteit, ismeretelméletét, módszerét és társadalomelméletét méltató szerkesztőségi vezércikken kívül – hat tanulmányt és kilenc, eddig egészükben még publikálatlan Marxhoz írott levelet tartalmaz.

A tanulmányok sorát J. A. Ovcsinnikov akadémikusnak „A marxizmus–leninizmus és a tudományos-technikai haladás” című dolgozata nyitja meg. A szerző megállapítja: ma, a harmadik évezred küszöbéről visszatekintve az ember és a természet viszonyának történetére, paradox ténynek vagyunk tanúi. Bár napjainkra az ember soha nem látott mértékben kiterjesztette uralmát a természet felett, s a tudomány valaha elképzelhetetlen eredményeket tud felmutatni, ugyanakkor e hallatlan mértékű tudományos fejlődés nem hozta el – a múlt sok tudósának álmaiban elképzelt – „földi paradicsomot”: a legkorszerűbb tudományos vívmányokat a hadiipar használja föl, és a Föld számos pontján éhínség pusztít. A Marx előtti filozófiában a tudományt autonómnak, a társadalomtól független szellem termékének tekintették: Hegel például a tudomány szemléleti oldalát értékelte, a tudomány lényegét a gyakorlattól megtisztított, steril racionalitásként fogta föl, Feuerbach viszont az elmaradottság, a műveletlenség elleni harcban látta a tudomány szerepét. Marx szerint a tudomány fejlődése a társadalom történeti fejlődésének egyik vezető faktora. A tudományos-technikai haladás szerinte a termelőerőkben végbemenő változások folyamatát jelenti, amely változások magukban foglalják mind az emberi munkatevékenységben, mind a munka tárgyában zajló változásokat.

B. M. Kedrov akadémikus „Marx módszerének szerepe a tudományok logikai felépítésében” című írásának kiindulópontja Marx ismert megállapítása, mely szerint az absztrakttól a konkrét felé történő haladás a „tudományosan helyes módszer”. Tanulmányának közelebbi tárgyára, a tudomány kifejtési módjának leírására rátérve a szerző megállapítja: a tudományos ismeretek megszerzése, birtokbavétele három stádiumon megy keresztül: a tanulmányozás, a kifejtés és a felépítés stádiumán. E három stádiumot Kedrov első (alsó), második (középső) és harmadik (felső) szintnek nevezi. Az első szinten a tudományos alapismeretek elsajátítása megy végbe. Ez a szint

– amelyet a szerző a tudomány ábécéjének, szorzótáblájának nevez – az adott tudomány fő kategóriáit magyarázza meg, összehasonlítások és illusztrációk útján. A második szinten már rendszeres formában megy végbe a tudomány kifejtése. Itt már minden tézist és kategóriát logikailag és történetileg az előző tézisekből és kategóriákból kell levezetni, annak megfelelően, hogy az adott tárgy magasabb fejlettségi foka szükségszerűen következik az alacsonyabból. Ezt az elsőhöz képest fejlettebb szintet, ahol már a tudományt a saját logikája szerint, szisztematikusan fejtjük ki, azonban nem szabad összetéveszteni a harmadik, legfejlettebb szinttel: a „kreatív kidolgozás” szintjével. Ez már a tudomány „művelésének” területe, ahol az új igazságok felkutatása folyik. A három szint viszonyára a szerző az oktatási rendszer példáját hozza. Az első szintet – a tudománnyal való találkozást – az alap- és középfokú oktatás jelenti, a másodikat – a tudomány szisztematikus tanulmányozását és elsajátítását – a felsőoktatás, a harmadik szintnek – az önálló alkotótevékenység szintjének – pedig a kutatóintézetek felelnek meg. A tanulmány további részében a szerző – a vizsgált tudományos objektum jellegének megfelelően – három tudománycsoportot különít el, és ezek sajátosságait vizsgálja. 1. Általános tudományok, melyek tárgya konkrét objektum. E csoportba tartoznak a természettudományok (az anorganikus természettel foglalkozó fizika és kémia, az organikus természetet vizsgáló biológia), valamint az embert kutató humán tudományok. 2. Specifikus tudományok. Ezek olyan absztrakt objektumokkal foglalkoznak, melyek nem tükrözik a valóság valamely részét, hanem pusztán annak absztrakt mennyiségi oldalát emelik ki. Ide tartoznak a matematika és a deduktív matematikai tudományok. 3. Az általános tudomány, azaz a filozófia, amely az objektív valóságban végbemenő folyamatok és azok tudati reflexiójának legáltalánosabb törvényeit vizsgálja.

„Marx tanítása és a dialektika törvényei általánosságának kérdése” a címe T. I. Ojzerman akadémikus tanulmányának. A materialista dialektika egyik alapelve a fejlődés általánossága és lényegisége, amely tételt csak akkor értelmezhetjük dialektikusan, ha figyelembe vesszük a valóság ellentmondó voltát. Az anyag és a mozgás szintén általános, abszolút, örök: se teremteni, se megszüntetni nem lehet. A dialektikus materializmus elveti az abszolútum metafizikus értelmezését és az abszolút és a relatív egységét hirdeti. Tanulmányában Ojzerman kimutatja, hogy a dialektikus materializmus integráló funkciót tölt be az egész tudományos megismerés fejlődésében.

Sz. N. Marejev tanulmányának címe „A módszer és a rendszer egysége A tőkében”. A szerző szerint *A tőkében* azáltal valósul meg a módszer és a rendszer egysége, hogy Marx képes volt a kapitalista termelési mód fejlődésének dialektikáját az elemzés módszerévé alakítani, majd a módszert ismét rendszerre változtatni. Természetesen különböző módszerek lehetségesek, amelyek a tudományban különböző metodológiai funkciókat töltenek be. A szerző, Vigotszkij alapján – aki a pszichológiában alsó típusú és felső típusú metodológiai rendszerszerveződésekkel különböztetett meg – a rendszerek két fajtáját különíti el. Az egyik a külsőlegesen szerveződött rendszer, amely metodológiai elveit más, fejlettebb tudományoktól kölcsönzi (ahogy Spinoza a

geometriai módszert alkalmazta az etikában). A rendszerek másik fajtájában a rendszer már immanenssé válik tárgyhöz való viszonyában, egybeesik annak belső mozgásával, önkifejlődésével. Kérdés azonban, lehet-e a dialektika módszerét még ki nem fejlődött tudományokra alkalmazni? A szerző válasza: egyértelműen nem. A dialektikus módszer immanens, fel nem dolgozott empirikus tényekre nem vonatkoztatható. Marx – Lassalle kísérletét bírálva, aki Hegel alapján kísérlete meg a politikai gazdaságtan kifejtését – fölhívta a figyelmet: a tudományt csak jelenlegi állapotának kritikája segítségével lehet olyan szintre emelni, hogy vizsgálható legyen a dialektika segítségével.

G. A. Davidova „A természet és az ember viszonya Marx történetfilozófiai koncepciójában” című tanulmány szerzője. A természet és az ember viszonyának régi filozófiai kérdése napjainkban, az egyre súlyosbodó ökológiai problémák időszakában új aspektusból vetődik föl – kezdi fejtegetéseit a szerző. Ember és természet viszonyát, dialektikus ellentmondásukat is magukban foglaló egységét a filozófiatörténetben Marx világította meg először helyesen. Marx szerint az ember nem csupán elszenvedi a külvilág hatásait; az ember alkotó lény, aki az anyagi termelésen keresztül alakítóan kapcsolódik a természethez. Marx tett különbséget először a tárgyasulás és az elidegenedés között. A polgári tudatban – elsősorban Hegel filozófiájában – minden, a valóságot alakító, tárgyakat létrehozó tevékenység elidegenedésnek minősült, Marx viszont elválasztotta az elidegenedés tendenciáját a természet humánus fölhasználását jelentő tárgyasulástól. A természethez való kapcsolódás az emberi lét alapdimenziója: az ember „benne van” a természetben. Az ember–természet viszony – hangsúlyozza a szerző – nem csupán az anyagi termelésben érvényesül, hanem az emberi tevékenység minden szintjén. Ember és természet szembenállásának föloldása teljesen akkor valósulhat meg, ha a természetet komplexen, teljes egészében elsajátítjuk. Ennek azonban – emeli ki végül a szerző – az a feltétele, hogy az emberi képességeket mindenoldalúan képesek legyünk kifejleszteni.

A Marx-összeállítás utolsó tanulmányát I. K. Pantyin, *A munkásosztály és a jelenkor* című folyóirat főszerkesztője írta. Az „Oroszországi vázlatok Marx műveiben: történelem és jelenkor” című dolgozat két kérdéssel foglalkozik. Egyrészt megvizsgálja: mennyiben érdeklődött Marx az oroszországi események iránt, másrészt – Marxnak az orosz fejlődéssel foglalkozó írásai alapján – a különböző típusú termelési módok kölcsönhatása nyomán fellépő problémákat analizálja.

A tanulmány kiindulópontja: Marx figyelmét nem a cári önkényuralmi rendszernek az 1848–49-es forradalmak leverésében játszott szerepe, nem a 60-as évek reformjai, és nem is a narodnyik mozgalom hívta fel Oroszországra. Az oroszországi fejlődés iránti érdeklődését – paradox módon – a szocialista forradalom nyugat-európai perspektívájának ellentmondásai keltették föl.

Marx számba vette az oroszországi kapitalista fejlődés általános törvényszerűségeit, de figyelemmel volt azokra a sajátos tendenciákra is, amelyek egyedül az orosz fejlődést jellemezték. Oroszországban a kapitalizmus a klasszikus polgári fejlődéshez képest eltérő történelmi korszakban és társadalmi feltételek között alakult. Fejlődését

egyfelől egy sor sajátos világtörténelmi tényező határozta meg, melyek közül a legfontosabb a termelőerők óriási méretű fejlődése, másfelől az orosz nemzeti sajátosságok, az 1861-es jobbágyreform következtlen volta. Marx hangsúlyozta: az oroszországi kapitalizmus korántsem nevezhető fejletlennek, gyöngesége inkább felemáságából származik, abból az ellentmondásból, amely az ipari szektor gyors kapitalizálódása és a nagybirtokrendszer fennmaradása között feszül.

A XVII. Filozófiai Világkongresszusra készült tizenegy tanulmányt átfogó összeállítás nyitótanulmányának szerzője, V. V. Gyeniszov „A marxizmus és a tömegek történelemalkító tevékenysége” című dolgozata aláhúzza: a marxizmus elméletének kialakulása és egész fejlődése elválaszthatatlanul összekapcsolódott a tömegek meghatározó szerepének felismerésével a történelmi folyamatban. A történelem materialista értelmezésének alapelve – idézi Lenin a szerző – a tömegeknek mint kreatív erőnek a fölismerése a társadalmi fejlődésben.

D. M. Gvisiányi akadémikus tanulmányának címe: „Filozófia, kultúra, tudományos-technikai haladás”. A filozófia a szerző szerint a kulturális értéktermelés egyik forrása, szerepe az, hogy összeköti a tudományt és a kultúrát. A kultúra – e történeti folyamatok által meghatározott, ám önmeghatározásra képes komplex rendszer – célja, hogy megőrizze és fejlessze az ember integritását és nembeliségét. A kultúra alapvető megnyilvánulásainak egyike a tudomány. A tudósok által kidolgozott kutatási programok és magyarázat-modellek az anyagi és szellemi kultúrában gyökereznek és koruk társadalmi kapcsolatait által jutnak kifejezésre. A kultúrára a tudomány is számottevő hatást gyakorol, s a tudományos-technikai forradalom feltételei között e hatás jelentősége megnövekedett.

A kultúra mint sajátosan emberi megnyilvánulás megértéséhez a történelmi materializmus ad kulcsot – fogalmaz T. I. Ojzerman akadémikus „A kultúra kérdése a marxista filozófiában” című tanulmányában. Az ember állandó változásban él, változik saját emberi természete (emberi lényege), azaz társadalmi kapcsolatainak kombinációja; a társadalmi kapcsolatok megváltozásával pedig módosul az ember társadalmi természete is. Az ember változásait és társadalmi természetének fejlődését a kultúra reprezentálja. Tekintve, hogy az ember társadalmi természetének nélkülözhetetlen megnyilvánulásai az emberi tevékenységek tárgyasulái, ezek az objektivációk a kultúra szférájának is fontos részei. Az emberi tevékenységek objektivált formái alakítják ki az egyént mint társaslényt, mint a társadalom – a társadalmi fejlettség adott szintjének megfelelő – tagját. A kultúra szempontjából azokat az objektivációkat kell kiemelni – hangsúlyozza a szerző –, amelyek közvetlenül hozzájárulnak az egyén alakításához, fejlesztéséhez. Ojzerman bírálja azt a nézetet, amely az ember tevékenységének egészét azonosítja a kultúrával, ugyanakkor figyelmeztet: az is téves lenne, ha a kultúrát kizárólag a társadalom szellemi életéhez kapcsolnánk. A kultúrához tartozik ugyanis a termelés, az igazgatás hatékonysága is, csakúgy, mint az erkölcsileg helyeselt viselkedési formák, a nyelvi normák összessége vagy a fizikai kultúra.

A filozófia és a kultúra kapcsolatát elemezi K. M. Kantor cikke, „A filozófia és a kultúra az emberiség történeti fejlődésében”. A szerző, aki a Nemzetközi Munkásmozgalmi Intézet főmunkatársa, aláhúzza: a filozófia önmeghatározásában mindig fontos szerepet játszott a kultúra. A „mi a filozófia?” – kérdésre a filozófusok a filozófia és a kultúra kapcsolatának meghatározása alapján válaszoltak. A filozófia ugyanis egyike a kultúra legmagasabb fokú megnyilvánulásainak: sűrítve, esszenciálisan tartalmazza a kultúra lényegét, eszmei módon fejezi ki a kultúra konkrét formáit. A filozófia így kommenzurábilis a kultúrával, ahogy a növény gyümölcse is összemérhető a növényvel – mondja a szerző. A filozófia a kultúra fejlődésének legmagasabb szakasza, a kultúra önkritikájának egyik formája: szembeszáll a kultúra társadalmi abszolutizmusával. Ha a kultúra „második természet”, akkor a filozófia „második kultúra”. A történelmi folyamat lehetetlen lenne a filozófia, valamint a filozófia és a kultúra közötti termékeny ellentmondások nélkül. Ha az egyén filozófiailag elszigetelődik a kultúrában, akkor maga a kultúra is izolálódik azoktól a kultúráktól, melyek sajátos tulajdonságai nem föltételezik a társadalomnak az egyén személyes tevékenységén keresztül történő reprodukcióját.

N. V. Goncsarenko tanulmányának címe: „A szellemi kultúra felvirágzásának és hanyatlásának problémái”. A szellemi kultúra összetett fejlődése sokféle terminus segítségével leírható – a kutatók gyakran beszélnek a kultúra progressziójáról és visszafejlődéséről, kulturális forradalomról, kulturális változásról. E gazdag választékból a tanulmány két fogalmat vesz részletes vizsgálat alá: a kultúra fölvirágzásának és hanyatlásának fogalmát. A szerző szerint e két kategória a kultúra fejlődésének legszélsőségesebb poláris nézőpontjait tükrözi, így tartalmukat csak összehasonlítható elemzés segítségével lehet föltárni. Korunk meghatározó jellemvonása a szocialista és a polgári kultúra éles harca, amely a tudományos-technikai forradalom föltételei között megy végbe. A két kultúra közötti küzdelem mélyíti a polgári kultúra krízisét, amit számos ideológus úgy értékel, mint az egész világkultúra hanyatlását. Ezzel szemben – mondja a szerző – több mint fél évszázada fejlődik a szocialista világ kultúrája, mely a világtörténelem kulturális örökségének legjavát összegzi, s kifejezi az egész emberiség progresszív érdekeit és törekvéseit.

„A szocializmus és a személyiség fejlődése” címmel közöl tanulmányt J. M. Cseharin, a kulturális miniszter helyettese. A szocialista társadalomban, ahol megszűnt a termelési eszközök magántulajdona, a kizsákmányolás és az antagonisztikus osztályszerkezet, először valósulhat meg az emberek közötti valódi együttműködés – állítja a szerző. A szocialista társadalom kizsákmányolástól mentes tagja: közösségi lény, akinek egyéniségét, magánéletét, szellemi törekvéseit a társadalom elismeri és figyelembe veszi.

„A művészet filozófiája és a világ művészi képe” című dolgozatában egy a művészettudományokban egyre gyakrabban használatos kifejezés jelentését kívánja meghatározni B. Sz. Mejlah professzor. Mit jelent a „művészet filozófiája” kifejezés? Azonos jelentésű az esztétikával vagy az esztétika egyik részterületét jelenti csupán? Az esztétika tárgya a valóság sokoldalú esztétikai megközelítését fogja át, ahol a

különböző területek sokoldalú kölcsönhatásban állnak. A művészet filozófiája nem azonos jelentésű az esztétikával, csak egyike az esztétika tárgyát képező területeknek. Voltaképpen nem más, mint egyfajta összekötő kapocs, híd a művészet elméleti-esztétikai általánosítása és az irodalomról, művészetről szóló tudományok konkrét területe között. A művészetfilozófiának mint kutatási területnek a fejlődése tehát elősegíti a művészetek elméleti és történeti vizsgálatának kölcsönös egymásrahatását. A művészet filozófiája tehát – írja a szerző – a világ művészi képét tanulmányozza. Mit jelent ez a – szintén problematikus tartalmú – fogalom? Mejlai szerint a világ művészi képe a művészetek összessége által alkotott szintetikus képzet a világ különböző tér- és időbeli síkjainak konkrét valóságáról. A világ művészi képe különböző absztrakciós szinteken vizsgálható: a művészet legáltalánosabb történeti mozgástere síkján csakúgy, mint a konkrét műalkotás szempontjából.

V. V. Zsuravljev „A művészi fejlődés kultúrájának progressziója” című tanulmány szerzője. A művészi fejlődés kettős folyamat eredménye: egyfelől a társadalmi fejlődés visszatükröződését jelenti, másfelől hat rá – a társadalmi fejlődésen belül – a művészi kultúra alakulása is. A művészet fejlődésének fontos jegye a világ művészi elsajátításának előrehaladása. Ugyancsak része a művészet fejlődésének az a tény, hogy a művészi kultúra jelenségeihez mind többen férhetnek hozzá, s a művek befogadói mind objektívabban – társadalmi fontosságuknak és esztétikai értéküknek megfelelően – interpretálják az alkotásokat. A folyamat lényege – fogalmaz a szerző –, hogy a tömegek a művészi fejlődés objektumából annak szubjektumává alakulnak.

Hans Joachim Hoffmann, a Német Demokratikus Köztársaság kulturális minisztere „Az NDK kulturális politikája korunk ideológiai harcában” címmel közöl tanulmányt e folyóirat számban. A szerző szerint az NDK kulturális dolgozói arra törekcsenek, hogy fejlesszék és harmonikusan kombinálják a szocialista kultúra különböző elemeit – a marxista-leninista világnézet terjesztését, a szocialista munkanormákat, a környezetvédelmet, az emberi kapcsolatokat, a humanista kulturális örökség megőrzését és népszerűsítését, a szocialista realista művészet ösztönzését.

A harmadik világ kulturális fejlődésének problémái képezik a tárgyát B. Sz. Jeraszov „A kulturális önmeghatározás útkeresései” című tanulmányának. A Keletkutató Intézet csoportvezetője kiemeli: a politikai függetlenségüket elnyert új országok nagyon fontos feladata saját helyük, identitásuk meghatározása. Az önmeghatározás problémája ugyanis társadalmi tudatuk egészének ontológiai kiindulópontját jelenti, nyomot hagy az adott országban uralkodó ideológiai áramlatokon, behatol a hagyományos tudati kérdések közé. Az önmeghatározás útkereséseit két viszonyítási pont határozza meg: a külső és a belső. A külső viszonyítási pont a két világrendszer kölcsönhatása; az önmeghatározás belső viszonyítási pontja nagyon összetett komplexumot jelent. Egyes fölfogások szerint antagonizmus áll fenn – a modern polgári civilizációtól nyilvánvalóan erősen különböző – a társadalmi-kulturális hagyományok és a jelenkor követelményei között. Az önmeghatározás problémája a fejlődő országok számára nem pusztán

teoretikus kérdés – létfontosságú nemzeti tudatuk számára. Önmeghatározásuknak tehát belső potenciákat kell mozgósítania: azokat az értékeket és viszonyokat, amelyek történeti fejlődésük során fölhalmozódtak. A szerző arab és afrikai gondolkodók sorát idézi, akik aggályukat fejezik ki, vajon kultúrájuk fönntud-e maradni a történelemben, vajon a nyugati modellek alkalmazhatók-e az e társadalmak által örökölt társadalmi-politikai struktúrákra.

Az összeállítás utolsó anyagának szerzője G. K. Asin, a Nemzetközi Kapcsolatok Főiskolájának professzora. „A polgári kulturológia hamis dilemmája” című tanulmánya az elitkultúrát és a tömegkultúrát szembeállító fölfogást bírálja. E hamis dilemma gyökerei történetileg alakultak ki, annak a folyamatnak az eredményeként, melynek során a kizsákmányoló kisebbség monopolizálta az alkotás képességét, a tömeget pusztán végrehajtó szerepre ítélve. Az e társadalmi gyökerekre épülő elitariánus kultúrakonceptió így szintén történeti termék. Kiindulópontja a fölvilágosítók nézete, akik – bár a nép közé kívánták eljuttatni a kultúrát – a kultúra ezoterikus jellegét hangsúlyozták, folytatása a német romantikusok filozófiája, majd Schopenhauer zsenielmélete, végső formáját pedig Nietzsche, Spengler, Bergyajev, Ortega és Adorno esztétikájában éri el. A polgári kulturológiában a hatvanas-hetvenes évekig uralkodott ez az elitariánus fölfogás. Bár a két kultúra konvergenciája régi folyamat már, a szubkultúrákat felemésztő tömegkultúra térhódítása ekkorra közelítette meg az elitkultúrát. A polgári ideológusok a tömegkultúra kritikusaiból hamarosan annak apologetáivá váltak. A változás mögött a szerző szerint az áll, hogy a monopoltőke érdekelt a tömegeknek a tömegkultúrán keresztül történő manipulációjában: a tömegkultúra ugyanis egyrészt fontos szerepet játszik az állammonopolkapitalista rendszer igazolásában, másrészt rendkívüli profitot biztosít. A két kultúra közeledése abban is megnyilvánul, hogy a tömegkultúra utánózni kezdi az elitkultúrát, „tudományossá válik”, „esztétizálódik”. Létrejönnek az úgynevezett középkultúrák, amelyek egyaránt tartalmaznak magas színvonalú műalkotásokat és értéktelen giccstermékeket. E tények is bizonyítják: a tömegkultúra és az elitkultúra nem más, mint a polgári társadalom kultúrájának két, egymással összefüggő oldala.

A legújabb kori filozófiatörténet aligha vitatható tényeinek egyike, hogy a közelmúltban elhunyt jezsuita szerzetes, katolikus teológus és filozófus, Karl Rahner egyike volt az elmúlt évtizedek nagy hatású, rendszerteremtő gondolkodóinak, s nem véletlen, ha a katolikus bölcselet mai pozícióinak jellemzésekor újból és újból az ő nevére bukkanunk.

A rahneri életmű gondolkodói háttere meglehetősen ismert: a katolikus filozófiának a XIX. század dereka óta mind sürgetőbb feladatává lett a szekularizációval, az egyház és a hitélet belső krízisével, a modern szekuláris ideológiák, filozófiák, tudományos és kulturális jelenségek sorával, végső soron világunk új emberi szituációival való számvetés, a kereszténység hagyományos tartalma és modern értelme közötti közvetítés megtalálása. Hosszú évtizedeken át úgy látszott, hogy ezt a feladatot az ortodox, tradicionális neotomizmus vállalja magára, mígnem századunk harmincas éveire nyilvánvalóvá lett, hogy ez az irányzat – túlságosan szűk kaput nyitva a változó világ új eszméi és jelenségei felé – legfeljebb hátráltathatja, de nem gátolhatja meg a katolikus bölcselet leépülésének, tudománytörténeti relikviává történő változásának folyamatát. E veszély felismerésének bizonyítéka a 30-as évektől annak a filozófiai-teológiai útkeresésnek a kibontakozása, amelyet Mounier, Teilhard de Chardin, a „nouvelle théologie” és más próbálkozások mellett, vagy talán azoknál is inkább, Karl Rahner személye és életműve demonstrál.

Rahner gondolatvilágának forrásvidékeit keresve többféle elméleti hagyomány ötvözőjére, folytatójára és továbbgondolójára ismerhetünk alakjában. A *tradíció* értékének megbecsülésében a „nouvelle théologie” intencióihoz állt közel, spiritualitása egykori mesterétől, az ugyancsak jezsuita E. Przywarától származott. A szó tágabb értelmében volt neotomista, aki a már-már J. Maréchal által továbbgondolt és átértelmezett kanti metafizikakritika szellemében alapozta meg a transzcendentális neotomizmus ismeretelméletét, s egyesítette azt a keresztény mivolt újszerű, antropológiai szemléletével. Sokat merített a német egzisztencializmusból, s bizonyos értelemben Heidegger tanítványa, bár nem követője volt – egy új, átfogó és modern, sok forrásból merítő katolikus teológiai és filozófiai szintézis megfogalmazója.

Első nagy munkája, az 1939-es *Geist in Welt* már tartalmazza a rahneri rendszer egyik alapgondolatát, azt, hogy a megismerést „létrelációként” kell értelmezni, s a keresztény metafizika tárgya egy sajátos, nem-tematikus „kinyúlás” (Vorgriff) a létre

általában. Ezt egészíti ki azután egy újabb Rahner-mű, az 1941-es *Hörer des Wortes*, amelyben a „létre való kérdezés” antropológiai problémává, az Isten–ember viszony lényegi tartalmává bővül. Ezen az alapon születnek később Rahner alapvető antropológiai és krisztológiai tanulmányai (a *Schriften zur Theologie* 15 kötetében), ezen a bázison épül fel az „anoním kereszténység” elmélete is; s ez teszi Rahnert, az innsbrucki, müncheni és münsteri professzort a világért elkötelezett kereszténység, a világnézetek közötti dialógus, a II. Vatikáni Zsinat szellemében való megújulás iskolát teremtő képviselőjévé. Működése ma talán még fel sem becsülhető mértékben járult hozzá a katolikus filozófiai és teológiai gondolkodás „felnőtté válásához”, ahhoz, hogy a modern katolikus gondolkodás sikeresen zárkozhatott föl a kortárs bölcséleti irányzatok sorához.

(Horváth Pál)

A FEUDÁLIS ÁTALAKULÁS*

TURGONYI ZOLTÁN

Minek alapján nevezhetünk egy adott társadalmi formát feudálisnak? A kérdés szokásos marxista megválaszolása, amely a történelmi folyamatnak a termelési-elosztási viszonyok szerint való tagolásán alapszik, s e viszonyok egy meghatározott formájához kapcsolja a feudalizmus fogalmát, látszólag egyértelmű és kielégítő feleletet ad. Jóllehet maga a „feudalizmus” megjelölés, ha annak eredeti, szűkebb jelentéséből („hűbériség”) indulunk ki, vitatható, hiszen nem a gazdasági-társadalmi formáció legáltalánosabb jellemzőjére (ti. a földesúr-jobbágy viszonyra) utal, ez csupán terminológiai kérdés, s végső soron a „feudalizmus” elnevezés nem sokkal önkényesebb, mint a nyelv bármely más szava. (Egyébként a polgári történettudomány is régóta az eredetinel jóval tágabb értelemben használja a „feudalizmus”, „feudális” stb. kategóriákat.) Ám az általunk megszokott periodizáció két szempontból is problematikus. Egyrészt az így szokásosan kijelölt kb. ezeréves korszak túlságosan hosszú ahhoz, hogy minden értelemben egységes egészként kezelhessük. Az elején még nem, a végén már nem érvényesülnek teljes tisztaságukban a „klasszikus” feudalizmus összes jellemzői. Másrészt a kisajátítási formák megkülönböztetésén alapuló hagyományos korszakbeosztás elsősorban arra szolgál, hogy a történelem egészének fő fejlődési tendenciáit érzékeltesse. Elemzésünk fogalmai, bár az objektív lényegre utalnak, mégis utólagos konstrukciók, s a régi korok saját, tudatosan megélt fogalmainak mintegy keresztezve alkotjuk meg őket: sokszor nem is annyira magukat az egyes korokat, mint inkább azok egymással való összefüggését világítják meg. Így szemléletmódunk adott esetekben arra már kevésbé alkalmas, hogy megtudjuk, hogyan látta

önmagát a kor embere, melyek voltak tevékenységének szubjektív motívumai stb. Más volt a lényeg az adott kor emberei számára, és más nekünk; de a történelem valódi megértéséhez mindkét lényeg ismerete szükséges.

Poly és Bournazel műve igyekszik a főnti nehézségeket kiküszöbölni. Időben jól körülhatárolt szakaszt vizsgál: a X–XII. századot. Számunkra talán meglepőnek tűnik, hogy az ezt megelőző korszakot a szerzők nem tekintik a feudalizmus részének, sőt úgy vélik, hogy feudális társadalomról csak a XI. század végétől beszélhetünk. A szerzőknek azonban a maguk szempontjából tulajdonképpen igazuk van: az általunk „korai feudalizmus” néven emlegetett V–X. században még csak csírájukban lelhetők föl ugyanis azok az elemek, amelyek később uralkodókká válnak. Minthogy a szerzőpáros legalább akkora fontosságot tulajdonít a történelem szubjektív oldalának, mint az objektívnek, ezért a feudalizmus jegyeit elsősorban általánossá válásuk, tudatosulásuk, intézményesülésük korszakában vizsgálja. Céljuk kifejezetten *társadalomtörténet* írása, gazdaság- és politikatörténeti vonatkozásokkal ezért csak a fő szempont függvényében találkozhatunk műyükben. Elemzésük anyagát elsősorban a társadalmi terminológia alkotja, azt vizsgálják tehát, hogy a kor milyen elnevezésekkel illette az egyes társadalmi csoportokat, s e neveket milyen következetességgel alkalmazták; továbbá azt a képet is szemügyre veszik, amit e társadalom manifeszt módon – azaz tudatosan saját kora leírásának szándékával vagy valamely ideológia, program megfogalmazásával – rajzol magáról. Mindez, bár nem jelenti az utókor nagyobb rálátásából fakadó előnyük föladását, némileg egyfajta – természetesen nem filozófiai

* Jean-Pierre Poly–Éric Bournazel: *La mutation féodale. X^e–XII^e siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 1980, 511.

értelemben vett – „pozitivizmus” irányába tolja a művet.

A szerzők láthatólag (talán az egyoldalú túlzásoktól félve) tartózkodnak az általánosításoktól, mindenféle önkényes, mai szempontok alapján meghatározott lényeg kiemelésétől. Igen jellemző pl. a következő gondolatuk: „A X–XII. századi társadalmak nem voltak sem klasszikusak, sem tökéletesek, vagy inkább valamennyi az volt a maga módján. Mi helyett, hogy figyelmen kívül hagyunk az aprólékosabb kutatások során feltárt ellentmondó részleteket, belőlük indulunk ki.” (483. o.) Nos, senki sem állítja, hogy akár csak egyetlen ország is akadna, amely végigjárta volna a társadalmi formák „logikailag következetes”, „klasszikus” fejlődési sorát, sőt az egyes formációk külön-külön sem fordultak elő sehol „ideáltipikus” alakjukban. Mégis jogosultnak érezzük egy klasszikus modell elméleti megalkotását a valóság tendenciái alapján: ellenkező esetben ugyanis a történelem egyedi tények kusza halmazára esik szét. Szerencsére a szerzők sem tartják mereven magukat az elvonatkoztatástól való tartózkodás általuk korábban megfogalmazott elvéhez, s kitűnően áttekinthető rendszert visznek a tények tömegébe, jóllehet az előszóban kifejezetten, a könyv további részében pedig többször implicit módon óva intenek az „egyoldalú általánosításoktól”. Arra kell következtetnünk, hogy a marxista fölfogást is egyoldalúnak tartják: ugyanis, bár a bevezetésben „mechanikus materializmus” néven bírálják azt a nézetet, amely mindent kizárólag „a termelőerők fejlődésére” vezet vissza (10. o.), a könyv más szövegrészei alapján gyanítható, hogy ezt egy félreértett marxizmussal azonosítják. Érdekes, hogy a következő Duby-idézet, amelyre ezzel a fölfogással szemben támaszkodni kívánnak, éppen azt mutatja meg, hogy valójában – nyilván nem tudatosan – mennyire közel állnak némely vonatkozásban a marxista állásponthoz: „Az érzelmeket, amelyekkel az egyének és csoportok helyzetük iránt viseltetnek, s a magatartást, amelyet ezek az érzelmei irányítanak, nem közvetlenül gazdasági körülményeik realitása határozza meg, hanem erről alkotott képük, amely sosem hű, mert mindig eltorzítja a tudati képzetek komplex együttesének játéka.” (Uo.)

Ami a mű tartalmát illeti: látványos, nagy újításokkal, a középkor gyökeres ártértelemezésével nem találkozunk. A szerzők rendszerezve áttekinthetik a X–XII. századi francia társadalomtörténet ku-

tatásának eddigi eredményeit, és fölhevítik a figyelmet a még megoldatlan kérdésekre. A szak-történészek elsősorban ezért forgathatják haszonnal a könyvet. Ám a „művelt laikus” számára is kiváló alkalmat jelent, hogy esetleg csupán általános sablonokból álló középkor-képét szembesítse a kor eleven valóságának részletes, pontos és tárgyal-gos bemutatásával.

A könyv három részből áll. Az első tulajdonképpen nem más, mint egy impozáns méretű bibliográfia, amelyet rövid módszertani bevezetés előz meg. Az „Ismereteink” címet viselő második rész azokat a problémákat tárgyalja, amelyek a szerzők szerint jelenlegi tudásunk alapján megnyugtató módon tisztázhatók. A központi kérdés itt: a hatalmi viszonyok átrendeződésének folyamata a X. és a XII. század között.

A szakirodalom hajlamos arra, hogy a közpon-tosított, bürokratizált, személytelenné vált állam minden korban a modern értelemben vett állam megelőlegezésének tekintse, s mint ilyet, a korok értékmérőjeként kezelje. A Karolingok politikáját sokszor úgy állítják be, mint maroknyi „fölvilágo-sult” ember jó szándékú, de a Nagy Károly halálát követő általános bomlás és anarchia következtében sikertelen államszervezési próbálkozását. E fölfogás hívei szerint a Karolingok „programjának” kudarcát a sötétség és a zűrzavar mintegy háromszáz éves időszaka követi, amely után néhány koncepciózus uralkodó működése révén az állam végre föltámad halottaiból. A középső korszak jellem-zőit (széttagoltság, hűbériség, a társadalmi kapcsola-tok patriarchális közvetlensége stb.) úgy tekintik, mint megannyi hiányosságot, tökéletlenséget. Poly és Bournazel rámutat az ilyen és ehhez hasonló elméletek naiv és anakronisztikus voltára. A szóban forgó három évszázad ugyanis több okból is elengedhetetlenül szükséges volt ahhoz, hogy maj-dan megszülethessen a központosított állam. Mindenekelőtt: a társadalmi praxis új formáinak megszerveződése, az uralmon lévők és alávetettek világos elkülönülése a közlekedés, a kommuniká-ció és a gazdaság adott föltételei között csakis a helyi jellegű, egy-egy várat és környékét kezükben tartó hatalmasságok rendszerére alapulva képzel-hető el. A szerzők részletesen foglalkoznak a nemesség és a jobbágság kialakulásával (világosan látják e kettő alapvető fontosságát, bár az „osztály” kifejezést, legalábbis annak marxista értelmében, nem használják), s kimutatják, hogy mindkettő

ennek a korszaknak a terméke. Cáfolják azt a nézetet, amely szerint a nemesség kizárólag a germán harcosok leszármazottaiból áll (s amely a múlt században olyan szélsőséges elméleteket eredményezett, mint pl. a francia forradalmat a leigázott gallo-román őslakosság „visszavágásaként” értelmező Guizot-é). De az a szintén közkeletű séma is hamisnak bizonyul, amely a jobbagyokat a római rabszolgáktól és „a lesüllyedő frank szabadoktól” eredezteti, míg a nemességben egyszerűen a római arisztokrácia és „a barbár törzs- és nemzetségek” összeolvadásából keletkezett csoportot lát. Valójában a nemesség jó része „közrendű” szabadoktól és szolgáktól eredt. Ez a megállapítás természetesen elsősorban a kialakult nemesség alsó és középső rétegére vonatkozik, ám a legfelső körökben is találhatunk olyan személyt, akinek valamelyik őse még a Karoling-korban mint hűséges szolga kapott grófi tisztséget az uralkodótól. Ennek az alacsony származásnak, mint hamarosan látni fogjuk, nagyon fontos mentalitásbeli és ideológiai következményei vannak.

Poly és Bournazel a hűbériség és a központosítás merev szembeállítását sem fogadják el. Hogy a kettő kapcsolatát helyesen lássuk, tisztában kell lennünk a hűbéri rendszert a nemesség teljes egészét átfogó, felülről lefelé kiépített, ideális hierarchiának tekintő nézet hamisságával. Eszerint a király birtokot adományoz a hercegeknek, a hercegek a grófoknak és így tovább, egészen a nemesség legalsó rétegéig; a megadományozott személyes hűséggel és katonai szolgálattal tartozik urának, ám a legnagyobb hűbéreseket idővel megszegik hűségesküjüket, vagy csak formálisan tartják be, s így az ország szétdarabolódik, kezdetét veszi az anarchia, amelyből azután a hűbériség fölszámolásával és az állam új alapokra helyezésével lehet csak kilábalni. Ez a kép csábítóan egyszerű, és igen logikusnak is látszik, ám a valóságban az események éppen fordított sorrendben játszódtak le. A frank birodalom fölbonnlásának idején a „kiskirályok” legnagyobb része és az uralkodó között még egyáltalán nem volt hűbéri viszony. Nem feudumként kapták ugyanis tartományukat, hanem egyszerűen saját uralmuk alá vonták azt a területet, amelyet eredetileg királyi tisztviselőkként igazgattak. A hűbériség először éppen a kialakuló nemesség alsó rétegeiben, a helyi hatalmasságok és közvetlen alárendeltjeik kapcsolatában jelent meg! Csak itt voltak ugyanis olyanok a erőviszonyok, hogy az úr valóban számíthatott

szegénysorsú, sokszor szolgálai eredetű fegyvereseinek tényleges, föltétlen hűségére. A személyes függés állapotát közvetlenül átélő, a szó szoros értelmében *szolgáló* kishűbéreseket szemléletmódja a későbbiekben azután két szempontból is modelljévé vált az egész nemességnek. Egyrészt a szolgálatot, a hűséget a legfőbb erőnné tették, s így ők lettek – a XII. századtól – a nemesség közös ideáljává váló lovagságnak a tulajdonképpeni megalapozói. Másrészt (s ez az itt tárgyalt kérdés szempontjából még fontosabb) általános normává téve, a felső rétegekre is kiterjesztették a függésnek azt a fajtáját – a hűbériséget –, amely eredetileg csak az ő köreikre volt jellemző.

Itt elsősorban a király környezetében élő kisnemesek szerepét hangsúlyozzák a szerzők. Az ország széttagolódásával ugyanis az önállósult nagyurak elszakadtak a királyi udvartól, s többé nem vettek részt a tanácsban, nem támogatták az uralkodót. A király így egészen más társadalmi rétegből kényszerült híveket szerezni magának: a még uralma alatt álló csekély terület kishűbéresei köréből. Új tanácsadói és harcosai fanatikus hűséggel szolgálták, s megalkották számára azt az ideológiát is, amellyel újra kiterjeszthette fennhatóságát az egész országra: voltaképpen átértelmezték a királyt és a nagy tartományurakat összefűző kapcsolatokat, saját függésük mintájára. Az uralkodó kezdte úgy tekinteni a függetlenné vált hercegeket és grófokat, mintha tartományukat hűbérként kapták volna tőle, s ennek fejében éppolyan szolgálattal tartoznának, mint a kisnemesek. Megteremtődött tehát az ideológia és a jogalap a királyi hatalom erősebb föllépéséhez. S hogy ez a föllépés most hatékonyabb lehetett, mint amilyen a Karoling-kor végén lett volna, az megint csak az immár általános modellként funkcionáló, s így a nagy tartományokat megosztó, meggyöngyítő hűbériségnek köszönhető, legalábbis részben. Az idealizált hűbéri láncolat képe tehát végső soron nem megelőzi, hanem követi a széttagolódás korszakát. Utólagos szellemi konstrukció, amelynek célja önmagához idomítani a hűbériség szempontjából egyelőre csak „félígész”, „tökéletlen” valóságot, homogenizálni a társadalmi hierarchia egyes lépcsőfokai közötti kapcsolatokat. A hűbériség „játékszabályait” kihasználó taktikával azután a király fokozatosan érvényesítheti uralmát az ország nagy részében, s így – a XIII. századtól – már valóban elkezdheti a központosítást.

A könyv harmadik részének címe: „Problémák és kutatási irányok”. Itt a szerzők négy egyelőre még tisztázatlan kérdéscsoporttal foglalkoznak. Az első fejezet azt vizsgálja, mikorra tehető a frank és a római arisztokrácia végleges összeolvadása, meddig őrzik az előkelők frank, ill. római származásuk tudatát, s mikor szűnnek meg az etnikai ellentétek. – A gazdasági fejlődés problémáit tárgyaló fejezetben meglepő föltételezéssel találkozhatunk. Mint ismeretes, a hatvanas évek eleje óta az az általános nézet uralkodik a történettudományban, hogy az 1000 körül meginduló gazdasági föllendülés előtt a nyugat-európai parasztság nyomorgott, szinte állandóan az éhhalál szélén tengődött. E vélekedés az 1000 előtti terméshozamok rendkívül alacsony voltán alapszik. Poly és Bournazel azt állítják, hogy az ismert adatok egyáltalán nem jellemzőek, mert szinte kizárólag a robotmunkára épülő nagybirtokra vonatkoznak, az ilyen birtokforma pedig sohasem volt általánosan uralkodó. Arra is rámutatnak, hogy a technikai újítások, amelyekkel a XI. században kezdődő gazdasági növekedést szokták magyarázni, már jóval az ezredforduló előtt ismertek voltak. Így a szerzők inkább arra a föltételre hajlanak, hogy a mezőgazdasági termelés technikájában egészen a XIX. századig nem történt semmi lényeges változás, s ami csekély fejlődés mégis tapasztalható, az a demográfiai növekedésnek tudható be. – A következő fejezet az eretnkségekkel foglalkozik. Itt is a forrásokkal kapcsolatos nehézségeket hangsúlyozzák a szerzők (pl. azt, hogy a legtöbb eretnkség tanait csak ellenfelei – az egyházi szerzők – műveiből ismerjük). Nyomatékosan rámutatnak, hogy a vallási mozgalmak vizsgálatát nem lehet elválasztani a társadalmi mozgalmakétól, ám ennél a – számunkra kézenfekvőnek tűnő – megállapításnál tovább nem lépnek. Ezután a „feudális mentalitásokról” szólnak. A többes szám használata nem véletlen. Ma már tarthatatlan

ugyanis az a leegyszerűsítő elképzelés, hogy a középkori ember gondolkodását teljes mértékben az egyház által sugalmazott világkép határozta meg; valójában többféle mentalitás létezett egymással párhuzamosan. A társadalom túlnyomó része csak felszínesen, formálisan volt keresztény; a parasztság és a zömmel ugyancsak paraszti eredetű kisnemesség még sokáig őrizte a maga félpogány, mágikus elemekkel átszőtt gondolkodásmódját, hiedelmeit, mítoszait, amelyek később részben a „hivatalos” ideológiába is beszivárogtak. Így pl. a kisnemesség nemcsak a hűbériség már említett modelljének kialakításával szolgálta a királyi hatalmat és tekintélyt, hanem annak a hiedelemnek a XI. században történt föllevenítésével is, amely a király keze érintésének csodálatos gyógyító erőt tulajdonított. . .

A végső konklúziók levonására szolgáló utolsó fejezetben Poly és Bournazel visszatérnek a második rész problémakörére. A mű rövid eszmefuttatással zárul a feudalizmus szerepéről a minden hatalmat összpontosító, oszthatatlan szuverenitással bíró modern állam kialakulásában. A hűbériség végső, az uralkodót minden jog közvetett vagy közvetlen forrásaként föltüntető, ideális elméleti modelljétől egyenes út vezet – a korlátlan királyi hatalmon keresztül – a népfelség elvéhez. Ugyanakkor, amennyiben a hűbériséget meghatározott szakasznak tekintjük „a szolgálat ideológiájának, az alávetés pedagógiájának” (492. o.) fejlődésében, bizonyos értelemben ma sem látszik nélkülözhetőnek. S bár a modern állam – mutatnak rá Poly és Bournazel – nem ismer el önmaga és az egyén között más közvetítő szervezeteket, s látszólag elutasítja az embereket más embereknek alávető patriarchális kapcsolatokat, a szerzők semmi biztosítékot nem látnak arra, hogy képes lenne e kapcsolatok nélkül is létezni.

Az utóbbi néhány évtizednek az egyik legsűrűbben vizsgált tárgyává tett filozófiai auktora: Leibniz. Aktualitását mindenekelőtt az indokolja, hogy Leibniz, filozófiájának állandó újrafogalmazása során nagyon intenzíven épített azokra a formálódó elméleti alakulatokra, amelyek már a mai értelemben vett szaktudomány kérdéseit is jelentették. Ennek következtében nagyon is élő, nem-lezárt rendszert hagyományozott ránk. Ami pedig egy olyan részletkérdésnek, mint amelyet H. Burkhardt könyvének címe jelez, ilyen vaskos monográfiában való tárgyalását illeti, úgy gondoljuk, hogy ezzel a művel a logikatörténet régi adósságát róttta le. A modern formális logika kialakulásában az ókori és középkori logika közvetítésével, de főképpen saját eredményeivel, Leibniz úttörő munkásságot fejtett ki. Gondoljunk itt főként arra, hogy a logikának ma is használatos szigorú matematizáltsága – pl. konstansok bevezetése, szigorúan formalizált bizonyítástechnika – az ő nevéhez fűződik. Például Bocheński logikatörténetében mint a matematikai logika megalapozóját tárgyalja (*Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1956, 323. o.). Hans Burkhardt a részletkérdések kimerítő tárgyalásán, a fölvetődő problémáknak problémátörténeti, valamint Leibniz filozófiai fejlődéséhez kapcsolódó vonatkozásainak nagy filológiai apparátust fölvonultató vizsgálatán keresztül jut el az általánosabb megállapításokig, amelyek a logika általános szerepének meghatározásában kulminálnak.

Leibniz logikájának a filozófiájába való beágyazottságát H. Burkhardt a következőképpen rekonstruálja. A valóságos és lehetséges realitás leírása, amit az ontológia és a metafizika végez el, csak fogalmak segítségével mehet végbe, ezért szükség van egy tudományra, amely ezeket a fogalmakat ellenőrzi, s ez a logika. Az ontológia a dolgokkal és tulajdonságaikkal általánosságban foglalkozik, olyanokkal, mint például a szubsztancia, az akcidencia vagy az inherencia. A logika tárgya pedig a fogalmak és ezek tulajdonságai,

például a konzisztencia vagy az inklúzió. Módszerét tekintve az ontológia deskriptív, ezzel szemben a logika axiomatikus és deduktív. A metafizika azonban, mivel tárgya az Isten gondolkodásában lévő ideák, tehát olyasvalami, ami a megismerésen kívül helyezkedik el, a logikához hasonlóan deduktív tudomány, s a logika általános és rá is kiterjeszthető módszerével kell építkeznie.

A logikának Leibniz filozófiájában egy tágabb és egy szűkebb koncepciója rekonstruálható. Tágabb értelemben a logika a gondolkodás eszköze, s hozzátartozik többek között a képzelés és az emlékezés is. Ezt a pszichologisztikus fölfogást Leibniz, a karteizianizmusra támaszkodva, munkássága korai szakaszában képviselte. A későbbiekben kialakuló szűkebb koncepciója alapján viszont a logika általános tudomány, amely egy analitikus-regresszív és egy szintetikus-progresszív módszeren keresztül jellemezhető. Az analitikus-regresszív módszer az igaz és hamis kijelentések megkülönböztetésére szolgál. Az észigazságok és empirikus kijelentések hamisságának, illetve igazságának megállapításához Leibniz három kritériumot vesz föl: az analízist, az ellentmondásmentességet és a szükségszerűséget. E kritériumokhoz definíciókat és empirikus kijelentéseket hozzávéve egy axiomatikus rendszer áll elő, amelyben következtetési szabályok segítségével új kijelentések nyerhetők. Példát ehhez Leibniznek az euklideszi geometria szolgáltatott, s ennek mintájára készítette (1679-től) kalkulusait.

H. Burkhardt szerint Leibniz filozófiájában a kombinatorikától a kalkulusok föllállításáig folyamatos a fejlődés. Leibniz már húszéves korában, a lullusi hagyományokhoz kapcsolódva, a kombinatorikát a metafizika részeként fogta föl, ahol is az egész-rész viszony abban a problémában csúcsosodik, hogy hogyan és hányféleképpen lehet egy nagyobb egészet kisebb egészekre szétbontani (pl. az ABC-t mint egészet szét lehet bontani az AB, BC, AC komplexiókra). Ezt a kombinatorikát már

* Hans Burkhardt: *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Philosophia Verlag, München 1980, 487.

1666-ban alkalmazta terminusokra, mondatokra és szillogizmusokra.

Később, 1680 körül, Leibniz a kombinatorikát már mint általános tudományt fogta föl – fűzi tovább a gondolatmenetet a szerző. Ekkor már nemcsak a variációk számának megállapítása tartozik e tudomány tárgykörébe, hanem jelekből álló formák és ilyenek formálása is. S ez a kombinatorika már föltételezi a karakterisztikát. Kombinatorika és karakterisztika csak kevésbé különböznek egymástól. Mindketten formális tudományok, a súlypont a kombinatorika esetében a szintaktikai nézőpontra, tehát az átirási szabályokon, a karakterisztika esetében pedig a szemantikai aspektuson, tehát a jel és a megjelölt közötti viszonyon van.

A lullusi mellett azonban még egy hagyományra is föl kell figyelnünk – állapítja meg H. Burkhardt –, mégpedig az axiomatikus módszerre, melyet Leibniz eukleidészi hagyománynak nevez. Leibniz ezt nemcsak konklúzióknak premisszákból való levezetésére, hanem egy a levezetés lépéseinek ellenőrzésére szolgáló módszer modelljének is tekinti. Szerinte azonban az axiómákat is be kell bizonyítani; tulajdonképpeni axiómának csak a formális identitás elvét ismeri el. Ennek megfelelően alakul a bizonyításmélete: mind a deduktív, mind a reduktív bizonyításnak identitással kell végződnie. Ezt a bizonyítást Leibniz szerint valamennyi tudományra – a metafizikára is – ki kell terjeszteni.

Mint a logika egy új részét fogta föl Leibniz az „ars inveniendi”, ami lényegében az analízisnek és a szintézisnek egymás után való megfelelő alkalmazása: az analízis segítségével a gondolkodás legegyszerűbb elemeihez kell eljutni, s ezekből szintézissel, ami itt kombinatorikus eljárást jelent, új fogalmakat és kijelentéseket lehet összeállítani. Az ars inveniendinek tehát kreatív funkciója van, hiszen segítségével tudásunk a már meglévőből gyarapszik. S ennek az eljárásnak legvégső tökéletessége Leibniz értelmezésében az általános kalkulus, főadata pedig új tételek keresése. Burkhardt kimutatja, hogy az általános kombinatorika gondolatának kialakulásával közel azonos időpontra tehető Leibniz első kalkulusának elkészülte (1679). Ez nem egy új kalkulus – a szerző többször is rámutat arra a tényre, hogy a kalkulus fogalma már Leibniz előtt is megvolt, általában Raymundus Lullustól (1235–1315) szokás eredeztetni –, hanem egy új föladatnak egy már meglévő kalkullussal való

megoldására tett kísérlet. A próbálkozás a kategorikus kijelentések igazságának a szubjektumnak, illetve a predikátumnak megfeleltetett számok oszthatósági viszonyaival való reprezentálására irányult. Ez a próbálkozás nem vezetett sikerhez. Még számos kalkullussal próbálkozott Leibniz, az első fogyatékoságainak kiküszöbölésére, így később a számok helyett már betűket használt, míg 1690-ben összeállította legértettebb kalkulusait. Ezek már egészen absztrakt kalkulusok, melyek intenzionálisan és extenzionálisan is interpretálhatók. Fölepitésüket tekintve definíciókból, axiómákból, posztulátumokból és ezek alapján bizonyított tételekből állnak, tehát egészen modern értelemben vett kalkulusok, sőt olyanok, melyekbe Leibniznek a szillogisztikát is sikerült beépítenie.

Ezen a ponton fölvetődik a kérdés, mi is tulajdonképpen az a problematika, mely a karakterisztika, illetve a kalkulusok föllállításának igényéhez vezetett? Burkhardt szerint a válasz a XVII. század gondolkodásának a természettudományok felé való fordulásában keresendő. Ekkorra ugyanis igen nagy tudásanyag gyűlt már össze, mely azonban még rendezetlen volt. A formális tudományok azonban, mint az algebra és az analitikus geometria, megalapozást nyertek és jelentősen továbbfejlődtek. Így két probléma vetődött föl: először a fölhalmozott tudásanyag rendjének kérdése, másodsor a tudományos ismeretek egyértelmű szemléltetése egy megfelelő jelrendszeren keresztül. E jelrendszer összeállításának első lépcsője az emberi gondolkodás primitív fogalmainak összegyűjtése, amelyekből minden összetett fogalom – kombinációk segítségével – előállítható. Az így előálló karakterisztika – melynek elkészítését Leibniz élete végéig nem adta föl, bár megvalósítani nem sikerült – szintetikus-teoretikusan vagy analitikusan rendezett tartalma a tudományos igazságok enciklopédiája.

Leibniz szemantikájának kielégítő vizsgálata során a skolasztikus filozófiával mint forrással kerülünk szembe – állítja Burkhardt –, ő ugyanis, akárcsak a skolasztikus filozófusok legtöbbje, a jel-fogalom (idea)-dolog hármassággal jellemezhető szemantikát képviselte. Tehát a jel és a megjelölt között közvetítőként a fogalom áll, s a jel közvetlenül a fogalomra vonatkozik. Ez az alapja igazságelméletének is, ami az Arisztotelészhez viszonyuló proporcionalitás-analógia alapján áll. Ennek lényege az, hogy a dolgokat és a közöttük

fennálló relációkat a dolgok és a relációk *jeleivel* kell ábrázolni. Ez viszont csak analizált fogalmak és logikai relációk segítségével sikerülhet. Az igazság alapja relációk proporcionális relációja: igaz az, ami különböző jelrendszerekben változatlanul ábrázolható, vagyis invariáns.

A relációk azonban nem a logika, hanem a racionális grammatika keretén belül kerülnek tárgyalásra. A racionális grammatika ennyiben a logika kiterjesztése – állapítja meg H. Burkhardt. Mivel a nyelv elsődleges főadata Leibniz szerint a fogalmak kifejezése, s csak másodlagos a kommunikatív funkció, a filozófus célul tűzi ki egy racionális vagy filozófiai nyelv megszerkesztését, s ehhez szükséges a racionális grammatika. Ez lényegében egy történeti nyelv nyelvtanának leegyszerűsítése, amely két lépésben történik. Az első lépés az anomáliák kiszűrése a nyelvből parafrázisok és definíciók segítségével. A második lépésben a grammatika főlölleges részeit kell kiküszöbölni. Így például minden rag és esetleírás Leibniz szerint előljárókkal helyettesíthető, s ez szintén definíciók-

kal és parafrázisokkal történhet. Ily módon egész sor grammatikai kategória nélkülözhető lesz. Ez az elemzés produkálja a nyelvben előforduló relációkat s ezzel már a racionális grammatikát. A racionális nyelv előállításához azonban még a szavak elemzése is szükséges. Ebben az esetben a cél a természetes, a jelentés-analitikailag tovább már nem bontható szavak, vagyis a nyelv végső jelentésegységeinek listája. Ha ez is megvan, akkor egy szintetikus progresszív eljárással újra összetett nyelvi alakzatok nyerhetők. S ennek az eljárásnak az eredménye a racionális nyelv. Leibniz e nyelv szintaktikai kategóriát kettőre redukálja: a *terminusok*ra, amik mondatok alanyai, állítmányai, individuumnevek vagy általános fogalmak nevei lehetnek, és a *partikulák*ra, amelyek a különböző relációkat fejezik ki. Ez utóbbihoz tartozik a *kopula* is.

A grammatikai elemzés mindemellett kiindulópont a logikai szintaxis s ezzel együtt a kalkulus fölépítéséhez is.

FOGALMAK TRANSZFORMÁCIÓIVAL A TUDOMÁNYOS FORRADALOM FELÉ*

SZEGEDI PÉTER

A mű szerzője, I. B. Cohen, a Harvard Egyetem (USA) tudománytörténész professzora, aki négy évtizede foglalkozik a fizika történetével, elsősorban Isaac Newton munkásságával. Kutatómunkájának eredményeit több tucat cikken kívül könyvekben is megtalálhatjuk: *Franklin and Newton* (The American Philosophical Society 1956, utánnymás Harvard University Press 1966, javított kiadás 1980), *Introduction to Newton's „Principia”* (Harvard University Press, Cambridge University Press 1971), *Scientific Revolution: History of a concept and a name* (Harvard University Press 1977), *Newton's principles of philosophy* (Harvard University Press 1978). E művek címei jellemzőek a szerző egész munkásságára. Cohen a fogalmakat és

módszereket nem csupán önmagukban vizsgálja, hanem igen gyakran az összehasonlító módszer segítségével; így többek között elemzi Descartes, Galilei, Kepler különböző fogalmai és a megfelelő newtoni fogalmak közötti kapcsolatokat. Munkájának másik jellegzetessége, hogy – előszavak írásával, szerkesztéssel, anyaggyűjtéssel, fordítással – komoly mértékben közreműködött Newton műveinek kiadásában is. A harmadik figyelemre méltó tény Cohen tevékenységében, hogy nagyon konkrét tudománytörténeti vizsgálatok eredményeit próbálja meg általánosítani, és így a tudományfejlődés-elmélet területén is komoly észrevételeket képes tenni. Ehhez nyilván hozzájárul, hogy széles körű ismeretekkel rendelkezik a

* I. Bernard Cohen: *The Newtonian Revolution with Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge University Press 1980.

XVII–XVIII. századi európai tudományosság, valamint az amerikai tudomány történetére vonatkozólag.

Newton munkásságának tanulmányozása mindig fontos területe volt a tudománytörténetnek, illetve napjainkban a tudományfilozófiának is. E században például Borisz Hesszen „A newtoni Principia társadalmi és gazdasági gyökerei” c. előadása (London 1931) indította el az externalista tudománytörténeti iskolát. Newton születésének 300. évfordulója után olyan jeles tudománytörténészek is dolgoztak ezen a területen, mint például Alexandre Koyré (lásd *Newtonian Studies*, Chapman and Hall 1965), akivel annak idején Cohen is együttműködött. A 60-as évek elején a tudományfejlődés-elméletek új irányzatainak, Kuhnak és másoknak a föllépése ismét ráirányította a figyelmet Newton tevékenységére, hiszen nem sok olyan forradalmi mű jelent meg a tudomány története során, mint a *Principia*. E figyelem eredménye számos forrás megjelentetése és rengeteg tanulmány publikálása. Peter and Ruth Wallis *Newton and Newtoniana 1672–1975. A Bibliography* c. könyve (Dawson 1977) sok ezer címszót sorol föl. E bibliográfiában az egyik legtöbbet szereplő élő személy kétségtelenül I. B. Cohen, akiről itt azt is megemlíthetjük, hogy az utóbbi években szinte nem múlik el hónap anélkül, hogy ne hivatkoznának írásaira a nemzetközi szakirodalomban.

A „Newton-ipar” e bibliográfia megjelenése óta sem hagyott alább, és itt már a szóban forgó könyv közvetlen környezetéhez érkeztünk. Az utóbbi időben gyakran jelennek meg igen részletes tanulmányok Newton munkásságának egy-egy oldaláról. Így igen sokat foglalkoztak Newton és az alkimia kapcsolatával vagy a newtoni optikával és annak sorsával. Elemzések jelentek meg Newton teológiai nézeteiről (pl. D. Castillejo: *The Expanding Force is Newton's Cosmos; as Shown in His Unpublished Papers*, Madrid 1981) vagy Leibnizcel folytatott prioritásvitájáról (A. R. Hall: *Philosophers at War: the quarrel between Newton and Leibniz*, Cambridge University Press 1980). A közvetlenül Newton személyéhez kapcsolódó munkák között találunk olyat is, amely lényegében csupán katalogizálja Newton könyvtárának mintegy 1800 tételét, de olyat is, mint a neves Newton-kutató R. S. Westfall 900 oldalas Newton-életrajza (*Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press 1980), amely Newton

tudományos pályafutását is bemutatja. A 70-es évek első fele után, az évtized második részében a Newton legfontosabb eredményeire koncentráló irodalom – úgy tűnik – kissé visszaszorult (kivétel pl. E. McMullin: *Newton on Matter and Activity*, University of Notre Dame 1978), ezért Cohen könyve még a nagyszámú, Newtonnal foglalkozó írás közül is kiemelkedik.

Magáról a műről szólva előre kell bocsátanunk, hogy nem olyasfajta történeti munkáról van szó, amelyben a kronológia, vagy bizonyos külsődleges események leírása áll a középpontban. Ennél sokkal filozofikusabb a tárgyalásmód, arra koncentrál, hogy hogyan fejlődnek, változnak a tudományos gondolatok, hogyan jönnek létre új fogalmak, mennyiben forradalmiak a tudományban bekövetkezett változások. A könyvnek két témája van: a *Principia* kulcsfogalmainak részletes elemzése, valamint a fogalmi átalakulások és a tudományos forradalmak természete, de a szerkezet lehetővé teszi, hogy ha valakit ezek közül csak az egyik érdekel részletesebben, akkor is használhassa a könyvet, képes legyen a megfelelő szöveget megtalálni. A könyv gyökerei egészen a szerző 1966-os belfasti egyetemi előadásaihoz nyúlnak vissza, ez azonban egyáltalán nem jelent korszerűtlenséget. Egyrészt, mert az egyes részeket Cohen a 70-es években átdolgozta, másrészt mert koncepciója alapvető fontosságú a tudománytörténet számára, s ezért sokáig versenyképes maradhat.

A mű két, körülbelül egyenlő terjedelmű részre oszlik. Az első rész címe: „A newtoni forradalom és a newtoni stílus”. Cohen a tudományos forradalom fogalmával, jellegzetességeivel indít. E fogalom tartalmával kapcsolatban az utóbbi két évtizedben komoly viták folytak és folynak, a szerző azonban nem a mai fogalmakat veszi alapul vizsgálódásaihoz, hanem a korabeli elképzelések alapján dolgozik. Hiszen „tény, hogy a tudományos forradalom fogalma [...] Newton idejében keletkezett” (4. o.); ahogyan ezt a 2.2 pontban részletesen is bemutatja a szerző például d'Alembert-től vett idézetben (45. o.). Vagyis a szerző azt nézi meg, hogy mit értettek newtoni forradalommal a kortársak és a követők. Ezután áttekinti Newton munkásságának különböző területeit, mint például az optikát, de különösen a matematikát, mégpedig a forradalmiság és a „newtoni stílus” szempontjából. Ez utóbbi – a szerző által bevezetett – fogalom

magyarázatára az első rész terjedelmének kétharmadát kitevő 3. fejezetben kerül sor.

Cohen véleményét röviden összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a *Principiában* szerinte nem is a tartalom, hanem a *stílus* (amelyet az optika területén – lásd 3.11. pont – nem sikerült teljesen érvényesíteni) az igazán forradalmi. A *módszer* az, amely korábban ismeretlen volt, és amely nagyobb hatást gyakorolt a kortársakra és követőkre, mint a *Principiában* található elméletek. E módszer lényege a matematika alkalmazása a fizikára (3.1. pont). A szerző rekonstrukciója szerint ez a következőképpen történt: Newton a fizikai létezők egy föltételezett halmazából és olyan fizikai feltételekből indult ki, amelyek egyszerűbbek a természetben találhatóaknál, és amelyek a fizikai természet világából áttehetőek a matematika területére. A matematikai technikát erre a rendszerre alkalmazva bizonyos eredményeket kapott, amelyeket aztán összehasonlított a kísérleti és megfigyelési adatokkal, az empirikus törvényekkel és szabályokkal. Az összehasonlítás rendszerint módosításokat kívánt meg a kiinduló feltételekre vonatkozóan. Ezután a folyamat előről ismétlődik és közben Newton egyre újabb létezőket, fogalmakat és feltételeket ad hozzá az eredeti problémához, s ezáltal új következtetésekre jut. A továbbiakban a résztvevő testek száma növekszik és fizikai tulajdonságokkal is fölruházzák. Az utolsó fokozat ebben a folyamatban végül az, amikor a kiépített rendszer már nem pusztán egy egyszerűsített és idealizált természetet vagy matematikai konstrukciót reprezentál, hanem megegyezni látszik a külső világ realitásaival. Cohen a newtoni és a kortársi szövegek alapján, a bolygómozgás példáját véve, végigkíséri a főtebb változott folyamatot és annak fogadtatását egészen napjainkig.

A könyv második része „A tudományos eszmék transzformációi” címet viseli és két fejezetből áll. Itt a szerző az irodalomban eléggé általános „newtoni szintézis” koncepciójával indít, amelyet azonban nem tart kielégítőnek a forradalom lényegének megvilágításához. A szintézisen kívül egy azt megelőző kreatív folyamat létezését is föltételezi: a gondolatok transzformációját (159. o.). Cohen szerint a tudományos forradalmakra általában az jellemző, hogy nem annyira hirtelen és drámai fölismerések alkotják őket, mint inkább transzformációk sorozatai, amelyek esetében a forradalmi jelentőség csak az utolsó lépésnél (amelynek meg-

tételéhez egy Newtonra, Maxwelle, Einsteinre vagy Darwinra van szükség) válik nyilvánvalóvá. A „transzformáció” kifejezés a matematikából származik, ahol egy ilyen művelet során mindig invariánsok is vannak (4.2. pont).

A szerző több oldalról próbálja meg alátámasztani állításait, így biológiai és elektromosságtani példákat is hoz. A legrészletesebben azonban természetesen newtoni fogalmakkal foglalkozik, az erővel és a tehetetlenséggel. Az utóbbit például olyan transzformációk eredményeként mutatja be, amelyek gyökereit többek között Descartes és Kepler munkáiban találhatjuk meg. Ezekkel a levezetésekkel Cohen tulajdonképpen új megvilágításba is helyezi a newtoni fogalmakat.

Szó van a könyvben a transzformációk néhány általános tulajdonságáról is. A szerző példákat hoz arra, hogy a tudományos fogalmakban különböző mértékű lehetőségek rejljenek a transzformálhatóságra nézve. Cohen különöserre érdekesnek tartja bizonyos szempontból, hogy egy transzformációsorozat végeredménye akár szembe is kerülhet az eredeti elképzelésekkel: „Ki gondolta volna – Platónat olvasva –, hogy *Az állam* vagy a *Timaios* valaha hozzájárulhat egy a közvetlen kísérletre és megfigyelésre alapozott matematikai–fizikai tudomány megalkotásához [a szerző itt Galileire gondol]! Az ilyen negatív lehetőséget, azt hogy valami a szerző véleményével teljesen ellentétes célokat szolgálhat, először, az irodalom és a társadalom vonatkozásában (ahogyan George Steiner informált), Friedrich Engels tárgyalta Balzackal kapcsolatos két híres levelében.” (197. o.) (Cohen itt idéz Engelsnek Margaret Harknesshoz és Minna Kautskyhoz írott, ismert leveleiből, és Lukácsra is hivatkozik.) Egy másik jellegzetessége a tudománynak, amit magyarázni lehet a transzformációk elméletével, a fölfedezések többszörössége: Cohen szerint az elméletből az következik, hogy az egyidejű független fölfedezések száma növekszik, és egyre inkább szabállyá válik. A szerző általános megjegyzései között szerepel az is, hogy a transzformációk jó része természetesen nem bizonyul eredményesnek. A könyv kitekint a transzformációknak a szorosan vett elméleten kívüli területeken megnyilvánuló hatásaira, és – Freud alapján – a tudományos gondolatok szubjektív eredetiségének problémájára is.

A 4. fejezet végén a szerző megpróbálja tisztázni a transzformációk és a tudományos forradalmak

viszonyát. Kuhn ezzel kapcsolatos állításai szerinte a tudománytörténet makroszkopikus skálájára vonatkoznak, míg saját munkáját a mikroszkopikus skálára helyezi. Ő ugyanis nem a *Principia* által bevezetett változások totalitásával, az új paradigma megalkotásával foglalkozik, hanem az újítás különálló lépcsőfokaival, azzal ahogyan Newton sok elfogadott fogalmat és elemzési módot megváltoztatott a tudományban. Newton kreatív tudományos gondolkodásának részletes elemzése a *Principia* által létrehozott tudományos forradalom finomstruktúrájára irányul. „A forradalmak transzformációsorozatkénti elemzése megmutatja a folytonosságot a változáson belül, de ezáltal nem csökkenti magának a változásnak a nagyságrendjét.” (219. o.) Láthatjuk tehát, hogy Cohen, szubjektív szándéka szerint, nem akar szembekerülni Kuhn-nal (a könyve első részében a newtoni stílusról írottak bele is illeszthetők a kuhni képbe); ám koncepciója, legalábbis bizonyos mértékig, mégis a kuhni diszkontinuitás-fölfogás egy lehetséges alternatívája. Cohen szemmel láthatólag nem hisz a drámaian nagy tudományos forradalmakban, ugrásokban; s ezt ebben a pontban a fizikusok (így Rutherford, Weinberg) benyomásaival is alá kívánja támasztani. Nem tagadja persze Newton (és mások) kreatív zsenialitását, azonban ezt megint csak nem tartja valamiféle csodás vagy misztikus jelenségeknek.

A könyv utolsó negyedében a szerző azt elemzi, hogy a Kepler-törvényekből Newton milyen transzformációkon keresztül jutott el az egyetemes tömegvonzás elvéig. Részletes vizsgálatának konklúziója a már említett állítás a newtoni forradalom módszerbeli lényegéről. A könyv végül egy érdekes kiegészítő ponttal zárul (ilyen kiegészítő jellegű pontok már korábban is voltak), amely magával a transzformáció fogalmával foglalkozik. Megadja egyrészt a szerző személyes hozzájárulásának kronológiáját, másrészt pedig az elődöket. Ezek közé tartozik Ernst Mach, aki a darwini evolúciós elmélet nyomán beszél a tudományos gondolatok transz-

formációjáról és a kreatív innovációt lényegében ezzel azonosítja. Pierre Duham és Sigmund Freud is használja ezt a fogalmat, utóbbi a saját nézeteinek és előfutárainak viszonyával kapcsolatban. Alexandre Koyré kifejezetten Newton kapcsán említi a fogalmat. Végül a szerző Michel Foucault francia tudománytörténész munkáit említi, melyekben, a 60-as évek végén, szintén megjelenik a transzformáció fogalma.

A hasonló jellegű könyveknél lassan már megszokottan, a főszöveget 70 oldalas jegyzetapparátus egészíti ki. Ezek a jegyzetek, a több mint 30 oldalas bibliográfiával együtt, a szakemberek számára igen lényegesek. A bibliográfia mintegy 500–600 tételt tartalmaz, a könyv szövegében és a jegyzetekben azonban ennél még több mű kerül említésre. A kiegészítő rész egy, körülbelül 200 fogalmat és nevet felsoroló mutatóval zárul.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a könyv gondolati tartalma (a newtoni forradalom lényege a stílus, a tudományos forradalmak az eszmék fokozatos transzformációja révén jönnek létre) fontos újdonságokat mutat föl, és bizonyosan részévé fog válni a Newtonról és a tudományról alkotott képünknek. Ennek az sem mond ellent, hogy a mű vitatott, illetve vitatható részeket is tartalmaz. Ilyen például az erőfogalom és a matematikai bázis jelentőségének rangsorolása, az egyetemes tömegvonzás fölfedezésének időpontja (ezt sokan 1665–1666-ra teszik, Cohen viszont 1685 mellett érvel, ami nála koncepcionális kérdés is, hiszen a 20 évnyi különbség ad időt a transzformációra), vagy az, hogy a transzformáció fogalma a szerző kifejtésében talán túl széles és némileg határozatlan értelmű. E gondosan kidolgozott és stílusában is elegáns munkát mindazoknak ajánlhatjuk, akik érdeklődnek a fizika vagy általában a tudományok fejlődése iránt, s mivel a szerző matematikai apparátusokat nem használ, fogalmi elemzései pedig érthetőek, még akkor is, ha történetesen nem kifejezetten ez a szakterületük.

A szerző vizsgálódásainak középpontjában Herder historizmusa, humanitás-konceptiója áll. Elemzi a weimari gondolkodó viszonyát Spinozához, Vicóhoz, Leibnizhez, a francia fölvilágosodáshoz, valamint kortársaihoz, mindenekelőtt Kanthoz. A Vicóhoz való viszony megvilágításában gondos filológiai munkával tisztázza, hogyan bizonyítható Vico műveinek ismerete Herdernél; összehasonlító elemzéssel mutatja be a vicói és a herderi történetfilozófia hasonló és eltérő vonásait. A francia fölvilágosodás eszmévilágából Rousseau és Voltaire történetfölfogását emeli ki, megállapítva, hogy Herder több ponton bírálja az előbbi és áll közelebb az utóbbihoz. Ezért nem helyes Herdert mintegy a „német Rousseau”-nak tekinteni, bár történetfölfogása a voltaire-itől is több ponton jelentősen eltér.

A Kanthoz való viszony bemutatása sokoldalú. Az olvasó megismerheti a fiatal Herder és a kritika előtti korszak Kantja szoros kapcsolatát; Herder őszinte tiszteletét ifjú éveinek königsbergi tanára iránt és Kant jóindulatát a pályakezdő fiatal szerzővel szemben. A későbbiekben. Kant kritikai korszakában, sor kerül a herderi és a kanti útszétválására. A kanti ismeretelmélet herderi bírálatának rövid elemzése során Rathmann utal Herder kategória-elméletére, és megállapítja, hogy a filozófia alapkérdésében és az ismeretelméletben elfoglalt herderi álláspont nem tekinthető materialistának, viszont kategória-fölfogása magában foglalja a kategóriák szubordinációjának gondolatát, ami a későbbi hegeli elmélet jelentős előzményének tekinthető. Herder és Kant történetfölfogásának egybevetését jellemezve a szerző egyetértőleg idézi Mehring következő sorait: „Herder történeti zsenije felette áll a történetietlen Kantnak, és »Eszméi« mindig megtisztelő helyet foglalnak majd el a történelmi materializmus előfutárainak sorában.” (Vö.: „Johann Gottfried Herder”, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Berlin 1961, 28. skk. o.)

A Spinozához való viszony taglalása során olvashatunk a Spinozától független német panteiz-

musnak Herderre gyakorolt nagy hatásáról, arról, hogy Herder Spinozát panteistaként értelmezte és nem kívánt tanításából ateista következtetéseket levonni, és arról is, hogyan kívánta Herder – Leibniz tanításának hatására és azt fölhasználva – a spinozai szubsztanciát dinamizálni. A sajátos herderi panteizmus és a hozzá kapcsolódó történetfilozófia egészét jellemezve a szerző megállapítja: „Az átmeneti rendszert alkotó Herder tehát a filozófia alapkérdésében szükségképpen idealizmus és materializmus között áll.” (34. o.) Herdernek panteizmusa lehetővé tette, hogy a természet és a társadalom törvényeit immanenseknek és megismerhetőknek fogja föl. A szerző, Herdernek az ökonomiai elmélethez való kapcsolódását röviden érintve, megállapítja, hogy fiziokrata volt; a fiziokratizmust meghaladó kortársai ökonomiai fölismeréseinek szintjére – ilyeneket találunk pl. Rousseau-nál és Benjamin Franklinnál – nem tudott fölemelkedni.

Az elődökhöz és a kortársakhoz való viszony vizsgálata azonban csak bevezetés a herderi historizmus elemzéséhez, vagy annak kísérője. Melyek a herderi historizmus sajátos vonásai? Herder fejlődés- és haladásfölfogásához hozzátartozik a Condorcet-féle fejlődésertelmezés egyenesvonalúságának az elvetése, a visszaesések létének fölismerése, annak tudata, hogy „az egész emberiség fejlődését az egyes egyének tragédiái kísérik, és csak ezeken keresztül jut érvényre”. (95. o.) A fejlődés herderi elmélete szerint a fejlődés viszonylag önálló szakaszokon, fokokon halad át, és az egyes fokoknak sajátos törvényei vannak. Ez az elméleti meggyőződés lehetővé tette a középkor helyesebb, történetibb megértését, szemben a francia fölvilágosítók javarészt történetietlen középkorképével. – Az eddigiekből is látható, hogy Herder történeti „természettörvények” megállapítására törekszik. Ezek sorában szerepel az emberi szándékok, törekvések és a valóságosan elért történeti eredmény közötti ellentmondás: az „ész csele” hegeli gondolatának az előzményét tehát Herdernél éppúgy megtalálhatjuk, mint Vicónál.

* Rathmann János: *Herder eszméi – A historizmus útján*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983, 163.

(54–55., 115. o.) A herderi történetértelmezés módszeréhez hozzátartozik a társadalmi jelenségek ellentmondásosságának fölismerése és az az igény, hogy a fejlődés vizsgálatakor az ellentmondásokat föltárjuk. Herder hamarabb ismerte föl a társadalmi ellentmondások meglétét, mint Kant, aki ugyan történetbölcséleti munkásságában szintén ír ezekről. A francia fölvilágosodás képviselőitől eltérően továbbá Herder dialektikusan kezeli a véletlen és a szükségszerű történeti megjelenési formáit. Herdernél azonban mégiscsak a történeti dialektika elemeiről beszélhetünk (36. o.), mert szemléletmódja és organikus elmélete nemcsak egybefogja, hanem sokszor egybe is mossa a természeti és társadalmi mozgást, és így a társadalom speciális törvényeinek létét megsejti ugyan, de elemezni már nem tudja őket, s ezért nem is juthat el egy valóban dialektikus tanítás kidolgozásáig. (122. o.)

A szerző sokoldalúan elemzi Herder humanitás-koncepcióját. Kimutatja, hogy a humanitás egyfelől cél, amely felé halad a történelem; másfelől a humanitás természet törvény, illetve tendencia, amely hol erősödik, hol gyöngül az emberiség története során. Herder szerint a humanitás ellentmondásokon keresztül tör utat magának, s a romboló és a megtartó erők harcából valamiféle harmónia jön létre. Joggal emeli ki Rathmann, hogy jöllehet Herdernél helyet kap az isteni célkitűzés fogalma, humanitás-fölfogása mégis alapvetően evilági, amint ez boldogságfölfogásából is kiderül. Elemzései során a szerző helyeslőleg idézi Wolfgang Heise sorait: „Herder humanitás-fogalma önmagában nem definiálható. E fogalom ugyanis összegzése a benne koncentráló világ nézeti és történetfilozófiai tervének. Arra vonatkozik, ami az embert az állattól megkülönbözteti, ami az emberiség mint társadalmi történeti egység és sokféleség volt és lesz, amivé vált, és amit önmagából alkot és kell alkotnia. A humanitás bepillant a távoli őstörténetbe, csakúgy mint az emberiség jövőjébe; hogy mi a humanitás, a történelem mutatja meg... ha a humanitásról beszélünk, akkor az emberi történelemről, a haladásról és előrevivő fejlődésről beszélünk.” („Realistik und Utopie in Herders Humanitätskonzept”, in: *Herder-Kolloquium 1978*, Hermann Böhlau Nachf., Weimar 1980, 73. o.) Rathmann könyvében találjuk továbbá a következő fontos megállapítást: „A herderi humanizmus specifikus vonásait a humá-

num fő ismérveként kiemelt munka, és általában az emberi tevékenység, az emberi nem előrehaladó fejlődése, valamint az ebből fakadó következtetések képezik.” (74. o.) Itt a recenziens úgy véli, talán hasznos lett volna részletesebben is írnia a szerzőnek a munkára vonatkozó herderi gondolatokról; s mivel ez nem történt meg, az olvasónak az imént idézett sorok által fölkeltett kíváncsisága kielégületlenül marad. Elemzései során a szerző jól használja föl Lukács Györgynek azt a megállapítását is, hogy Herder elsőként vetette föl a német fölvilágosodásban a kollektív társadalmi gyakorlat problémáját, bár módszertani szempontból valamilyen áthatolhatatlan félhomály marad fönn nála. Guliga véleménye szerint a tudomány és az ipar szerepére vonatkozóan, a kultúrán belül, vázlatos megfogalmazásokat lehet találni Herdernél. A szerző utal erre, de hozzát teszi, hogy ugyanannyi példát lehetne fölhozni arra is, hogy Herder a tudati elemeket tartotta fontosabbnak a kultúra meghatározásában.

Rathmann következetesen kiemeli Herder életművének antifeudális és plebejus tartalmát, valamint azt, hogy a weimari gondolkodó – életében közzé nem tett írásaiban – az emberi történelem legnagyobb eseményei közé sorolta a francia forradalmat és hitet tett a köztársaság mint államforma mellett. (140–141. o.)

Az utolsó fejezet tárgyalja Herder hatását Magyarországon. Itt a szerző elemzi Kazinczy, Kölcsény és Széchenyi viszonyát a herderi tanítás általuk ismert részéhez. Az ismert „herderi jóslat” szövegösszefüggéseit, pontos szövegét és föltételezhető forrását is elemzi, miközben kitér Herder más jellegű, a „jóslattal” szemben álló megnyilatkozására is. Kifejezetten utal arra, hogy Herder nem volt a jozefinizmus híve, és korábbi illúziói a fölvilágosult uralkodókkal szemben ez időre már rég szertefoszlottak. Herder tanításának lényeges eleme viszont az a meggyőződés, „hogy minden népnek saját, individuális értéke van, és ilyen módon autonóm”. (64. o.)

Rathmann jól használja föl, az eredeti források gondos tanulmányozása mellett, a marxista, illetve polgári Herder-kutatás eredményeit; ezekben is alapos a tájékozottsága. Könyve azonban számos kérdés vizsgálatában önálló kutatási eredményeket tartalmaz: így a marxista fölvilágosodás-kutatás – és ezen belül a Herder-kutatás – értékes új monográfiával gyarapodott. A könyv korábbi, vázlatosabb

német nyelvű változatáról Gerd Irrlitz (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1982/8, 1071. skk. o.) és Robert Steigerwald („Auskunft über Herder”, *Marxistische Blätter* 1979/4, 115–116. o.) írt elismerő, nagyra becsülő méltatást. Velük megegyezően kell megállapítani a magyar recenzensnek is, hogy Rathmann János könyve egyesíti magában a

tudományos alaposág és a könnyen érthetőség erényeit. Herder fontosabb munkáinak magyar kiadásait, amelyek nemrég jelentek meg, s amelyek megszületésében a szerzőnek ugyancsak nagy része volt, szerencsés időpontban egészíti ki ez az új, értékes és hasznos monográfia.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Gábor György, Redl Károly, Klima Gyula, Horváth Pál: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;
Geréby György: 1112 Budapest, Sasadi u. 162; *Nyíri Tamás:* Katolikus Teológiai Akadémia, 1053 Budapest,
Eötvös L. u. 7; *Novák Rudolf:* 3300 Eger, Marx u. 12; *Lányi Gusztáv, Pólos László, Fehér M. István, Simon
Endre:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, 1054 Budapest, Pesti B. u. 1.; *Lendvai Ildikó:* 1083
Budapest, Tömő u. 32–38.; *Perecz László:* 1024 Budapest, Mártírok útja 25/B.; *Turgonyi Zoltán:* 1196
Budapest, Kisfaludy u. 126.; *Lux Zoltán,* 2340 Kiskunlacháza, Árpád u. 3.; *Szegedi Péter,* Eötvös
Tudományegyetem Természettudományi Kar, 1088 Budapest, Rákóczi út 5.; *Peter Kampits:* Universität
Wien, Bécs, Ausztria; *Evandro Agazzi:* Université de Fribourg, Freiburg, Svájc; *Vladisláv Kobal:*
Frunzenszkaja naberezsnaia 12/55, Moszkva, Szovjetunió

HIBAIGAZÍTÓ

Az 1983/6. számunkban, Tagai Imre Az azonosság filozófiai problémája című dolgozatában a 932. oldal első bekezdés 7. sorában, a „... végtelen törvényszerűségek kimeríthetetlen összefüggésrendszerében...” kifejezés helyesen: „... végtelen törvényszerűségek kimeríthetetlen összefüggésrendszerében...”

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A szedést a PREPRINT GMK készítette – Terjedelem: 25,55 (A/5) ív

85.13316 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest

Felelős vezető: Hazai György

CONTENTS

GYÖRGY GÁBOR: „On outsiders judgement will be passed by God” (On the Christian Philosophy of the Question of Barbarians)	257
KÁROLY REDL: The Evaluation of Labour in Flourishing Middle Ages	284
GYULA KLIMA: Thomas Aquinas on the Meaning of the Words	298
TAMÁS NYÍRI: The Destiny of Being from Thomas Aquinas to Heidegger	313
RUDOLF NOVÁK: On the Kantian Distinction of „Erkennen” and „Denken”	329
GUSZTÁV LÁNYI: On Social Self-Identity: Myth or Reality (Hölderlin—Kierkegaard—Attila József)	341
LÁSZLÓ PÓLOS: Turn or Continuity (On Some Documents of Wittgenstein's Philosophy-teaching Activity)	363
ISTVÁN M. FEHÉR: Lukács and Sartre	379
ILDIKÓ LENDVAI: Layers of a Category (László Németh's Notion of Quality in the Debate of Individualism and Anti-individualism)	414

DOCUMENT

Porphyrios: Introduction or On the Five Words (Introduced by György Geréby)	431
Thomas Aquinas on Beauty (Introduced by Gyula Klima)	454
Propositions Condemned by Étienne Tempier the Bishop of Paris	474

REFLECTION

PETER KAMPITS: Mythological Elements of the „Critical Rationalism”	493
EVANDRO AGAZZI: An Interpretation of Scientific Objectivity	503
VLADISLAV KOBAL—LÁSZLÓ PERECZ: Thematical Issues in the „Voprosy Filosofii”	525
Karl Rahner 1904—1984	532

REVIEWS

ZOLTÁN TURGONYI: The Feudal Transformation (La mutation féodale)	534
ZOLTÁN LUX: Logic and Semiotics in the Philosophy of Leibniz (Burkhardt: Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz)	538
PÉTER SZEGEDI: Towards the Scientific Revolution — Through Transformations of Notions (Cohen: The Newtonian Revolution)	540
ENDRE SIMON: A New Marxist Monography on Herder (Rathmann J.: Herder eszméi — A historizínus útján)	544

СОДЕРЖАНИЕ

Дьердь Габор: «Бог устроит о посторонних суд» (О христианской философии вопроса варваров)	257
Карой Редл: Оценка работы в период цвета средних веков	284
Дьюла Клима: Фома Аквинский о значении слов	298
Тамаш Ньйри: Судьба бытия от Фомы Аквинского до Гейдеггера	313
Рудольф Новак: О различении «Erkennen» и «Denken» в философии Канта	329
Густав Ланьи: Об общественной самоидентичности (Гельдерлин — Кьеркегор — Атила Йожеф)	341
Ласло Полош: Перемена двух эпох или непрерывность (О некоторых документах преподавательской деятельности Виттгенштейна)	363
Иштван М. Фехер: Лукач и Сартр	379
Илдико Лендваи: Слои категории (Понятие качества у Ласло Немета в споре индивидуализма и анти-индивидуализма)	414

ДОКУМЕНТ

Порфирий: Введение или о пяти словах (Предисловие: Дьердь Гереби)	431
Фома Аквинский о красоте (Предисловие: Дьюла Клима)	454
Доктрины Осужденные Этиен Темпие, епископом парижским	474

ОБЗОР

Петер Кампиц: Мифологические элементы «критического рационализма»	493
Евандро Агацци: Одно из толкований научной объективности	503
Владислав Кобал—Ласло Переч: Тематические номера журнала «Вопросы философии»	525
Карл Ранер 1904—1984	532

РЕЦЕНЗИИ

Золтан Тургоньи: Феодальное преобразование	534
Золтан Лукс: Логика и семиотика в философии Лейбница	538
Петер Сегеди: Трансформациями понятий к научной революции	540
Эндре Шимон: Новая марксистская монография о Гердере	544

Ára: 54 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest, József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest, Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.

HUSZONNYOLCADIK ÉVFOLYAM

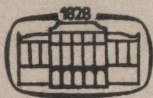
1984/5-6

T O 1220



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐK:

Aron László

Fehér M. István

Lendvai L. Ferenc (felelős szerk.)

Tengelyi László

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN,

KISS ARTUR, RUZSA IMRE, SZIGETI

GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC (mb.

elnök), VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA

1984/5—6

TARTALOM

HÁRSING LÁSZLÓ: A dialektika mint a problémamegoldás általános stratégiája	549
FEHÉR MÁRTA: A posztpozitivist tudományfilozófia válsága	559
SZÉKELY LÁSZLÓ: Világegyetem-modellek és a filozófia természetképe	594
BERECZKEI TAMÁS: A teleológia szemantikai tartalmáról	617
HERMANN ISTVÁN: Ontológiai bevezetés az etikához	643

DOKUMENTUM

BUHARIN: A történelmi materializmus elmélete. A marxista szociológia népszerű tankönyve (Részletek)	688
Függelék: A történelmi materializmus elméletének problémafelvetéséhez (Utólagos megjegyzések)	755
(Krausz Tamás és Mesterházi Miklós bevezetőjével)	

TÁJÉKOZÓDÁS

JONATHAN LIEBERSON: Karl Popper „igazsága” — A romantikus racionalista...	764
TADEUSZ M. JAROSZEWSKI: Karl Marx és az „empirikus tény” új megközelítése	782

SZEMLE

BÉKÉS VERA: A tudományfejlődés kuhni modellje — 1984-ben (T. S. Kuhn: A tudományos forradalmak szerkezete)	791
KELEMEN JÁNOS: A tudományfejlődés kérdőjelei (Fehér Márta: A tudományfejlődés kérdőjelei)	794
BERECZKEI TAMÁS: Forradalmak a természettudományban (B. M. Kedrov: Forradalmak a természettudományban)	799
MÜLLER ANTAL: A tudomány egységének útján (Na puty k jegyinsztvu nauki)	803

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Űri u. 53. Telefon: 160—160/269-es és 138-as mellék

Szerkesztőségi nap: csütörtök

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

A DIALEKTIKA MINT A PROBLÉMA MEGOLDÁS ÁLTALÁNOS STRATÉGIÁJA

HÁRSING LÁSZLÓ

Ez a dolgozat a dialektikának olyan cselekvésméleti értelmezését kívánja adni, amely föltehetően megőrzi a dialektika majdnem két és félezer éves hagyományának pozitív mozzanatait és az emberi cselekvésről kialakított tudományos elképzelésekkel is összhangban van. Létrejöttében heurisztikus szerepet játszott Lukács Györgynek az az alapgondolata, hogy az ember válaszoló lény,¹ továbbá René Thom francia matematikus ún. katasztrófaelmélete,² amely a feszültséghelyzeteknek és ezek föloldási lehetőségeinek formális tárgyalására vállalkozik.³ Gondolatébresztően hatott rám Farkas Miklósnak a katasztrófaelmélet társadalomfilozófiai alkalmazására tett kísérlete is.⁴ Megemlítem még, hogy egy korábbi dolgozatomban a tudományos hipotézisek összehasonlításának új módszerére tettem javaslatot R. Thom elmélete alapján, érintve a dialektika eme új értelmezésének lehetőségét is.⁵

BEVEZETÉS

Akik a dialektika kérdéseit tanulmányozzák, nem feledkezhetnek meg arról, hogy *Hérakleitosz*, akit méltán neveznek a dialektika atyjának, egy rendkívül bonyolult és válságos társadalmi helyzet gondolati reflexeként fejtette ki tanítását. A kisázsiai görög gyarmatok anyagi és szellemi kultúrája Hérakleitosz életében jutott válságba, saját belső feszültségei és a perzsa invázió miatt. Ez a társadalmi válsághelyzet tükröződik azokban a gyakran „homályos” aforizmákban, amelyeket mint töredékeket a későbbi gondolkodók megőriztek. Hérakleitosz töredékeiben a „problémahelyzet” kitétel persze nem fordul elő. Ő „viszály”-ról, „ellenkezés”-ről, „háború”-ról

¹ Lukács György: „Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai”, *Utam Marxhoz*, II. k., Gondolat, Budapest 1971, 541—567. o.

² René Thom: *Advanced Book Program Reading*, Mass: W. A. Benjamin Inc., 1972.

³ Farkas Miklós: „A folyamatok kvantitatív vizsgálatáról”, *Alkalmazott Matematikai Lapok*, 1976/2, 237—257. o.

⁴ Farkas Miklós: „A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/6, 202—208. o.

⁵ Hársing László: „A tudományos hipotézisek összehasonlítása”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/2, 196—214. o.

beszél: „[...] minden a viszály által jön létre”; „nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik önmagával, mégis összhangban van”; „háború mindennek atyja és mindennek királya” — olvashatjuk töredékeiben.⁶

E töredékek hallatlan szuggesztivitással ragadják meg az emberi tevékenységnek azt a mozzanatát, amelyben föltárul az egyéni és kollektív tevékenység korábbi formáinak elégtelensége, és egyúttal megfogannak az új elképzelések csírái. Az emberek feszültségek között élnek, amelyeknek legdrámaibb formái a háborúk. A szomszédos államok között szinte szükségszerűen kialakulnak bizonyos, valóságos vagy vélt, érdekellentétek. A fönnálló helyzetet gyakran kölcsönösen elégtelennek érzik és ennek oly mérvű megváltoztatására gondolnak, amely jobban megfelel vezetőik jövővel kapcsolatos elképzeléseinek. Azok a politikai feszültségek, amelyek háborúhoz, a feszültségek föloldásának ehhez az erőszakos módjához vezetnek, Hérakleitosz számára olyan modellek, amelyek az emberi tevékenység kevésbé látványos problémahelyzeteit is reprezentálják. Nemcsak a külső ellenséggel áll szemben az ember mint a közösség tagja, hanem polgártársaival is, hiszen a közösségeket is érdekellentétek szabdálják kisebb-nagyobb társadalmi csoportokra. A politikai élet jelenségei ezeknek az érdekkülönbségeken alapuló feszültségeknek megnyilvánulásai, és egyúttal a megoldások keresésének békés vagy erőszakos útjai.

A görög rabszolgatartó társadalom legnagyobb gondolkodója, *Arisztotelész*, aki határozottan kitűnt realitásérzékével, már fölismeri azt a sajátos feszültséghelyzetet is, amelyet a munkafolyamat, legyen bár az a legegyszerűbb mindennapi tevékenység is, úgyszintén tartalmaz. Noha vitatkozik Hérakleitoszsal, aki szerint „ugyanaz a dolog van is, meg nincs is”, de a munka elemzésénél maga is azt állítja, hogy ami „képes arra, hogy legyen, az éppúgy képes, hogy legyen, mint arra, hogy ne legyen; ugyanaz a dolog tehát képes arra, hogy legyen, és egyúttal képes arra, hogy ne legyen”.⁷ A logikai kutatások mai állása mellett teljesen világos, hogy miért tiltakozik Arisztotelész, a „logika atyja” a hérakleitoszi megfogalmazás ellen, noha más szövegösszefüggésben maga is hasonló nyelvi fordulatokat használ. Ha ugyanis valamiről azt állítjuk, hogy „van”, akkor ezzel azt mondjuk róla, hogy konkrét egészként, azaz dologként létezik, vagy pedig töredékként mint valamely más dolog tulajdonsága, vagy ilyen dolgok viszonya. A „létezés” kvalitatív fogalom, amelynek így nincsenek fokozatai. Arról beszélni, hogy „valami nagyobb fokban létezik, mint egy vele összehasonlított másik dolog” vagy „ez a tulajdonság inkább megilleti ezt a dolgot, mint am azt”, idealista spekulációkat sugall és „a létből való részesedés” és „a lét analógiája” platonista tanához vezet. A „van” és a „nincs”, a „létezik” és „nem létezik”, a „lét” és „nem-lét” olyan alternatívák, amelyek között nincs közvetítés. E fogalmak a valóságot pillanatnyi állapotszerűségükben ragadják meg.

⁶ *Hérakleitosz töredékei*. Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény (Szerk. Simon Endre), Tankönyvkiadó, Budapest 1966, 28. és 31. o.

⁷ Arisztotelész: *Metafizika* (ford. Halasy-Nagy József), Akadémia Filozófiai Könyvtára 9., Pécs 1936, 236—237. o.

Más a helyzet a „lehet, hogy van”, és a „lehet, hogy nincs” esetén. Minthogy a lehetőség mindig szélesebb körű a valóságnál, ezért a jövőre nézve nyitott kérdés, hogy a lehetőség valósággá lesz-e vagy sem. A munka mint realizáló tevékenység a lehetőség és valóság sajátos egysége. Nem statikus léthelyzet, hanem dinamikus folyamat, amelyben a cél, mint a szükséglet által gerjesztett igényszint, szembesül a valósággal. Ha Hérakleitosz dinamikus kategóriákkal jellemezte volna a viszályt és azt írta volna, hogy amikor harcolunk, akkor olyasvalamit hozunk létre, ami képes arra, hogy legyen és arra is, hogy ne legyen, Arisztotelésznek minden bizonnyal nem lett volna a megfogalmazás ellen kifogása. És mind a társadalmi konfliktusok, mind a munka mint problémamegoldás konkrét elemzése sokkal inkább alkalmas arra, hogy a dialektika objektív modelljéül szolgáljon, mint az abszolút eszme önfejlődéséről szóló — a munkafolyamatot csak elvont szublimált formában fölfogó — hegeli spekuláció. Ez még akkor is igaz, ha Hegelnél a dialektika minden korábbinál magasabb kidolgozottsági szinten jelenik meg, és a marxizmus klasszikusaira, filozófiai fölfogásuk kialakulásakor, a hegeli filozófia gyakorolt igen nagy hatást.

E rövid tanulmány alig alkalmas arra, hogy a dialektikus gondolkodás vitán felül legnagyobb alakjának, Hegelnek ellentmondás fölfogásáról érdemben szóljunk. Pusztán arra emlékeztetünk, hogy e nagy gondolkodó az abszolút eszme kibontakozását mint önmagával vívott szellemi küzdelmet ábrázolja. A világszellem, reflexiói során, folytonosan meghasonlik önmagával és, tárgyként szemlélve magát, létrehozza saját elidegenült mását. Ez a feszültség hajtja új és új létformák felé. „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak* két mozzanata van, a tudás és a tudással szemben negatív tárgyiség. Mivel a szellem ebben az elemben fejlődik, és bontakoztatja ki mozzanatait, megilleti őket ez az ellentét, és mint a tudat alakjaiként lépnek fel [. . .]. A tudat semmi egyebet nem tud és fogalmilag nem ragad meg, csak azt, ami a tapasztalatában van; mert ami tapasztalatában van, az csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint a maga önlétének a *tárgya*. A szellem pedig tárggyá lesz, mert a szellem ez a mozgás, hogy a *maga számára egy másikká, azaz a maga önlétének tárgyává* lesz, és ezt a másletet megszünteti.”⁸

Ha elfogadjuk azt, hogy a hegeli abszolút eszme önfejlődésében a történelemben önmagát megvalósító emberi nem filogenezise, illetve az egyes ember személyiséggé válásának ontogenezise ölt hiposztazált és ezért gyakran fantasztikumná torzult formát, akkor nem szükséges sok érvet fölhoznunk ama fölfogás mellett, hogy a hegeli dialektika annyiban és csak annyiban „állítható talpra”, amennyiben az abszolút eszme önmegvalósító tevékenysége hasonlít az emberi nem és az egyes ember lényegét manifesztáló tevékenységhez, a munkához, illetve a természeti és társadalmi formákban megtestesülő abszolút eszme a valóságos természethez és társadalomhoz. Marx és Engels fölismerték, hogy az említett társadalmi jelenségekben az ember lényegét meghatározó és minősítő tevékenység, a munka ölt történetileg soklépcsősen

⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest 1961, 26. o.

differentiált és kiteljesedett formát. Ezért a dialektika ősforrását a konkrét *munkafolyamatban* kell keresnünk, és minden más megnyilvánulását csak többé-kevésbé adekvát előképnek kell tekintenünk.

1. A PROBLÉMAHELYZET MINT DIALEKTIKUS ELLENTMONDÁS

A dialektikus ellentmondást a cselekvésemélet keretei közt a következőképpen értelmezzük:

1. *A problémahelyzet sajátos, dialektikusan ellentmondásos cselekvési szituáció.*⁹

Minthogy e megközelítés szokatlan, meg kell mutatnunk, hogy a problémahelyzetnek megvannak azok a jellemzői, amelyeket a dialektikus ellentmondásnak tulajdonítunk. Induljunk ki Lukács társadalomontológiájának abból az általános tételéből, hogy az ember gyakorlatilag tevékenykedő lény és gyakorlati tevékenysége valamennyi formájának ősmintája a munka. A munka pedig olyan céltudatos tevékenység, amely a valóság tárgyainak az emberi szükségletnek megfelelően történő átalakítására irányul, s mely hosszabb távon magát az embert is mint cselekvő alanyt megváltoztatja. A munka fontos jellemzője az eszközök általi közvetítettség, amely lehetőséget nyújt az emberi tevékenység hatékonyságának növelésére, szellemi és fizikai erőinek tárgyiasítására és — végső fokon — a kultúra és civilizáció megteremtésére.

Az emberi munkának történetileg kialakult valamennyi formája bizonyos anyagi vagy szellemi szükségletek kielégítését szolgáló javak (értékek) létrehozására szolgál. A szükségletek minden esetben meghatározott javak elsajátítására mozgósítanak: van bennük tehát általánosságban egy a cselekvésre mozgósító mozzanat. Problémahelyzet ténylegesen akkor alakul ki, ha az ember (a rendelkezésre álló javak elsajátítása révén) nem tudja megnyugatóan kielégíteni szükségleteit. A rendelkezésre álló javak alkotják a szükségletkielégítés ama valóságszintjét, amely adott társadalmi-történeti helyzetben elégtelennek minősülhet, vagyis a cselekvő alany szükségletszintje felülmúlhatja a kielégítés valóságos szintjét. A problémahelyzet a szükséglet kielégítésének valóságos szintje és igényszintje közötti feszültség és annak átélése. Ha ez a feszültséghelyzet adekvát formában tudatosul a cselekvő alanyban, akkor *problémáról* beszélünk. A problémahelyzet a „van” és a „szükséges” közötti feszültség, mely egyaránt tartalmazza a föltételezettség és a kizárás mozzanatát. A szükséglet többé-kevésbé a történetileg adott valóságszint talaján bontakozik ki, de egyúttal ennek elégtelenségét is kifejezi, és mint érvényes kielégítési módot — legalábbis a jövőre nézve — kizárja.

⁹ Nem állítom, hogy a problémahelyzet logikailag egyenértékű a dialektikus ellentmondással általában, és azt sem, hogy az emberi cselekvés dialektikusan ellentmondásos jellege redukálható a problémahelyzetre. A tétel csak azt mondja ki, hogy a problémahelyzet egyike a dialektikusan ellentmondásos cselekvési szituációknak.

Ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk problémahelyzetről, meg kell kívánnunk, hogy a megoldás ne legyen eleve kilátástalan, vagyis létezzen, vagy megalkotható legyen olyan objektum, amelynek keresésére a probléma fölhív. A megoldás a problémában megnyilatkozó feszültséghelyzetet a minimumra csökkenti. A problémát mint a problémahelyzet tudatát gyakran a nemtudás tudásának nevezik, jelezni akarván, hogy a tudásnak ez az önreflexiója csak önmaga elégtelenségének fölismérésére képesít bennünket, de nem ad elégséges útmutatást a tudáshiányt megszüntető megoldás megtalálásához. Ez igaz, de a probléma jól-formulázottsága elengedhetetlen ahhoz, hogy a megoldás lehetséges irányait helyesen határozzuk meg.

Tekintsük most a „dialektikus ellentmondás” fogalmának értelmezését. Akkor mondunk valamely dolgot (tárgyat, eseményt, folyamatot stb.) dialektikusan ellentmondásosnak, ha van két olyan meghatározottsága (tulajdonsága, viszonya, mozgás- vagy fejlődéstendenciája), amelyek föltételezik és egyúttal kizárják egymást. Ha elfogadjuk a dialektikus ellentmondásnak ezt az értelmezését, akkor könnyű belátni, hogy a munkafolyamat talaján kibontakozó sajátos problémahelyzet: dialektikus ellentmondás-szituáció.

A vázolt fölfogásból kitűnik, hogy a szükségletkielégítés valóságsszintje és igénysszintje nem a hegeli tézis és antitézis analógiájára fölfogott, egymástól elkülönülő és ennek megfelelően önállósult jelenségek, hanem a munkafolyamatnak, mint minden emberi cselekvés ősmintájának, belső természetéhez tartozó mozzanatok, melyek megoldások keresésére ösztönző feszültségeket gerjesztenek.

2. A PROBLÉMAMEGOLDÁS MINT MENNYISÉGI NÖVEKEDÉS ÉS/VAGY MINŐSÉGI MEGÚJULÁS

A problémákat, megoldhatóságuk szempontjából, szokásos *reguláris* és *irreguláris* problémákra fölosztani.

A reguláris problémákat az jellemzi, hogy megoldásuk szabályai megadhatók. Ilyen problémák azok a kutatási témák, amelyek jól meghatározott kutatási programok megvalósításának egyes lépései. Gondoljunk pl. valamely hipotézis tapasztalati ellenőrzésére vagy egy axiómaegyüttes axiómarendszerre való kiépítésére vagy valamely alapkutatási eredmény bizonyos empirikus korrekciókkal való alkalmazására.

Az irreguláris problémák összehasonlíthatatlanul nagyobb szellemi erőfeszítés elé állítják a kutatót, mint a reguláris problémák, hiszen ezekben az esetekben a korábbi tudás talaján nem lehet megjelölni a megoldás több-kevesebb valószínűséggel célhoz vezető eljárásait. Nemcsak a tudomány forradalmian új eredményeire kell itt gondolnunk, hanem a társadalmi fejlődés valamennyi jelentős minőségi változására is. Egy új típusú termelési mód bevezetése éppúgy irreguláris problémamegoldás, mint valamely minőségileg új találmány megalkotása vagy egy új irodalmi vagy művészeti irányzat létrejötte.

A „reguláris” és „irreguláris probléma” fogalmának tisztázása után megfogalmazzuk az igazolandó újabb tételt:

2. Ha sikerül valamely irreguláris problémát megoldani és ezáltal minőségileg újat létrehozni, akkor ez a megoldás alapot szolgáltat számos reguláris probléma megoldásához, melyek mennyiségi szempontból gyarapítják az új minőséget mindaddig, míg a korábbi irreguláris problémamegoldás nyújtotta lehetőségtér ki nem merül és új irreguláris problémahelyzet bontakozik ki.

Problémák megoldásán gyakran nem egy, hanem több nemzedék fáradozik. Az ifjabb nemzedék képviselői sokszor örökölni kapják a problémákat elődeiktől. Valamely kiváló mester föl tudja jól készíteni tehetséges tanítványát a reguláris problémák megoldására, hiszen csak a kimunkált alapokat kell továbbépíteni vagy a korábbi anyagi és szellemi értékek mennyiségi gyarapításán munkálkodni. Az ilyen tanítványok valójában — gyakran igen nehéz — feladatokat oldanak meg, de jelentős újításokat nem vezetnek be. Ilyenkor reguláris fejlődésről beszélünk, amelyet a mennyiségi gyarapodás és kiegészülés jellemez.

Gyökeresen más a helyzet az irreguláris problémák esetén. Ezek megoldására a legkiválóbb mester sem tudja a még oly zseniális tanítványt sem felkészíteni, hiszen a forradalmian új megoldás nem vezethető le a régi megoldásokból, és azok kiterjesztésével vagy szisztematikus módosításával sem alkotható meg. Az új minőség létrehozása mindenkor alkotótevékenység, amely a valóságot valamely addig ismeretlen létszférával gyarapítja. Nemcsak értéket hoz létre, hanem új érték kategóriát teremt. Erre az alkotótevékenységre csak akkor lehetne az új nemzedék képviselőit felkészíteni, ha a mester birtokában volna a felfedezés szabályainak és ezeket átadná tanítványának. Ilyen szabályok megalkotásáról ábrándoztak a heurisztika ó- és középkori művelői. Ez az elképzelés azonban illuzórikusnak bizonyult, hiszen önellentmondást tartalmazott: az irreguláris problémákat a reguláris problémákra szeretne volna visszavezetni, vagyis az új megoldás minőségi jellegét a pusztán mennyiségi gyarapításban föloldani.

A fantasztikus kutatási céloknak is gyakran van egy vagy több olyan részfeladata, amely megoldhatónak bizonyul. A modern heurisztika nem törekszik már az irreguláris problémák megoldási szabályainak megadására, nem keresi többé a varázskulcsot, amely minden zár fölnyitására alkalmas. Megelégszik olyan tanácsok megfogalmazásával, amelyek óvják a cselekvő szubjektumot a reménytelen megoldási irányoktól, és föl hívják figyelmét az alkotás szempontjából kedvező szociális és pszichológiai föltételekre. Megfogalmazott továbbá néhány olyan pozitív módszertani tanácsot, amely előrevívó hatást gyakorolhat. Ilyenek pl. a modellképes analógiák és ideáltípusok keresése, a problémák általánosítása és specializálása, módszertani redukciójuk és exportációjuk stb.

Úgy véljük, minden erőszakoltság nélkül föl ismerhető a tételünkben vázolt problémamegoldási folyamatban a *mennyiségi és minőségi változás* mint két lehetséges

problémamegoldási mód különbsége és kapcsolata. A problémák először rendszerint irreguláris formában jelennek meg és megoldásuk gyakran hosszú vajúdas után és eredményeképpen születik meg; ezt követően bomlanak kisebb-nagyobb reguláris problémákra, amelyek megoldása az irreguláris problémára adott választ általánosítja vagy gazdagítja. Majd a lehetőségek kimerülése után lesz kérdésessé a korábbi irreguláris probléma megoldása és válik szükségessé, a korábbi irreguláris probléma kisebb-nagyobb átfogalmazásával, egy új irreguláris probléma fölvetése. A tudomány és technika fejlődése bőven szolgáltat példát a mondottak szemléltetésére. De alig van a kultúrának olyan területe, amelyet ne jellemezne a forradalmi újításnak és a viszonylag békés fejlődési periódusoknak a váltakozása.

A dialektikus szemlélet heurisztikus erejének egyik legfőbb megnyilvánulása, hogy olyan cselekvési beállítódást sugall, amely megfelel a problémamegoldás jellegének, vagyis igyekszik a cselekvő szubjektumot eligazítani a probléma jellegének megítélésében és a megoldás lehetséges irányának megtalálásában. Azt a cselekvési beállítódást, amely az irreguláris problémahelyzet és egyben a megoldáskeresés adekvát módszertani vetülete, *heterodox* szemléletnek vagy magatartásnak nevezzük. E beállítódás számára az új értékesebb a réginél, még akkor is, ha a kudarc kockázata viszonylag nagy. A heterodox szemléletű cselekvő szubjektum menekül a szokványos, feladatszerű megoldásoktól. A reguláris problémák megoldása ellentétes cselekvési beállítódást sugall, amelyet *ortodox*nak nevezünk. Minthogy nincs szó radikális újításról, alapvető cselekvési cél az elért eredmények megőrzése és gyarapítása. Az ortodox beállítódás a régihez mint kipróbálthoz való ragaszkodást értékesebbnek tartja, mint az újítást. Ha valamely reguláris problémát kell megoldanunk, akkor a heterodoxia szertelen újításra és a még szilárd alapok korai lerombolására ösztönöz.

3. AZ ALTERNATÍVÁK MINT MEGOLDÁSI LEHETŐSÉGEK

A problémák megoldását gyakran hasonlítják egyenletek megoldásához: a bonyolult problémáknak rendszerint éppúgy több megoldásuk lehetséges, mint a magasabb fokú egyenleteknek. Vannak, akik nem ismerik el a cselekvő alany viszonylagos autonómiáját, és — egy szélsőséges determinizmus-fölfogás talaján — tagadják az alternatív megoldási lehetőségek létét, a választási szabadságot pusztán illúzióknak minősítik. E fölfogás képviselői abból indulnak ki, hogy a külső és belső föltételek együttesen egy teljesen determinisztikus rendszert alkotnak: a cselekvő alany nem dönthet másként, mint ahogyan cselekszik. Megfelelkeznek arról, hogy a döntés: folyamat, melynek során gyakran a külső föltételek is, de a belső föltételek szinte minden esetben változnak. Valójában a belső föltételek legtöbbször csak diszpozíciók formájában léteznek, és a cselekvés irányát ténylegesen meghatározó motívumokká a döntést megelőző érlelődési időszakban lesznek.

Ha a problémahelyzet kialakulásának időszakát tekintjük, akkor — legalábbis az esetek egy részében — aligha beszélhetünk arról, hogy a megoldási lehetőségek köre

máris egyetlen cselekvésmódra korlátozódnék, leszámítva a cselekvéstől való tartózkodást. Valójában több alternatívával kell számolnunk, amelyek mintegy versengenek egymással. E megfontolások alapján újabb tétel fogalmazható meg:

3. Egymástól jelentősen, esetleg minőségileg különböző problémamegoldási alternatívákkal akkor kell számolnunk, ha a realitásszint és az igényszint különbsége éles feszültséghelyzetet vált ki, de ennek élessége nem zárja ki a probléma megoldhatóságát. Ha a feszültséghelyzet minimális, akkor a megoldási alternatívák különbségei nem jelentősek, és összeegyeztetésüknek nincs akadálya.

Az egymástól minőségileg különböző alternatív problémamegoldások ezért az irreguláris problémák velejárói. Az ilyen alternatívákat szokásos rivális megoldási lehetőségeknek nevezni. Gondolunk itt pl. — társadalmi vetületben — a feudalizmus fölszámolásának nyugat-európai, ill. közép- és kelet-európai módjaira, vagy az egyre súlyosbodó ökológiai problémák megoldási lehetőségeire. De a társadalmi és egyéni élet szinte minden területe bőségesen szolgáltat olyan helyzeteket, amikor egymástól igen különböző, ugyanakkor összeegyeztethetetlen megoldásmódok közt kell választanunk. Talán a tudomány nagy problémáinak megoldására tett erőfeszítések szemléltetik leginkább a bizonyítandó állítást: a tudományos forradalmak ugyanis szinte elképzelhetetlenek versengő hipotézisek harca nélkül.

A megoldandó probléma gyakran oly bonyolult, hogy a fejlődés adott szintjén nincs kilátás arra, hogy az igényszintben megformált ideális célkitűzés megvalósulhasson. Pontosabban: egyik alternatíva sem tudja egyedül megközelíteni az optimálisnak ítélt elképzelést, hanem annak csak néhány követelményét teljesíti. A vele rivalizáló elképzelés többé-kevésbé ugyanilyen föladatokra vállalkozik és néhány más részproblémára ad kielégítő választ. Így a versengő megoldási javaslatok mintegy kiegészítik egymást és együtt teljesítik az optimális megoldással szembeni elvárást. Minthogy azonban összeegyeztethetetlenek, ezért a cselekvő szubjektum gyakran súlyos dilemma előtt áll: bármelyiket is választja, le kell mondania a másik alternatíva nyújtotta előnyökről. A rivális alternatívák tehát olyan tulajdonságokat mutatnak, mint a dialektikus ellentétpárok: föltételezik és egyben ki is zárják egymást. Ennek megfelelően feszültséghelyzetet gerjesztenek. De ez a feszültséghelyzet nem azonos a valóság és lehetőség utalásszerűen már említett ellentmondásos viszonyával, mely a problémahelyzet jellemzője. A problémahelyzetek megoldáskeresésére serkentenek, a rivális alternatívák pedig az alkalmasabb, a fejlődést inkább előre vivő megoldás választására ösztönöznek.

Ahogy a problémahelyzet csak hozzávetőlegesen (heurisztikus hatást gyakorolva) határozza meg az irreguláris problémák megoldásait, ugyanúgy a rivális alternatívák szembesítése sem elégséges a döntés racionalitásának megalapozásához. A döntési helyzetben alig lehet fölmérni mindazokat a lehetséges előnyöket és esetleges károkat, amelyek az egyik alternatíva elfogadásából és a másik alternatíva

szükségképpen elvetéséből adódnak. A jövő nincs preformáltan benne a múltban és a jelenben.

Az alternatívák közötti döntés a tévedés kockázatával jár, hiszen a jövővel kapcsolatos igényeinket és a tőlünk többé-kevésbé független lehetőségeket (valószínűségeket) kell összhangba hoznunk. Minthogy ezen igényszintünk, sem az említett lehetőségek nem kvalifikálhatók, így legfőljebb prioritások megállapítására vállalkozhatunk. Az így nyert komparatív értékek azonban legtöbbször nem elég pontosak ahhoz, hogy velük többlépcsős gondolati műveleteket, kielégítő logikai szigorúsággal, végezhesünk. A döntés kényszere azonban gyakran ránk nehezedik és nem tűr halasztást: a cselekvő szubjektumnak lépésével vállálnia kell a tévedés kockázatát. Ellenkező esetben ugyanis épp a halogatás vezet a föltételrendszer esetleges kedvezőtlen alakulásához.

4. A DIALEKTIKUS TAGADÁS MINT ÉRTÉKPRINCÍPIUM

Láttuk, hogy a megoldási alternatívákat, mielőtt választanánk közülük, szembe-
besítjük egymással abból a szempontból, hogy milyen fokban elégítik ki igényeinket,
és mekkora esélyük van a megvalósulásra. A döntés racionalitásának szükséges
föltétele, hogy azt az alternatívát válasszuk, amelyik az említett kívánalmakat
együttesen teljesíti.

Ha azonban döntésünket pusztán az említett megoldások előzetes értékelésére
alapozzuk, könnyen tévedés áldozatává válhatunk, még akkor is, ha nagy körülte-
kintéssel járunk el. Elképzelhető ugyanis, hogy a választott alternatíva a megadott
szempontok szerint fölülmúlja ellenlábását, de valójában nem csökkenti a probléma-
helyzet élességét, vagyis a valóság szintet nem közelíti a szükségletszinthez. Az ilyen
megoldás csak látszólag új, de valójában nem vezet el fejlettebb állapothoz, hiszen a
kifejtett szellemi és fizikai erőfeszítés ellenére legjobb esetben is csak stagnáláshoz
vezet.

Ezért szükséges, hogy az értékelésnek egy új elvét vezessük be, melyet dialektikus
*tagadás*nak nevezünk. Sokan — Hegel nyomán — úgy vélik, hogy a dialektikus
tagadás valamiféle *causa efficiense* az új és egyúttal fejlettebb megoldás létrejöttének. A
hegeli abszolút eszme csakugyan állandóan önmaga ellentétét (elidegenült mását)
hozza létre a dialektikus tagadás gondolati aktusával. Ez a titokzatos képesség, mely
őt csalhatatlanul a fejlődés magasabb szintjére juttatja el, valójában csak olyan
tökéletes lényt illethet meg, mint amilyen az önmagát világfolyamatként kiteljesítő
abszolút eszme. A cselekvő embernek ilyen képességet tulajdonítani aligha lehet,
hiszen előtte csak igen halványan ismertek a jövő körvonalai. Az ember az új
megoldásokat mintegy a jövőbe előretapogatózva keresi, és e kockázatos művelethez a
múlt legfőljebb bizonyos heurisztikus sejtéseket sugall. Azt mondani a problémákkal
birkózó szubjektumnak, hogy keresd a korábbi megoldás dialektikus tagadását, mely
megőrzi a korábbi szint pozitívumait és leküzdi negatívumait, olyan tanács, mely

elvontsága miatt aligha alkalmazható közvetlenül. Ugyan ki tudja pontosan megmondani, mi minősül pozitívumnak, és mivel kell a negatívumokat helyettesíteni? Úgy véljük, a hegeli dialektikus tagadás racionális tartalmát nem ebben a mozzanatban kell keresnünk. Nem heurisztikus funkciót tölt be a problémák megoldásainak keresésében, hanem a fejlettség fokának megítélésére szolgál, vagyis értékelméleti szerepe van. Ezt fejezi ki a következő tétel:

4. Ha alternatív megoldások között választasz, fogadd el azt, amely nemcsak riválisát múlja felül, hanem azt a régi megoldást is, amelynek helyettesítésére vállalkozik.

A dialektikus tagadás a régi és új megoldás összehasonlításához ad szempontot; meg kell tehát előbb alkotni az új megoldási alternatívát, hogy ezt az elvet alkalmazni tudjuk. Amikor tehát az új megoldás fejlettségét értékeljük, arra a dialektikus tagadás diktálta kérdésre kell válaszolnunk, hogy csökken-e a problémában megnyilvánuló feszültség, azaz jobban illeszkedik-e az új megoldás a külső föltételekhez (adekvátabb-e), és egyben közelebb kerül-e a belső föltételek által meghatározott igényszinthez. Az új megoldás akkor dialektikus tagadása a réginek, ha riválisainál inkább teljesíti ezt a követelményrendszert.

*

Félreértenék e dolgozat tartalmát azok, akik a természet dialektikájának burkolt tagadását olvasnák ki belőle. Léteznek a természetben is dialektikus szituációk: a fejlődő és hanyatló rendszerek viselkedésmódjai bőségesen szolgálnak ilyen példákkal. De kiteljesedett formában a dialektika az ember gyakorlati tevékenységében jelenik meg, és minden természeti megnyilvánulása csak előkép, amely túlmutat önmagán. Ahhoz, hogy objektív képet alkossunk a dialektika ezen alacsonyabb formáiról, előbb saját tevékenységünk dialektikus természetét kell rekonstruálnunk, hiszen a természetnek csak azokról a területeiről vannak megbízható ismereteink, amelyeket be tudunk vonni gyakorlati tevékenységünk körébe.

RESÜMÉE

*László Hársing: Dialektik als allgemeine
Strategie der Problemlösung*

Der Aufsatz legt eine handlungstheoretische Erklärung der Dialektik vor, die positiven Ergebnisse der alten dialektischen Tradition zu bewahren strebt. Im Rahmen dieser Auffassung funktionieren

die Prinzipien der Dialektik als Handlungsstrategien der Problemlösung. Ein neuer Gedanke der Arbeit ist, dass der Grundsatz der Negation der Negation eine wertsetzende Rolle in der menschlichen Handlung spielt.

A POSZTPOZITIVISTA
TUDOMÁNYFILOZÓFIA VÁLSÁGA*
(A tudomány fejlődésének problémája
a 70-es évek angolszász tudományfilozófiájában)

FEHÉR MÁRTA

A 70-es évtized kezdetén egy csaknem ugyanolyan nagy vitát kiváltó és hosszan továbbgyűrűző hatású tanulmány lát napvilágot, mint amilyen a 60-as évek elején (1962-ben) T. S. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* c. műve volt (amelynek 2. kiadása ugyancsak 1970-ben jelent meg). A szóban forgó tanulmány P. Feyerabend *Against Method*-ja,¹ amelyet a megjelenés kavarta elméleti viharok hasonlóságán túl az is összefűz Kuhn könyvével, hogy — képletesen szólva — és persze leegyszerűsítve: Feyerabend a tudományfilozófiának a pozitivista és popperianus tradíció pilléreinek nyugvó épületén Kuhn által ütött réseket szélesíti tátongó lyukakká, úgy, hogy ez mármár rombadőléssel fenyegeti az egész építményt. Feyerabend irgalmatlanul levonja a tudomány történeti fejlődésének problémáival szembesülő tudományfilozófia csődjének konzekvenciáit. És meghirdeti az episztemológiai anarchizmust, a módszernélküliség módszerét, az egyetlen üdvözítő tudományos módszerbe vetett hit elutasítását. Végigmegy azon az úton, aminek végigjárásától Kuhn maga visszariad (amint ez kitűnik a *Structure* 2. kiadásához írott Utószavából).

Az *Against Method*-ban Feyerabend mintegy összefoglalja és radikalizálja saját korábbi (60-as évekbeli) Kuhn-tól függetlenül, illetve vele párhuzamosan kidolgozott eredményeit, következtetéseit is. E tanulmányaiban drámaian exponálja, hogy az alapjaiban a 30-as években kidolgozott, s azóta részleteiben finomított pozitivista és popperianus tudományfilozófia (amelyek különbözőségük ellenére is közös töről fakadnak) válságba jutott. Vagyis, hogy a tudományos megismerésre vonatkozóan a tudományfilozófusok körében közkeletű nézeteket (Suppe kifejezésével a „Received View”-t) fel kell adni, mert teljesen konzervatívvá és tulajdonképpeni feladatuk megoldására alkalmatlanná váltak, s mint Feyerabend a legutóbbi könyvében² leszögezi, arra van szükség, hogy egy egészen más fogalmi keretben, új szemlélettel, új

* E tanulmány első, a tudományos racionalitás problémájával foglalkozó részének egy korábbi változata megjelent a *Filozófiai Figyelő* 1981/3—4. számában. Az itt közölt írás további részletekkel, illetve egy új kérdés: a *relativizmus* problémájának tárgyalásával egészíti ki az ott írottakat.

¹ Első kiadása a *Minnesota Studies* Radner és Vinokur szerkesztette IV. kötetében jelent meg 1970-ben, második kiadása 1975-ben a New Left Books sorozatban Londonban.

² Vö.: *Science in a Free Society*, 10. feje.

tudományfilozófiát dolgozzunk ki, amely nem autoritáriánus jellegű, s így jobban megfelel egy elnyomástól mentes, szabad társadalom tudományának.

A logikai empirista tudományfilozófia ugyan egész pályafutása során soha nem tetszelegphetett az önelégült dolgavégezettség pózában, úgyszólván folyamatosan a megoldatlan problémák sorával küzdött,³ mégis a legutóbbi időkig sikerült megőriznie törekvései identitását, s a jogosságukba és helyességükbe vetett közbizalmat. Kuhn fogalom- és szóhasználatával élve azt mondhatjuk, hogy ezek a problémák és nehézségek (a 60-as évekig) még olyan *anomáliáknak* tűntek, amelyek meglelte nem érinti az irányzat alapjait, a beállítottság lényegét, éppen mert magán az irányzaton *belül* vetődtek fel, a nézetek finomabb és részletesebb kidolgozása közben. Az empirikus-teoretikus, ill. az analitikus-szintetikus dichotómiával kapcsolatos meddő próbálkozásokat és súlyos kritikákat sem úgy értékelték, mint az elmélet alapjait megrendítő fejleményt (noha voltaképpen az volt, — mint már Quine híres „Az empirizmus két dogmája” című tanulmányából kitűnt), hanem — ahogyan ezt Kuhn a természettudományok esetében is kimutatta — megtanultak együtt élni a problematikus, ill. potenciálisan „falszifikáló” esetekkel, és kisebb módosításokkal mégis fenntartani az „elfogadott nézet”-et.

A krízis a 60-as években kezdődött és a 70-es évekre súlyosbodott, éppen azért, mert az irányzat többé nem a saját fogalmi apparátusának és nézetrendszerének részletes kidolgozása (valamint a kortárs természettudományos elméletekhez való bizonyos mérvű adaptációja) során fellépő *belső* problémákkal találta szemben magát, hanem *alapelveinek* s az ezeken nyugvó (feltételezésük szerint abszolút és univerzális érvényű) tudomány módszertani ideálnak a *létfogósultságáról* kellett számot adnia. *Érveket* hozni fel a vitathatatlannak tekintett előfeltevéseken nyugvó normatív *deklarációk* helyett; a kíváncsok tudományra vonatkozó előírások helyett leírásokat adni a tényleges tudományról; számot adni arról, hogy ha a tudományokban nem érvényesül (illetve nem érvényesült) a módszertani normák — tudományfilozófiailag egyedül követendőnek tartott — rendszere, akkor ez a normarendszer mennyiben és miért tekinthető érvényesnek, másfelől pedig, hogy a tudományok mennyiben tekinthetők „tudományok”-nak, ha a tudományosság mércéjének a normáknak való megfelelést tekintik (amit pedig a valóságos tudományok — úgy látszik — nem teljesítenek).

E problémák egy része persze nem specifikusan *tudományfilozófiai*: így a „van” és a „legyen”, a faktuális és a normatív, az érvényesülés és érvényesség viszonyának kérdései; más részük pedig — az előbbiekkal összefüggésben — azért volt idegen a logikai és kritikai empirista tudományfilozófiától, mert az a normatív ideálnak a tudomány *történetére* való alkalmazásából fakadt.

³ Ilyenek többek között: a verifikációs, illetve a falszifikációs elv módosításai, a konfirmációs paradoxonok, az empirikus-teoretikus dichotómia, az analitikus-szintetikus dichotómia, a diszpozicionális terminusok definiálása körüli és más problémák.

A logikai empirizmus fénykorában a tudománytörténeti kérdéseket két szempont alapján is irrelevánsnak minősítették:⁴ először is, mert nem a *felfedezés*, hanem az *igazolás* kontextusában működő, másodsor, mert nem *faktuális*, hanem *normatív* tudománymetodológia kidolgozását tűzték ki célul. (Jellemző, hogy csak a 70-es években válik szállóigévé Lakatosnak már a 60-as évek elején megfogalmazott kanti aforizmája, hogy „a tudományfilozófia tudománytörténet nélkül üres, a tudománytörténet a tudományfilozófia nélkül vak”).⁵

A tudományos ismeretek értékelésére, igazolására szolgáló normatív tudománymetodológia kidolgozásához *elvileg* érdektelennek tűntek a tudománytörténeti vizsgálatok, azt pedig eleve feltételezték, hogy az értékelésnek ez a „mérceje” (az univerzális normatív tudománymetodológia) bármely kor tudományos eredményeinek értékelésére és fejlődési sorba rendezésére alkalmazható. Így vélekedett egyébként a kortárs tudománytörténészek jó része is. Az egyik leghíresebb, G. Sarton például 1936-ban így ír:

„*Definíció:* A tudomány szisztematizált pozitív tudás, vagy amit a különböző korokban és helyeken ilyennek tekintettek.

Tétel: A pozitív tudás megszerzése és rendszerezése az egyetlen valóban kumulatív és progresszív emberi tevékenység.

Korollárium: A tudomány története az egyetlen olyan történet, amely az emberi fejlődést példázza. A fejlődésnek voltaképpen csakis a tudomány területén van határozott és kétségbevonhatatlan értelme.”⁶

Ezekben a sorokban benne van mindaz a magabiztosság, amellyel a 30-as, 40-es évek (egymás köreit nemigen zavaró) tudományfilozófijája és tudománytörténete a fundamentális problémák megoldhatóságát illetően rendelkezett. Ám a szövegben — s ez Sarton nagyságát jelzi — fölbukkan egy olyan mondat is, amit, miközben a későbbiekben a tudományfilozófusok és a tudománytörténészek explikálni próbáltak, a problémák egész sora tárult föl előttük. Arról a mondatról van szó, hogy „A tudomány... pozitív tudás, vagy amit a különböző korokban és helyeken *ilyennek tekintettek*”. Ezzel ugyanis Sarton, mint tudománytörténész, éppen azt tételezi fel, hogy két-, ill. többféle értelemben vett „pozitív tudás” lehetséges (illetve van), s az

⁴ H. Feigl így ír: „Többségünk meglegedett a tudatlanság felületességével, ha a tudományok történeti fejlődéséről, társadalmi- gazdasági kontextusáról, a felfedezések pszichológiájáról és a felfedezés elméletéről vagy hasonlókról volt szó. Néhányan pedig, bár büszkén vallották empirizmusukat, egy időben nem áttallották meglehetősen a priori módon „kitalálni” a tudomány egyik vagy másik fázisának a történetét — legalábbis egyetemi előadásaikon és szemináriumaikon, de olykor még kiadványaikban is. „Így kellett, hogy rájöjjön (példának okáért) Galilei vagy Newton vagy Darwin vagy Einstein a gondolatára” — effajta beszédmodot használtak körünkben egyesek.” („Beyond Peaceful Coexistence”, 3. o.).

⁵ *HSRR*, 91. o. — Ezt az aforizmat azonban már az 1961-es tudománytörténeti kongresszuson hozzászólásában említi N. R. Hanson, mondván, hogy Lakatostól származik. (Vö. Hanson: „Commentary”, in: *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York 1963.

⁶ G. Sarton: *The Study of the History of Science*, 1936 (New York, Dover 1957), 5. o. (Kiemelés tőlem — F. M.)

általunk, és a vizsgált kor tudósai által pozitívnak értékelt tudás (esetleg) nem ugyanaz, azaz, hogy más mércét alkalmazunk mi, és mást a többi korok (és társadalmak). A Sarton-féle tétel és korollárium így azután menthetetlenül kétértelművé válik: mert vajon melyik „pozitív tudás” akkumulálódik és progrediál? A „pozitív tudás” vagy „amit a különböző korokban annak tekintettek”? E kettő ugyanis nem feltétlenül ugyanaz, vagy legalábbis a priori nem tekinthető annak. S ezzel a fejlődés, amelynek „csakis a tudomány területén van határozott és kétségbevonhatatlan értelme”, valójában még ezen a területen is határozatlanná válik.

Kuhn volt az, aki az így felvetődő problémákat szisztematikus formában, tudománytörténetileg és -filozófiailag is jól argumentált módon kifejtette, s az elemzés eredményeképpen a Sarton-féle 'tétel'-lel és 'korollárium'-mal szögesen ellentétes álláspontra jutott. Kuhn maga is tudománytörténészként fordult a tudományfilozófiához és feltett szándéka az volt, hogy a tudományfilozófiát a tudomány történetének vizsgálatában alkalmazza, hiszen — írja — „Elképzelhető-e, hogy ne a tudománytörténet legyen az egyik kútforrása azoknak a jelenségeknek, amelyekre — a jogos várakozások szerint — alkalmazhatóaknak kell lenniük a tudást vizsgáló elméleteknek?”⁷ — annak ellenére, hogy a tudományfilozófia, intenciója szerint, *normatív* és az *igazolás kontextusában* működik, míg a tudománytörténetírás *deskriptív* és a *felfedezés kontextusa* is érdekli. E dichotómiák létezését azonban Kuhn már előljáróban elveti. E disztinkciókról — mint írja — „hosszú évekig feltételeztem, hogy a tudomány lényegéről adnak eligazítást, és még mindig hiszem, hogy — megfelelően átdolgozott formában — fontos mondanivalójuk van számunkra. Valahányszor azonban megpróbáltam — akár csak nagyjából — az ismeretek szerzésének, elfogadásának és alkalmazásának valóságos körülményeire vonatkoztatni őket, rendkívül problematikusnak bizonyultak. Most már úgy látszik, hogy ezek a megkülönböztetések inkább éppen azokra a kérdésekre adott válaszok hagyományos rendszerének szerves részei, amelyek megoldására szánták őket, semmint elemi logikai vagy módszertani disztinkciók; ez utóbbi esetben ugyanis megelőznék a tudományos ismeretek elemzését. Az összefüggésnek ez az önmagába záródása egyáltalán nem érvényteleníti, de egy elmélet részévé teszi őket és ezért alávethetők ugyanolyan szabályos vizsgálatoknak, mint amilyeneket más elméleti területeken alkalmaznak.”⁸

Kuhn tehát az „alkalmazás” eredményeképpen arra jut, hogy az abszolútnak és univerzálisan érvényesnek tekintett (az emberi megismerés természetében gyökerezőnek tartott) metodológiai normarendszer maga is történeti jellegű, legfeljebb egy adott kor, a XX. sz. tudományának megfelelő, és, hogy más korokban a tudományosnak tekintett ismeretek szerkezetében és értékelésében nem érvényesült, sőt nem is tekinthető érvényesnek az anakronizmus veszélye és annak vállalása nélkül, hogy a bennünket megelőző korok tudományát a preszcientikus tévelygések, gyakorlatilag a mítoszok és hiedelmek körébe ne utalnánk.

⁷ T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Budapest 1984, 28. o.

⁸ I. m. 27—28. o.

A tudománytörténeti vizsgálódás Kuhnt arra az álláspontra juttatja, hogy az emberi megismerés folyamatában olyan korszakok különíthetők el, amelyek nemcsak az ismeretek megszerzésére, rendszerezésére és értékelésére felhasznált *metodológia* tekintetében különböznek egymástól, hanem a *tapasztalás*, tapasztalatszerzés és ennek interpretációja, az *elméletalkotás* tekintetében is. A *metodológiai* különbségek *perceptuális* és *konceptuális* különbségekre vezetnek, illetve ezeken nyugsznak. A tudomány története tehát nem úgy fogható fel, mint egy olyan folyamat, amelyben kezdettől fogva egyazon ismerethalmaz folytonos bővítése folyik (tehát, mint egyszerű felhalmozódási folyamat, — a pozitivista modellnek megfelelően), vagy legalábbis mint egyazon alaphalmaz elemeinek fokozatos kicserélődése (mint a Popper-féle modellben), hanem, mint egymástól erősen eltérő struktúrák *diszkontinuus* sora. Az ismeretek egyszerű additív felhalmozódásáról pedig legfeljebb egy-egy korszakon ill. struktúrán *belül*, az ún. *normál* tudományos tevékenység folyamán lehet szó.

Kuhn modelljében a tudományos elméletek nem (strukturálatlan, ill. csak extenzionális logikai relációkat tartalmazó) *kijelentéshalmazok*, hanem bonyolult, *tartalmi* összefüggések által összekapcsolt tételrendszerek, amelyek belső magja, az ún. *paradigma* vezérli a vizsgált terület egész látásmódját és megadja a problémák *megtalálásának* és *megoldásának* alapanalógiáját. A paradigma-vezérelte tudományos tevékenységmodok megváltozása pedig nem folytonosan, hanem diszkrét módon történik, a folyamatot radikális, forradalmi átalakulási periódusok szakítják meg, amikor az addig felhalmozódott, az elméleten belül megoldatlan problémák (anomáliák) hatására, valamint annak következtében, hogy közben új paradigma-jelöltek bukkannak fel, (de semmiképpen nem az elméletet alkotó hipotézisek egyenkénti vagy együttes falszifikációja folytán), a régi paradigmát egyre inkább elhagyják, ill. az új tudós-generáció már új paradigma alapján folytatja tevékenységét. Kuhn rámutat arra, hogy sem a régi paradigmától való elpártolás, vagy a hozzá való ragaszkodás, sem az újhoz való csatlakozás vagy vele szembenállás nem a konfirmációs vagy falszifikációs metodológia alapján történik, bár mind a régi, mind az új hívei képesek (és szoktak) a *saját álláspontjukról* nézve jó érveket és ellenérveket felhozni, de nincs „harmadik”, semleges fórum, ami dönthetne közöttük; a paradigma hívévé válás a tudósok részéről egyfajta „Gestalt-switch” (alak-váltás),⁹ *konverzió*, amit döntően szociológiai és szociálpszichológiai tényezők motiválnak, de Kuhn szerint nem lehet *racionális* folyamatnak tekinteni, mert logikailag nem diszkurzív és nem igazolható, a paradigmaváltásnál ugyanis nem az a helyzet, hogy a tudósok az új elmélettel egyszerűen a jobban konfirmált vagy korroborált elméletet választanák.

A Kuhn-féle revolúciós modell szerint a tudomány története nem kumulatív folyamat, nem tekinthető a „pozitív” tudás felhalmozódásának, s mivel az értékelés standardjai, az igazolás módusai is paradigmához kötöttek, nincs mód arra sem, hogy egy abszolút, objektív, paradigmák fölötti mérce alapján az egymást követő

⁹ „... a paradigmák változásával maga a világ is megváltozik [...] Amik a forradalom előtt kacsák voltak a tudós világban, azok utána nyulak.” (Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, 153—154. o.)

elméleteket fejlődési sorba rendezzük. (A „fejlődés” fogalma tehát elveszti a Sartonnál és kortársainál még látszólag oly világos értelmét.) Kuhn elutasítja mind a logikai pozitivista tudományfilozófia azon modelljét, amely szerint a tudomány fejlődése az igazolt ismeretek mennyiségi növekedésében állna, mind pedig a Popper-féle modellt, amely szerint az egymást követő (hipotetikus) elméletek egyre nagyobb *verisimilitudóval* rendelkeznek, s tulajdonképpen az igazsághoz konvergálnak.¹⁰

A közös mérce (az univerzális értékelő standardok) hiányának konstatálása, az inkommenzurabilitás tétele az, amelyen Kuhn álláspontjának a tudományfilozófusok által *irracionalistának és relativistának* bélyegzett következményei nyugosznak.

Az inkommenzurabilitás fogalma Kuhnál — mint ő maga hangsúlyozza¹¹ — a kifejezés matematikai értelméhez áll közel: nem összehasonlíthatatlanságot, hanem sajátos fajta *összemérhetetlenséget* jelent, a közös mértékegység vagy mérce hiányát van hivatva kifejezni. A paradigmák különbségei véleménye szerint oly mélyrehatóak és hatásaik oly kiküszöbölhetetlenek, hogy valamely paradigma transzcendálása (így a sajátunké is) csakis *relatív*, nem pedig abszolút értelemben lehetséges. És nincs *neutrális* külső vagy felsőbb instancia, amelynek ítéletéhez az elméletek előnyben részesítése (és sorbarendeze) érdekében folyamodhatnánk. (Nincs neutrális megfigyelési bázis, sem neutrális konceptuális apparátus vagy metodológia.)

Kivált a tudományos megismerés *specifikumának* tartott *univerzális metodológia* létezésének kétségbe vonása idézte Kuhn fejére a hagyományos tudományfilozófiák hívei részéről az irracionalitás hirdetésének vádját. Először főleg azzal a tételével kapcsolatban hangoztatták ezt, ami (mint korábban már utaltunk rá) a paradigmaváltás és a paradigma melletti elkötelezettség racionálisan igazolhatatlan voltára vonatkozik. A könyve feletti — 1965-ben lezajlott — vitában¹² ez a vád úgy fogalmazódott meg, hogy Kuhn önkényes, szubjektív döntésként állítja be a paradigmaváltást, mivel, ha azt állítja, hogy a tudományfilozófia standard metodológiája alapján nem lehet kimutatni, hogy azért kell (azért ésszerű) az új paradigmát választani és a régit elutasítani, mert az új az értékelési kritériumok szerint jobb, akkor nyilvánvalóan azt is állítja, hogy az új elfogadása pontosan annyira ésszerűtlen, mint a régihez való ragaszkodás, egyáltalán, a tudományos elméletek melletti elkötelezettség

¹⁰ Vö. Popper: „Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge.” Popper ugyan hangsúlyozza, hogy az általa megadott értékelési és előnybenrészesítési kritériumok csak azon feltevés mellett alkalmazhatók, hogy az összehasonlított elméletek esetében az ún. háttér-tudás (background knowledge) változatlan. „Ennek a háttér tudásnak a létezése fontos szerepet játszik azon érvek egyikében, melyek (úgy vélem) alátámasztják azt a tételemet, hogy a tudomány racionális és empirikus jellege szertefoszlna, ha megszűnne fejlődni.” (I. m. 240. o.) A háttértudás azonban Popper szerint folytonosan (additive) bővül, és nem szenved forradalmi átalakulást, a Duhem—Quine-féle holisztikus felfogás ugyanis szerinte tarthatatlan. (I. m. 239. o.)

¹¹ Vö. Kuhn: Second Thoughts on Paradigms, in: F. Suppe (ed.): *The Structure of Scientific Theory*, Urbana 1974.

¹² A vita anyagát Lakatos és Musgrave szerkesztésében a *Criticism and the Growth of Knowledge* c. kötetben publikálták, 1970-ben.

semmivel sem ésszerűbb, mint a hiedelmek melletti. A relativizmus vádja is ebből következik: ha szerint nincs abszolút és objektív mérce, akkor az egyik paradigma ugyanannyira értékes vagy értéktelen, mint a másik, a megismerés történetében a „fejlődés” teljesen értelmezhetetlen, a preferencia pedig ízlés kérdése. A vitában elhangzottakra reflektálva Kuhn elutasítja e vádakát (és visszautasítja Feyerabend álláspontját is, aki büszkén és provokatívan vállalja őket¹³); saját nézeteit pedig úgy jellemzi, mint kísérletet arra, „hogya megmutassa, a meglévő racionalitás-elméletek nem egészen helyesek, s hogy ezeken változtatnunk vagy módosítanunk kell ahhoz, hogy megérthessük, miért úgy működik a tudomány, ahogyan működik. Ha ehelyett azt tételezzük fel, hogy már birtokunkban vannak a racionalitás olyan kritériumai, amelyek függetlenek a tudományos folyamat lényeges vonásainak értelmezésétől, akkor felhőkakukkvárban kuksolunk.”¹⁴

A relativizmus vádjával szemben Kuhn azt hozza fel, hogy szerint: „Az egyik tudományos elmélet nem ugyanannyira jó arra a célra, amire a tudósok általában használják, mint a másik. Ebben az értelemben én nem vagyok relativista” — mondja,¹⁵ s hozzáteszi, hogy nem nehéz bizonyos olyan kritériumokat lelni — így a predikciók pontosságát, a specializáció fokát, a megoldott problémák számát stb. —, amelyek alapján az egymást követő elméleteket (nem csupán kronologikusan) rendezni lehetne. Amit azonban nyomatékosan kétségbe von (az SSR 2. kiadásában az *Utószó*ban is) az az, hogy az elméletek egyre *igazabbak* lennének, igazságtartalmuk növekednék, vagy, hogy az *ontológiájuk* egyre pontosabban megfelelné a *valóságnak*. „Bizonyos alapvető vonatkozásokban — írja — Einstein általános relativitás-elmélete jobban hasonlít Arisztotelészéhez, mint Newtonéhoz.”¹⁶

A történetileg egymást követő elméletek között tehát lehetséges *bizonyos* szempontok szerint összehasonlítást tenni és értéksorrendet felállítani, ám az értékelés *valamennyi* (a logikai és kritikai empirista tudományfilozófusok által kidolgozott) normája nem érvényesült és nem is érvényesíthető. Azaz, ha ennek a *normarendszernek* az érvényesítéséhez ragaszkodnának, nem lehetne *egyértelműen* fejlődési sorba rendezni az elméleteket.

Mindebből látható, hogy Kuhn valóban alapjaiban tette kérdésessé az addigi tudományfilozófiát azzal, hogy szembesítette a tudomány tényleges történeti gyakorlatával, és így a következő két fundamentális kérdés megválaszolására készítette a tudományfilozófusokat:

1. Mi a tudomány? Mi a specifikuma, ami megkülönbözteti a többi olyan képződményektől, mint a mítoszok, ideológiák stb., s amelynek révén a tudomány ezek fölé helyezhető? Vagyis miben áll a tudomány kitüntetettsége a többi kognitív

¹³ Vö. P. Feyerabend: „Consolations for the Specialist”, in: *CGK*; Feyerabend nézetei a későbbi műveiben, főként az 1978-as *Science in a Free Society*ben sokban finomodtak és gazdagodtak — mint erről még szólunk.

¹⁴ Kuhn: „Reflections on my Critics”, in: *CGK*, 264. o.

¹⁵ I. m. uo.

¹⁶ Uo. 265., ill. vö.: *SSR* [A tudományos forradalmak szerkezete], 1970, 207. o.

igényű vállalkozással szemben? (S ez voltaképpen a hagyományos demarkációs probléma újrajelentkezése, amit a logikai empiristák a verifikációs majd a konfirmációs kritériummal, a popperiánusok a falszifikációs kritériummal elintéztnek tekintettek.)

2. Hogyan mutatható meg, hogy a tudományos elméletek történeti sorrendje egyúttal (valamilyen) értéksorrend is, tehát a későbbi elméletek egyúttal *jobbak* is, mint a korábbiak? Milyen értelemben beszélhetünk a megismerés „fejlődésé”-ről? Milyen módszertani tanácsokat adhat tehát a tudományfilozófus a tudósoknak a megismerés továbbfejlesztése érdekében? (A pozitivisták korábban a konfirmáció, a popperiánusok a korroboráció fokának növelését tekintették válasznak erre a kérdésre.)

S e két kérdés a tudományos racionalizmus illetve a tudományfejlődés mibenlétével kapcsolatos — már lezártnak hitt — viták újjáéledéséhez vezetett.

I. A TUDOMÁNYOS RACIONALITÁS PROBLÉMÁJA

A) Feyerabend és Lakatos

A revolucionalista tudományfejlődés-modell által felvetett kérdésekre a 70-es évek elején több egymástól lényeges pontokon eltérő válasz érkezik. Lássuk először a két legjelentősebbet, Feyerabendét¹⁷ és Lakatosét,¹⁸ amelyeket röviden úgy jellemezhetnénk, hogy míg Feyerabend (Kuhn nyomán) úgy okoskodik, hogy ha a tudomány addig elfogadott logikai rekonstrukciója (a „racionális” rekonstrukció) csődöt mondott a történeti tényekkel való szembesüléskor, akkor a logikai rekonstrukciót fel kell adni, sőt, hogy az univerzális, egységes logikai rekonstrukció kidolgozására való törekvés eleve hibás és kudarcra van ítélve. Lakatos szerint viszont a (popperiánus) logikai rekonstrukció is módosításra szorul ugyan, de főként a történeti rekonstrukciót kell olyanná tenni, hogy megfeleljen a (Lakatos által módosított) logikai rekonstrukciónak.¹⁹ Azaz olyan historiográfiai metodológiát kell elfogadni (a korábbi — Lakatos szóhasználatával — *induktivista, konvencionalista és falszifikacionalista* metodológiáktól eltérően), amelynek alapján a tudomány történetének nagyobb része tűnik racionálisnak,²⁰ mivel „egyetlen racionális rekonstrukció sem eshet pontosan

¹⁷ *Against Method*, 1970.

¹⁸ „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes” (in: *CGK*, 1970), továbbá „History of Science and its Rational Reconstructions”, 1971.

¹⁹ „A (tudomány) története és racionális rekonstrukciója közötti eltérés jelzésének egy módja az lehet — írja Lakatos —, hogy a belső (internal) történetet a *főszövegben* meséljük el, s a *lábjegyzetekben* jelezzük, hogy a *valóságos történet* mennyiben „nem-engedelmeskedett” a racionális rekonstrukciónak.” (*HSRR*, 107. o., utolsó kiemelés tőlem — *F. M.*)

²⁰ A tudomány jobb logikai rekonstrukcióinak fényében az ember a tényleges nagy tudomány nagyobb részét képes racionálisnak rekonstruálni” — írja Lakatos. (*HSRR*, 117. o.)

egybe a tényleges történettel”.²¹ Lakatos felismeri, hogy a tudományfilozófus nem járhat el a priori módon a tudomány normatív metodológiájának kidolgozásakor, hanem — mint mondja — „kvázi-empirikus” úton kell eljárnia, mert az általa elfogadott metodológia egyben (tudomány-) historiográfiai (vagyis metatörténeti) módszerként is funkcionál²² (a tudomány történeti értékelésére szolgál); tehát egy metodológia megfelelőségét, helyességét azon lehet lemérni, hogy annak alapján a tudomány történetének mekkora része tűnik „racionálisnak”, vagyis az adott metodológia szerint elfogadhatónak, helyesnek, értékesnek. Lakatos tehát *metamethodológiai* fejtegetései eredményeképpen arra jut, hogy a tudomány racionalitása és kitüntetettsége megmenthető, ha a tényleges tudományban és ennek történeti rekonstrukciójában egyaránt alkalmazhatatlannak bizonyult három (említett) metodológiát elvetjük, s helyette a Lakatos-féle új metodológiát: a tudományos kutatási programok metodológiáját (methodology of scientific research programmes) vezetjük be a tudományos teljesítmények *értékelésére* és a tudományos tevékenység (történeti-) *racionális rekonstrukciójára*.²³ Eszerint az egyes elméleteket nem, csak ezek összefüggő sorozatait (az ún. kutatási programokat) lehet racionálisan értékelni (s kiszabhatók olyan feltételek, amelyek teljesülése esetén ezek progresszívnek vagy degeneratívnak tekinthetők), azaz, hogy nincs azonnali (instant) racionalitás, egy kutatási program melletti elkötelezettséget csak hosszú távon (az elmélet történeti módosulásainak sorát figyelembe véve) lehet racionálisnak vagy irracionálisnak minősíteni, mégpedig aszerint, hogy progresszív (vagy ellenkezőleg, stagnáló, ill. degeneratív) elméletssorozatot eredményezett-e. Lakatos az *instant* racionalizmus feladása árán igyekszik megmenteni a tudomány racionalitását (legalábbis az „utóbbi kétszáz évre vonatkozóan”) eközben azonban olyan fundamentális (popperianus) módszertani normák feladására is rákényszerül (mint pl. a falszifikáció követelménye),²⁴ hogy Feyerabend némi joggal nevezi a szándékában konzervatív Lakatost „anarchist in disguise” (álcázott anarchistá)-nak, illetve „fellow anarchist” (anarchista elvbarát)-nak (az *Against Method* 2. kiadásának ajánlásában), aki Feyerabend szerint a kutatási programok metodológiáját trójai falóként csempészi be a

²¹ Uo. 116. o.

²² Vö. uo. 110. o.

²³ Lakatos a saját historiográfiai kutatási programját *„racionalitásuk alapján előszelektált”* történeti epizódok segítségével ellenőrzi (tests). Mint mondja, a tudomány fejlődéséről adott rivális felfogások a *„normative interpretált történelem”* segítségével értékelendők. (*HSRR*, 92. o.) A cél az *„értékelt (value-impregnated) történelem rekonstruálása”* és a *„tudósok alapvető normatív ítéleteinek szisztematizálása”*. (Uo. 118. o.) N. Koertge ezért úgy véli, hogy „amit Lakatos ezután nem tehet meg, az az, hogy a sajátját fölébe helyezze a tudománytörténet kuhniánus vagy marxista, vagy akár pszichoanalitikus értelmezéseinek”. (Koertge: *„Rational Reconstructions”*, 366. o.)

²⁴ Egy négy évvel későbbi (1974-es) cikkében (*The Role of Crucial Experiments in Science*) ezt a felfogását továbbvive azon a nézeten van, hogy a falszifikálhatóság követelménye nem teljesül, egy elmélet hamis voltát nem tapasztalati-kísérleti úton állapítják meg.

jusztifikacionalisták táborába, ahelyett, hogy nyílt sisakkal vállalná e tradíció elleni harcot.²⁵

Több joggal nevezhető azonban Lakatos fontolva haladó reformernek,²⁶ mert a kutatási programok metodológiájának kidolgozásával arra törekszik, hogy — a metodológiai normák számának és szigorának csökkentésével — megmentse a (metodológiai *normák követéseként felfogott*) tudományos *racionalitást*. Lakatos elhatárolja magát mind Polányitól, aki már 1958-ban arra jutott, hogy „a tudomány *valóban* racionális, de racionalitása nem foglalható bele egyetlen metodológia általános szabályaiba sem”, mind Kuhntól, aki „a racionális autoritás irracionális változásának látomásával állt elő”, mind pedig Feyerabendtől, aki Lakatos szerint úgy véli: „nemcsak hogy a tudományos racionalitás általános elmélete nem létezhet, hanem egyáltalán nem lehetséges olyasmi, mint tudományos racionalitás”.²⁶ Ezért, mint írja: „Elhatároztam, hogy egy javított metodológia után nézek, ami jobb lehetőséget biztosít a tudomány racionális rekonstrukciójára”.²⁷ „És, ahol Kuhn és Feyerabend irracionális változást látnak, ott én előre látom, hogy a történész ki fogja tudni mutatni, hogy racionális változás volt.”²⁸

Feyerabend szerint azonban mindez csak pusztá deklaráció „a tudomány kitüntetésége csak fel van tételezve, de nincs érvekkel alátámasztva. S ez igaz a kutatási programok metodológiája által előterjesztett standardokra is. Ezeket a standardokat a modern tudomány elemzése révén nyerték. Kiválóságukat ugyancsak feltételezik, de nem támasztják alá érvekkel. Egyetlen érvet sem hoznak fel amellett, hogy ezek jobbak, mint azok a standardok, amelyekben a mágia gyakorlata nyugszik.”²⁹

„Én nem tételezem fel eleve a tudomány kitüntetéségét — írja Feyerabend — ... hanem megpróbálom megmutatni, hogy miben áll ez, s hogy mennyire eltér azoktól a naiv kiválósági standardoktól, amit a racionalisták javasoltak.”³⁰ Racionalitás tehát Feyerabend szerint nem létezik, legalábbis abszolút és objektív értelemben véve nem, hanem csakis történeti és relatív értelemben vehető, mert „a racionalitás ... maga is egy tradíció, vagy egy tradíció egy aspektusa”.³¹ Tehát a *modern* tudományfilozófusok által a racionalitás szükséges és elégséges kritériumának tartott metodológiai normarendszer legfeljebb az utóbbi évtizedek tudományának értékelésére alkalmas ideál, amelyet azonban csak a bevett tudományfilozófia autoritása támaszt alá, nem pedig valamiféle abszolútum. Feyerabend radikálisan továbblép Kuhnhoz (és Polányihoz) képest, amennyiben nemcsak azt mondja, hogy nincs egy olyan metodológiai normarendszer amelynek valamennyi eleme végig érvényesült volna a

²⁵ Vö. Feyerabend: *AM* (1975), 16. fejt.

²⁶ Lakatos: *HSRR*, 115—116. o.

²⁷ Uo. 116. o.

²⁸ Uo. 118. o.

²⁹ Feyerabend: „On the Critique of Scientific Reason”, 1976, 112. o.

³⁰ Feyerabend: *SFS*, 15. o.

³¹ Uo. 27. o.

tudományos megismerés folyamatában a racionalitás értékjelzőjeként, hanem hogy *egyetlen* olyan metodológiai norma sincs, amelynek érvényesülését a racionalitás szükséges kritériumaként megkövetelhetnénk. A tudományok és a mítoszok közötti határvonal nem húzható meg egy racionalitáskritériumként funkcionáló kitüntetett metodológiai normarendszer alapján, az akupunktúra és a kézrátétel, a hermetizmus és az asztrológia ugyanannyira létjogosultak, mint a jelenleg az „establishment” által preferált tudományos elméletek (amelyek kitüntetettsége ily módon csakis *politikai és gazdasági*), s összefonódásuk a kapitalista állammal éppen olyan káros az emberi megismerés haladása szempontjából is, mint hajdan az állam és az egyház összefonódása volt.³² A tudomány tehát „egy ideológia a sok közül”, hiszen legalábbis módszertanilag nem lehet közöttük különbséget tenni, mert mint a tudomány története tanúsítja (s amit Feyerabend Galilei esetén demonstrál) az „áltudományok”-ban és mítoszokban használatos módszerek bőségesen példázhatók (sőt bizonyos időszakokban túlsúlyban vannak) a tudomány területén is. Ha tehát a juszifikacionalisták mégis metodológiai előírást követelnének, az egyetlen módszertani alapelv, ami ajánlható lenne — mondja Feyerabend az *Against Method*-ban — az, hogy „minden meg van engedve” (anything goes). A könyvét ért kritikák és támadások hatására a 78-as *Science in a Free Society*-ben árnyaltabban és körültekintőbben fogalmazza meg álláspontját (elhatárolva magát a „naiv anarchista” nézeteitől), mondván, hogy a következő két tétel közül ő csak az előbbit fogadja el, az utóbbit nem, ti., hogy: a) mind az abszolút, mind pedig a kontextusfüggő szabályoknak megvannak a maguk korlátai, és, hogy b) az összes szabályok és standardok értéktelenek és elvetendőek. „Én amellett érvelek — írja —, hogy minden szabálynak megvan a maga korlátja, és, hogy nincs átfogó 'racionalitás', de nem állítom azt, hogy szabályok és standardok nélkül kell eljárnunk.”³³ A ráció és a tudományos kutatás viszonyára vonatkozó nézetét — az 'idealizmus'-tól és a 'naturalizmus'-tól (a preskriptív és deskriptív empirizmustól) elhatárolódva — úgy fogalmazza meg, hogy a ráció „része annak az aktivitásnak, amit vezérel, s amely őt magát is megváltoztatja”.³⁴ A racionalitás tehát csak partikulárisan, történetileg és egy tradíció (vagyis paradigma) keretein belül értelmezhető, univerzálisnak tekintett metodológiai normákban való kodifikálása, dogmatizálása pedig a megismerés haladásának mindenkori legfőbb gátja. (A továbblépés éppen ezért csak az elméletek proliferációja és a hivatalosan elfogadott tudományos elméletek meg a mítoszok közötti preferenciakorlátok módszeres ledöntésével, az egyenlő esélyek melletti versengés kialakításával lehetséges.) Lakatos ezzel szemben azt javasolja, hogy a degeneratív kutatási programokat hatalmi eszközökkel — az anyagi támogatás és a közlési lehetőségek megvonásával — kellene kiszorítani a kutatási programok versengéséből. (Igen jellemző a konzervatív Lakatos autoritáriánus, és a radikális „anarchista” Feyerabend liberális pozíciója ebben a kérdésben!)

³² Feyerabend: *AM*, 18. fejj., *SFS*, 10. fejj.

³³ Feyerabend: *SFS*, 32. o.

³⁴ Uo. 33. o.

Mindenesetre az, hogy Feyerabend nyíltan vallja a tudomány kitüntettségének igazolhatatlanságát és az, hogy a hagyományos (pozitivista és popperiánus) racionalitáskonceptió csődjéből a tudományos racionalitás értelmezhetetlenségére következtet, nézeteit nem követésre, hanem megcáfолásra tette méltóvá a tudományfilozófusok szemében, s arra készítette őket, hogy új meg új módokon próbálják megmenteni a tudomány racionalitását és racionális rekonstruálhatóságát a Kuhn-féle kihívással szemben úgy, hogy elkerüljék az effajta radikális konzekvenciákat.

B) Toulmin és Laudan

Sajátos verzióit jelentik ennek a törekvésnek az ugyancsak a 70-es években megjelent, Laudantól, illetve Toulmintól származó modellek,³⁵ amelyeket a Lakatos—Feyerabend párhuzam mintájára legjobb lesz talán szintén egymással szembeállítva (illetve összevetve) tárgyalni — annak ellenére, hogy Laudan és Toulmin között nem bontakozott ki olyasfajta közvetlen vita, mint Lakatos és Feyerabend között. Toulmin *Human Understandingja*³⁶ szándéka szerint a „kollektív ész kritikája”, a „racionálisra vonatkozó ideáink átfogó újraértékelésére” való vállalkozás. Toulmin lényegében abból a (korábban idézett) kuhni gondolatból indul ki, hogy ha a történeti tények fényében a tudomány irracionálisnak látszik, akkor racionalitás-fogalmunk szorul módosításra, nem pedig a tudomány racionalitásába vetett hitünk. Ám, míg Feyerabend úgy véli, hogy nem dolgozható ki olyan racionalitásfogalom, amely kellően általános lenne ahhoz, hogy a tudományt egész története folyamán (és a nem-tudományoktól megkülönböztetően) jellemezze, Toulmin megoldásának lényege az, hogy van ilyen racionalitásfogalom, amennyiben ezt (a jusztfikacionalista tudományfilozófiák ez irányú törekvéseit alapjaiban feladva) nem bizonyos rögzített szabályok és normák (változatlan, fegyelmezett és szigorú) követéseként, hanem éppen ezek alkalmas megváltoztatásának, a körülményeknek megfelelő módosításának képességeként értelmezzük. Mindenekelőtt, írja: „éles különbséget kell tennünk a tudomány vagy a tudósok 'racionálitása' és a tudományos érvelések 'logikalitása' között. A tudomány tényleges gyakorlatában a logikalitás egy bizonyos intellektuális fegyelmezettséget jelent, azt, hogy következtetéseinket szigorúan és tisztán végezzük, elkerülve a formális hibákat és rendben tartva a számításokat. Mindezek azonban a már meglévő elméletek és fogalmak 'bevett' (established) módon való alkalmazását igénylik csak.”³⁷ A *Human Understanding*ban Toulmin amelletl érvel, hogy a logika a

³⁵ L. Laudan: *Progress and its Problems*, 1977; S. Toulmin: *Human Understanding*, I., 1972. és „From Logical Systems to Conceptual Populations”, 1971.

³⁶ E trilógiának tervezett munkának eddig csak az első kötete jelent meg. Jarvie szerint Lakatos azt jósolta, hogy ez a vállalkozás „természeténél fogva” kivitelezhetetlen. (Lásd J. C. Jarvie: „Toulmin and the Rationality of Science”, *Boston Studies*, Vol. XXXIX. eds. Cohen—Feyerabend—Wartofsky, Reidel, 1976, 311. o.

³⁷ Toulmin: „From Logical Systems to Conceptual Populations”, 553. o.

racionalitásnak még a szükséges feltételeit sem foglalja magában. (Ebben a tekintetben igencsak közel áll Feyerabendhez, aki szerint még a logikai törvények sem vehetők és veendőek fel a racionalitás standardjai közé.³⁸ Toulmin úgy véli, hogy „a tudományos gondolkodás racionalitása és ésszerűsége (reasonableness) azzal függ össze, ahogyan a már meglévő fogalmak alkalmazását kiterjesztik, vagy ahogyan új fogalmakat fejlesztenek ki annak érdekében, hogy sürgető tudományos problémákat megoldjanak. Mindez pedig nem a már bevett eljárások helyes (vagy kifogástalan) követését jelenti, hanem annak felismerését, hogy melyek a helyes (vagy releváns) eljárások, amelyek az új helyzetben alkalmazhatók, továbbá olyan új magyarázatalkotási módszerek és következtetések kigondolását jelenti, amelyek azelőtt nem voltak tudományos használatban, még kevésbé voltak 'bevettek'. A tudományban tehát csak úgy, mint másutt, az ember nem azzal mutatja meg, hogy 'ésszerűen' cselekszik, és nyílt eszű, hogy szilárd, rögzített eszmékhez tartja magát, és, hogy képes *standardizált, sztereotip* következtetések végrehajtására, hanem azzal, hogy képes *kiterjeszteni és módosítani* ideáit és intellektuális eljárásait.”³⁹ A tudomány „bevett” racionális rekonstrukciói is azért bizonyulnak alkalmazhatatlannak a tudomány történetében, mert az empiricista tudományfilozófusok a racionális rekonstrukción *logikai* rekonstrukciót értek, holott — hangsúlyozza Toulmin — a tudományos diszciplínák olyan konceptuális *aggregátumok* vagy *populációk*, amelyek összefüggésrendszereinek megragadására a logika nem *elégséges*, illetve nem *adekvát* eszköz.

A tudomány racionalitásának elmélete ezért nem más, mint a tudomány *változásainak* (scientific change) elmélete, a tudomány ily módon felfogott racionalitásának ténylegességét pedig a tudomány *evolúciója* tanúsítja. (Toulmin darwinianus evolúciós tudományfejlődés modelljéről később még majd a relativizmusproblémával kapcsolatban szó lesz.)

Feyerabendnél — láttuk — a racionalitás csakis korhoz (és elmélethez) kötten értelmezhető, és standardjai *diszkontinuusan* változnak, Toulminnál a racionalitás állandósága az elméletalkotási és -értékelési standardok *folyamatos* változásának állandóságában áll. Mindketten elvetik a racionalitás meta-kritériumainak létezését, s a meglévő intellektuális standardok (folyamatos vagy radikális) módosítását (a korabeli tudósok részéről) *per definitionem* helyesnek, azaz a racionalitás egy fokának vagy módjának tekintik, ha a szóban forgó tudósoknak ily módon valóban sikerült *érvényre juttatniuk* elméletüket.

Így bármennyire szimpatikus is Toulmin megoldása, és bármennyire jelentősnek kell is tekintenünk azt a felismerését, hogy a racionalitás nem (elsősorban) a szabálykövetésben, hanem ezek adaptív megváltoztatásában áll, megoldása mindaddig ad hoc jellegű marad, amíg csupán a tudomány (éppen a változás-fejlődés ténye által kérdéssé tett) racionalitását van hivatva megmenteni, és nem specifikálja, hogy a (lehetséges) módosítások mely típusaival szemben invariáns az így értelmezett

³⁸ Feyerabend: *SFS*, 15. o.

³⁹ Toulmin, i. m. 553—554. o., ill. *HU*, VII—VIII. o.

racionalitás. (Vagy az „adaptáció”-t kellene a tényleges túlélésen kívül mással is jellemeznie.)

L. Laudan az 1977-ben megjelent *Progress and its Problems* c. könyvében bizonyos szempontból alapvetően másként közelíti meg a tudomány racionalitásának problémáját, amennyiben az eddig tárgyalt szerzők felfogásától eltérően megfordítja a függőségi sorrendet a racionalitás és a fejlődés (a „relativizmus”) problémája között.

Mint említettük, már a Kuhn-modellben úgy vetődött fel ez a kérdés, hogy mivel nem rendelkezünk a racionalitásnak egy paradigmák feletti, független kritériumrendszerével, amelynek alapján ki tudnánk mutatni, hogy adott időben racionális volt feladni a T_1 elméletet és elfogadni a T_2 elméletet (azaz, hogy irracionális lett volna tovább is ragaszkodni T_1 -hez), nem tudunk (egyértelműen) válaszolni arra a kérdésre, hogy vajon T_2 érvényre jutása „fejlődés”-t jelentett-e (azaz a relativizmus álláspontjára jutunk).

A Kuhn felvetette problémák körül az utóbbi évtizedben létrejött tudományfilozófiai irodalomban éppen ezért olyan kísérletekkel találkozunk, amelyek a racionalitás-probléma előzetes megoldásával igyekeznek választ adni a kérdéskomplexumra. (Feyerabend persze itt is kivétel, mert ő teljesen szétválasztja a két kérdést, függetlennek tekintve őket — mint erről még a „A relativizmus problémája” c. részben majd szót ejtünk.)

Laudan szerint ahhoz, hogy megválaszolhassuk, miért volt racionális a T_1 helyett a T_2 elméletet elfogadni, először azt a kérdést kell és lehet megválaszolni, hogy mennyiben jelentett fejlődést a T_1 -ről a T_2 elméletre való áttérés? S mivel elfogadja a Kuhn-féle premisszákat (hogy az elméletek összehasonlítására nem alkalmasak a juszifikacionalista metodológia normái, azaz nem mondható, hogy a fejlődés az empirikus tartalom vagy a verisimilitudo növekedésében állna), Laudan olyan neutrális alapot keres, amelyen az összehasonlítás és az előnyben részesítés megtörténhet. Ezt a *problémamegoldás*⁴⁰ *sikerességében* találja meg. Röviden: az elmélet által felvetett, s még inkább a megoldott problémák *száma* és *súlya* az, aminek alapján a fejlődés és vele a racionalitás értelmezhető. A fenti kérdésre pedig az a válasz, hogy (hosszabb távon): a *fejlettebb elmélet választása racionális*.⁴¹

Az így értelmezett racionalitás-kritériumot ezután Laudan a tudomány történetével szembesíti. Ezzel kétféle célja van: egyrészt ily módon *racionális* rekonstrukcióját tudja

⁴⁰ Laudan: *P & P*, 107. o.

⁴¹ Laudan, i. m. 109. o.; a tudományhoz képest külső és belső problémák tudományfejlesztő szerepét már Toulmin kiemelten tárgyalta. Laudan nem reflektál Toulmin modelljére (a nevét is csak kétszer, futólag említi), ennek ellenére egyetérthetünk McMullinnal, hogy „van egy bizonyos rokonság e két elemzés között” (*Phil. Sci.*, 46/4, 626. o.) annyiban is, hogy mindketten a tudomány *instrumentális* jellegét tartják szem előtt. A *problémáknak* a tudomány fejlődésében játszott szerepét illetően azonban mindkettőjük közös „öse” nyilván Popper, aki egy 1961-ben elhangzott előadásában („Evolution and the Tree of Knowledge”) azt mondja: „A tudás növekedése (growth of knowledge) a régi problémáktól az újak irányában, a sejtések és cáfolatok (conjectures and refutations) útján halad.” (In: *Objective Knowledge*, Oxford 1972, 258. o.). Ebben a tanulmányában egyébként Popper maga is — mint később Toulmin — a fajok fejlődésének darwini modellje alapján értelmezi a tudás növekedését. (Vö.: uo. 261. o.)

adni a tudomány történetének (hogy racionális döntések folyamataként írhatta le a tudás növekedését), másrészt, hogy — mint Lakatos is tette — racionalitás-modelljének adekvátságát a tudománytörténeti empiria segítségével ellenőrizhesse.⁴²

Minthogy azonban a racionalitás-kritérium alapjául szolgáló „fejlettebb”-ség fogalma: ti., hogy több és „súlyosabb”, jelentősebb problémát old meg az elmélet, nem ill. nehezen operacionalizálható (legalábbis Laudan nem operacionalizálja, sőt nem tesz különbséget valódi és álproblémák, valódi és álmegoldások között sem), modellje tesztelését végül is oly módon akarja megoldani, hogy azt vizsgálja meg, vajon modellje alapján a preanalitikus, intuitív racionalitás-fogalom⁴³ szerint racionálisnak minősülő döntések ugyancsak racionálisnak minősülnek-e.

Ezt az eljárást követve azonban — mint írja — amellet kötelezzük el magunkat, hogy „(1) a tudomány történetében legalábbis bizonyos fejlemények racionálisak voltak, és, (2) hogy a racionális választás bármely tetszőleges modelljének ellenőrzése úgy lehetséges, hogy vajon képes-e explicálni az ezekben a fejleményekben rejlő feltételezett racionalitást”.⁴⁴ Ezután azonban meglepő fordulat következik: Laudan leszögezi, hogy ami (1)-et illeti, az „bármilyen szerény igényű is, teljességgel hit kérdése (a matter of faith) marad, minthogy elvileg nincs rá mód, hogy bebizonyítsuk, hogy ezek az esetek racionálisak voltak, minthogy a mi racionalitás-kritériumunk maga is eleve feltételezi ezek racionalitását”.⁴⁵

Laudan racionalitás-fogalma tehát nem igazolni, hanem csak explicálni akarja a tudománytörténet (bizonyos fejleményeinek) racionális voltát (amelyet, mint láttuk, eleve feltételez). Mégpedig úgy, hogy ehhez nem használja fel az időközben diszkreditálódott olyan fogalmakat, mint az elméletek igaz volta, vagy ontológiájuk valósághűsége. „A racionalitást a fejlettebbséghez (progressiveness) kapcsolva, szerintem olyan racionalitás-elmélethez jutunk, amelyben nem kell semmit előfeltételeznünk a racionálisnak vagy irracionálisnak ítélt elméletek igazságáról vagy verisimilitúdójáról.”⁴⁶ Laudan véleménye ugyanis az, hogy, ha az „igazság”-ot

⁴² Laudan azonban helytelennek tekinti Lakatos azon nézetét, hogy a lehető legjobb racionalitás-modell az lenne, amelynek alapján a tudománytörténet *egésze* (minden egyes döntése) racionálisnak bizonyulna. Ez éppen olyan helytelen törekvés lenne — írja —, mint a másik véglet, amelynek alapján a folyamat egésze irracionálisnak tűnne. Saját álláspontja — mint mondja — a két véglet közötti középúton helyezkedik el. (Vö.: *P & P*, 163. o.)

⁴³ Az ilyen intuitive, a tudósok többsége által racionálisnak tekintett elmélet-választásokra ilyen példákat hoz fel, hogy: „(1) racionális volt elfogadni a newtoni mechanikát és elvetni az arisztotelaiánus mechanikát, mondjuk 1800-ban; (2) racionális volt az orvosok számára elvetni a homoeopathiát és elfogadni a farmakológiai orvoslást, mondjuk 1900-ban; (3) racionális volt 1890 táján elvetni azt a felfogást, hogy a hő folyadék; (4) 1920 után irracionális volt azt hinni, hogy a kémiai atomnak nincsenek részei; (5) 1750 után irracionális volt azt hinni, hogy a fény végtelenül gyorsan terjed; (6) 1925 után racionális volt elfogadni az általános relativitáselméletet; (7) 1830 után irracionális volt elfogadni a szó szerinti értelemben vett bibliai kronológiát a föld történetére vonatkozóan.” (Laudan: *P & P*, 160. o.)

⁴⁴ Laudan, i. m. 161. o.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Uo. 125. o.

klasszikus, „nem-pragmatikai értelemben vesszük, akkor a tudomány irracionális (és mindig is az marad)”.⁴⁷

Mint az eddigiekből is kitűnt, mindazok, akik a tudomány (történetileg is megnyilvánuló) racionalitásának megmentésére vállalkoztak, céljukat csak (a hagyományos felfogáshoz képesti) többé-kevésbé súlyos engedmények árán találták elérhetőnek. (Feyerabend a racionalitás univerzalizását, Lakatos az instant racionalitást adta fel — és bizonyos falszifikacionalista metodológiai normákat —, Toulmin a racionalitás normakövetésben való megnyilvánulásának követelményét, Laudan pedig az „igazság”-fogalommal való összefüggésének lehetőségét. Feyerabenddel ellentétben viszont úgy véli, hogy megadható a racionalitás univerzális, azaz transztemporális, és transz-kulturális, ill. -paradigmatikus fogalma.) A hagyományos tudományfilozófia törekvés- és tételrendszerét ugyanis nem lehet a Kuhn-féle nézetrendszerrel konzisztens egészé ötvözni, így az egyes tudományfilozófusok megoldási kísérletei aszerint is különböznek, hogy mely tételeket tartanak az egyik és a másik nézetrendszerből elhagyhatónak, ill. elhagyandónak ahhoz, hogy konzisztens és egyúttal a valóságos tudományra alkalmazható tudományfilozófiai elmélethez jussanak.

II. A RELATIVIZMUS PROBLÉMÁJA

(a tudományos progresszió értelmezhetőségének kérdése)

A) Lakatos és Feyerabend

Az „egyszerű változás” versus „fejlődés” problémája a korábban említett második kérdéssel függ össze. Kuhn a paradigmák holisztikus és a változások radikális (forradalmi) voltát alapul véve, valamint a paradigmák fundamentális vonatkozásokban való inkommenzurabilitása mellett érvelve úgy vélte, hogy a tudományos progresszió értelmezhetetlen. Nem helyes — ill. nem értelmes — a tudomány kumulatív fejlődéséről beszélni (mint a logikai empiristák) vagy a tudás apránkénti (piecemeal) növekedéséről, az igazság felé haladásáról (mint a popperianusok). Egyszóval, a neutrális összemérési lehetőség hiánya miatt a relativizmus az egyetlen fenntartható álláspont.

A tudományfilozófusok közül lényegében Feyerabend az egyetlen, aki ezt a konklúziót kezdettől fogva mindmáig konzekvensen és saját nézeteivel is teljes összhangban elfogadta és vállalta. Mint írja,⁴⁸ egy „prótagoraszi típusú relativizmus” következik, abból a két tételből, hogy: „I. A tradíciók se nem jók, se nem rosszak, egyszerűen csak vannak” és „II. Egy tradíció csak egy másik tradíció szemszögéből

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Feyerabend: *SFS*, 27—28. o.

nézve vehet fel kívánatos vagy nem-kívánatos tulajdonságokat.” A tradíciók előnyben részesítésére és (egyértelmű) fejlődési sorba rendezésére nincsenek „objektív”, transz-tradicionális eszközök vagy kritériumok. Az egyetlen dolog, amit a tudományfilozófus a tudomány továbbhaladásának érdekében javasolhat ezért az, hogy minden metodológiai megkötés nélkül az elméletek (tradíciók) „proliferációjára” kell törekedni, mert az elméletek termékeny bősége képes csak újabb „kozmológiai tradíciókat” létrehozni.

Feyerabend még a 60-as években dolgozta ki ennek a felfogásnak az elméleti alapjait, azzal, hogy bizonyos irányban továbbvitte Kuhn (korábban említett) inkommenzurabilitás-tézisét. Elemzésének eredménye az, hogy az egymást követő elméletek *nyelvileg* inkommenzurabilisak s így deduktíve diszjunktak. Az elméletekben szereplő terminusok jelentéseit az elmélet *kontextusa* határozza meg (holisztikusan), s mivel az empirikus-teoretikus dichotómia nem hajtható végre, tehát nemcsak a „teoretikus”, hanem az „empirikus” terminusokét is. Az elméleti kontextus megváltozásával jelentésváltozás következik be, az elméletek tehát nem állhatnak egymással (logikai) levezethetőségi, tartalmazási relációban, s nincs értelme az „empirikus következmény osztályaik” (empirical content classes) összehasonlításának sem,⁴⁹ ami a Popper-féle metodológia fő eszköze a fejlődés kérdésének eldöntésénél.

Lakatos viszont oly módon próbálta megmenteni a fejlődés fogalmát, hogy azt nem egyes elméletekre, hanem kutatási programokra, elméletssorozatokra értelmezi. Egy kutatási program, szerinte empirikusan és/vagy teoretikusan lehet progresszív, illetve degeneratív. Az empirikusan és teoretikusan egyaránt progresszív elméletssorozatok nevezhetők egyszerűen progresszívnak.⁵⁰ „Egy kutatási program — írja — addig tekinthető fejlődőnek (progressing), amíg teoretikus növekedése anticipálja empirikus növekedését, azaz, amíg bizonyos sikerrel lát előre új tényeket...; stagnálónak nevezhető, ha teoretikus növekedése lemarad empirikus növekedése mögött, azaz, amíg már csak *post hoc* magyarázatokat tud adni a rivális programok által előrelátott vagy véletlenszerűen felfedezett tényekre.”⁵¹ S ha ez így tart tovább, akkor egy elmélet degeneratívvá válik, amikor is már csak „ünnepélyesen újraállítja” régi tételeit, és saját nyelvén újrafogalmazza a rivális programok felfedezéseit.

E tetszetős és működőképesnek látszó megoldás azonban korántsem problémamentes. Először is: Lakatos maga gyengíti meg és mossa el saját racionalitás- és fejlődéskritériumát azzal, hogy elfogadja, hogy „lehet racionálisan ragaszkodni egy

⁴⁹ Vö.: „Explanation, Reduction and Empiricism” (1962), „Problems of Empiricism”, I—II. (1965, 1970).

⁵⁰ Egy elméletssorozat *teoretikusan* progresszív, ha új, váratlan tényeket lát előre, ha minden új tagnak a sorozatban, azaz empirikus tartalma nagyobb, mint a sorozatban őt megelőző tagé; *empirikusan* progresszív akkor, ha az előrelátott tények ténylegesen empirikus felfedezést nyernek, vagyis a növekmény empirikus tartalma korroborált. Vö.: *MSRP*, 118. o.

⁵¹ Lakatos: *HSRR*, 100. o.

degeneratív kutatási programhoz, míg csak azt egy riválisa le nem hagyja, sőt még azon túl is”, minthogy „tökéletesen racionális dolog kockázatos játékot üzni, csak az irracionális, ha az ember átmítja magát a kockázatot illetően”.⁵² Továbbá elismeri, hogy degeneratív programok is szolgálhatnak progresszív „probléma-eltolódások”, kutatási programok forrásául.⁵³ Vagyis, míg — mint korábban láttuk — a tudományos racionalitást (az instant racionalitást elvetve) *hosszú távon* érvényesülőnek tekinti és a *progresszív* kutatási programok melletti elkötelezettségként értelmezi, addig ezzel a fenti tételével elismeri, hogy a *tudottan* degeneratív programok melletti kitartás is minősülhet racionálisnak.

Emellett Lakatos, mintegy magasabb szinten, újra szembetalálja magát az eredeti problémával, ti. csak egy-egy kutatási programra (elméletssorozatára), nem pedig a kutatási *programok sorozatára* (vagy inkább egymást követő sorára), ill. a tudomány egész folyamatára vonatkozóan használhatók csak a fejlődés kritériumai. S mint Feyerabend rámutat:⁵⁴ e kritériumok nem tekinthetők *normatívnak* sem, hiszen hogyan is írhatná elő a tudományfilozófus a tudósna azt, hogy hagyjon fel a „degeneratív”-nak minősített program követésével, ha ő maga sem biztos afelől, hogy ezzel a tudomány további fejlődését biztosítja, és, hogy az csak ily módon biztosítható.

Lakatosnál a kutatási programot alkotó, és a fejlődés szempontjából összehasonlítható (ill. összemérhető) elméletssorozatok „kemény magja” (hard core) *közös* kell hogy legyen, azaz a sorozatban szereplő elméleteket az választja el egymástól, hogy a későbbiekben „kiegészítő záradékokat (auxiliary clauses) csatolnak a megelőző elmélethez”.⁵⁵ Végeredményben tehát ezeket az összefüggő elméletssorozatokat csupán úgy tekinthetjük, mint egy-egy Kuhn-féle paradigmán belüli „normal science” tudományfilozófiai továbbbelemzését, mintegy mikroszkóp alá vételét, felbontását. A Lakatos-féle megoldás tehát nemcsak a továbbfejlődésre vonatkozó módszertani tanácsokat nem tud adni, de a „fejlődés”-nek kutatási programok feletti értelmet sem.

Másrészt: mint Feyerabend és Laudan⁵⁶ is hangsúlyozza, végzetes hibája a Lakatos-féle fejlődéskritériumnak, hogy az elméletek „empirikus tartalmá”-nak Popper-féle fogalmára épül. E tekintetben kell ugyanis összehasonlítani az egyazon kutatási programhoz tartozó elméleteket. Ez azonban igen problematikus, mert — ha egyazon elméletssorozatról lévén szó, elhanyagolhatónak tekintjük is a Feyerabend-féle jelentésváltozás esetleges következményeit —, mint Grünbaum⁵⁷ kimutatta, gyakorlatilag lehetetlen a tudományos elméletek számára tartalom-mértékeket megadni. Nem

⁵² Uo. 104. o. Mint említettük, a degeneratív programok elnyomására pedig „adminisztratív” eszközöket javasol.

⁵³ Lakatos: *MSRP*, 164. o.

⁵⁴ Feyerabend: *AM*, 185—186. o. és „On the Critique...”, 132. o.

⁵⁵ Lakatos: *MSRP*, 118. o.

⁵⁶ Feyerabend: *AM*, 16. fej. és Laudan: *P & P*, 76—78. o.

⁵⁷ Vö. A. Grünbaum: Can a Theory Answer more Questions than one of its Rivals? *Brit. J. Phil. Sci.*, 27 (1976).

csoda tehát, ha Lakatos, a szóban forgó (70-es és 71-es) tanulmányánál később keletkezett, Zaharral közösen írt esettanulmányában,⁵⁸ maga sem javasolja a tartalom-inklúzió és összemérés módszerét.

B) Toulmin és Laudan

Csakúgy, mint a racionalitás kérdésében, a fejlődésproblémát illetőleg is Toulmin sajátos, bizonyos fokig „gordiuszi” megoldást ad. Toulmin ugyanis lényegében eliminálja a problémát azzal, hogy a tudományt (ill. a racionalitást) csak *változásában* létezőnek tekinti. A tudomány az ő felfogásában (Machéhoz sokban hasonlóan⁵⁹) az emberiség környezethez való alkalmazkodásának intellektuális eszköze. (Felfogását ezért instrumentalistának is minősítik, mert mellőzi az „igazság”, „igazságtartalom” — tudományfilozófiában korábban központi jelentőségű — fogalmait.) A tudományos elméleteket (racionális diszciplínákat) nem kijelentés-halmazoknak, hanem olyan (fogalmakból, módszerekből és célokból álló) „konceptuális populációk”-nak tekinti, amelyeket a „diszciplináris ideálok” tartanak össze és vezérelnek, s amelyek *evolúciója* a fajok (állat- és növénypopulációk) evolúciójához hasonló *folytonos* változás. (Azzal a különbséggel, hogy míg a fajok evolúciója nem-kapcsolt <decoupled>, addig a konceptuális populációké kapszolt <coupled>, azaz, míg az előbbi esetben a *mutációt* és a *szelekciót* egymástól független faktorok végzik, addig a konceptuális populációknál a változást és a kiválasztódást előidéző tényezők összefüggésben állnak, ill. azonosak: mert nem mások mint a tudományhoz képest belső és külső megoldandó feladatok.)⁶⁰ Ebben a modellben tehát nincsenek forradalmak, amelyek elkülönülő elméletek, illetve paradigmák diszkrét sorára bontanák a tudomány történetét. A „forradalom illúziója”⁶¹ — mondja Toulmin — azáltal keletkezik, hogy — helytelenül — stabil, változatlan entitásoknak tekintik (főleg Kuhn) az egyes korok tudományos elméleteit, amelyek egy ideig fennállnak, majd más elméleteknek adják át a helyüket; a „revolucionisták” számára megoldhatatlan — mert álprobléma — az, hogy mi biztosítja a tudománytörténet folytonosságát, s mi az, aminek értelmében az egymást követő elméletek fejlődési sorba rendezhetők. „Le kell vonnunk — írja — e modern poszt-darwiniánus, azaz ’populációs’ szemlélet következményeit, ennek nemcsak a fajokra, hanem mindenféle történeti entításokra való alkalmazásában. Ha azt a kérdést teszik fel, hogy ’hogyan őrzik meg identitásukat a *permanens* entítások minden *látszólagos* változásuk ellenére?’, akkor egyszerűen kétségbe vonjuk magának a kérdésnek az érvényességét. E helyett azt a kérdést kell feltennünk, hogy ’Hogyan képesek a *történeti* entítások

⁵⁸ Lakatos—Zahar, E.: „Why did Copernicus’ Research Program Supersede Ptolemy’s?”

⁵⁹ Vö. Toulmin: *HU*, 135. o.

⁶⁰ Uo. 337—340. o.

⁶¹ Uo. 96. o.

fenntartani koherenciájukat és folytonosságukat mindazon *valóságos* változások közepette, amelyeken átmennek.”⁶² Az evolúciós modellben a konceptuális populációk sorában egymáshoz közel álló populációk még csak kevéssé, a távol állók viszont már jelentősen különböznek egymástól, így ez a modell számot ad a „forradalom illúziójá”-nak objektív keletkezési lehetőségéről is. Az a kérdés viszont, hogy „mennyiben fejlettebb a mai tudomány a — mondjuk — 500 évvel ezelőttinél?”, e felfogásban vagy értelmetlen, vagy úgy válaszolható meg, mint az a kérdés, hogy „mennyiben fejlettebb a mai ló az őslónál?”, ti. hogy arra hivatkozunk, hogy jobban megfelel a mai környezet támasztotta követelményeknek. (Nincs szükség tehát az empirikus tartalom vagy a verisimilitúdó segítségül hívására.)

A Toulmin-féle modell vitathatatlan és óriási előnye az, hogy felhagy a tudomány tisztán és szűken vett episztemológiai és statikus szemléletével, hangsúlyozottan *társadalmi-történeti produktumként* veszi szemügyre a tudományt, amelyben a szociológiai és episztemológiai tényezők összefüggnek, összefonódnak és együttesen alakítják és változtatják az emberi létfenntartás intellektuális eszközévé. (Ez a tudománytörténetírásban folyó „internalizmus-externalizmus” vita szempontjából is jelentős továbblépést eredményez.)

Ugyancsak kétségtelen, hogy az evolúciós modellben nem merül fel a relativizmus problémája, ami azonban a fajfejlődés darwini modelljének a tudományra való alkalmazhatóságát illeti, ezzel kapcsolatban már súlyos kételyek merülhetnek fel. Kivált, mert — mint L. J. Cohen rámutatott — a fajok (az állat- és növénypopulációk) és a „konceptuális populációk” között nem áll fenn az ehhez szükséges *analógia*. „A racionális diszciplinák és a hozzájuk tartozó fogalmak (concepts) közötti viszony nagyjából a rész és egész viszonya, nem pedig a faj egy egyedének a fajhoz vagy a populációhoz fűződő viszonya” — írja Cohen. Tehát egy diszciplína nem tekinthető „populáció”-nak, mert „nem a releváns vonatkozásokban egymáshoz hasonló és a fajt reprezentáló egyedekből áll”.⁶³ (Azaz, ahhoz, hogy az analógia fennállhasson, ahhoz például a mai „proton”, „vegyérték”, „gyenge kölcsönhatás” fogalmainknak úgy kellene hasonlítaniuk egymáshoz, mint egyik birkának a másikra. Ami nehezen elképzelhető.)

Laudan viszont megkísérli összeegyeztetni és lefaragni mind az evolúciós, mind pedig a revolúciós modell szélsőségeit. Mégpedig úgy, hogy elkerülje, ill. megoldja az időközben (1977-ig, szóban forgó könyve megjelenéséig) felvetődött problémákat. Modelljében a tudományos megismerés alapvetően problémamegoldó tevékenység, amely ún. *kutatási tradíciókba* (research traditions) szerveződik. E kutatási tradíciók idő múltán (a Kuhn által leírt anomáliák és megoldatlan problémák halmozódása folytán) és a rivális tradíciók fellépése, valamint egyikük megerősödése eredményekép-

⁶² Uo. 356. o.

⁶³ L. J. Cohen: „Is the Progress of Science Evolutionary?” *Brit. Journal Phil. Sci.*, 24, 1973/1, 48—49. o. Cohen kifogásolja Toulminnak a tudományos evolúció „kapcsolt” (coupled) voltára vonatkozó nézetét is. (Vö. még Cohen: *Brit. J. Phil. Sci.* 25, 1974/4.

pen letűnnek, hívek nélkül maradnak. Ezt a helyzetet Laudan szerint⁶⁴ joggal lehet „forradalmi”-nak nevezni, ám helytelen ezeknek túlzott jelentőséget tulajdonítani. „Ha egyszer elfogadjuk — írja —, hogy az új kutatási tradíciók kiemelkedése és a régiek kritizálása és módosítása a tudomány *'normális' állapot*a, akkor kerülnünk kell a forradalmakkal, mint a tudomány rendes menetétől eltérő történelmi képződményekkel való túlzott foglalkozást.”⁶⁵

S ha a tudomány „rendes menete” a folyamatos evolúció, a meglévő kutatási tradíciók folytonos módosítása, akkor a „revolúciók” csak a felgyorsuló evolúció állomásai, amelyek nem szaggatják összefüggéstelen szakaszokra a tudományos megismerés történeti menetét. Már azért sem, mert Laudan szerint a diszkontinuitások ilyenkor is csak a problémamegoldás, vagyis a *magyarázatalkotás* szintjén lépnek fel, a megismerési folyamat alapvető *kontinuitását* a megoldandó *problémák* biztosítják, amelyek nem változnak meg radikálisan a forradalmak alkalmával sem.

Feyerabend (és Kuhn) „meaning variance” tézisének következményeit pedig (azon felül, hogy a tézis néhány fontos előfeltevését hibásnak nyilvánítja) Laudan azzal kerüli el, hogy leszögezi: még ha el is fogadjuk, hogy nem adhatók meg két különböző (kutatási tradícióhoz tartozó) elmélet terminusait összekapcsoló korrespondencia szabályok, illetve egy neutrális megfigyelési nyelv, amelyre mindkét elmélet maradéktalanul lefordítható lenne, akkor is „mondhatjuk, hogy a különböző elméletek *azonos problémákra* vonatkoznak, még abban az esetben is, ha a probléma lényegesen függ számos elméleti előfeltevéstől”.⁶⁶ Ennek ellenére azonban „mindaddig, amíg a problémát jellemző szükséges elméleti előfeltevések különböznek maguktól azoktól az elméletektől, amelyek megpróbálják megoldani azt, addig lehetőség van megmutatni, hogy a rivális magyarázó elméletek ugyanazzal a problémával foglalkoznak”.⁶⁷ Laudan úgy véli, hogy vannak ilyen közös problémák, ha nem is *valamennyi*, a kutatási tradíciók által megoldandónak tartott probléma ilyen. Ezek a közös, a rivális tradíciók sajátos feltevéseitől függetlenül megfogalmazható problémák azok, amelyek a tudományos megismerés történelmi folytonosságát biztosítják. Ily módon a tudománytörténeti relativizmus ugyanúgy elkerülhető (ahogyan — mint korábban láttuk — az irracionalitás-tézis), ha a „fejlettebb”-ség mértékének azt tekintjük, hogy az új elmélet mennyit [mennyivel többet és mennyivel súlyosabbakat] old meg a közös [és még más, új] problémák közül. Ily módon tehát „azt mondhatjuk — írja —, hogy még az elméletek vagy kutatási tradíciók esetleges inkommenzurabilitása — a világra vonatkozóan tett lényegi állításaikat illetően — sem zárja ki elfogadhatóságuk komparatív értékelését”.⁶⁸

A közös problémák halmazának nem-üres voltát Laudan természetesen csak két-két rivális kutatási tradíció esetére posztulálja. Nem tételezi fel sem azt, hogy léteznék

⁶⁴ Vö. Laudan: *P & P*, 138. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo. 143. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 146. o.

egy, az egész tudománytörténet bármely két (azonos diszciplínához tartozó) elméletének összehasonlítására alkalmas standard problémahalmaz; sem pedig azt, hogy a „fejlettebb” elméletre való átmenetkor a korábbi problémák valamennyien megmaradnának; megengedi, hogy legyenek eközben „veszteségek” is éppúgy mint „nyereségek”, azaz új problémák léphetnek (vetődhetnek) fel az új elméletben, míg régebbiek figyelmen kívül maradnak. (Ez eltér a popperianus — és a Lakatos-féle — modelltől, ahol is az új elméletnek ahhoz, hogy fejlettebbnek nyilvánítható legyen, tartalmaznia kell az összes megelőző problémát, illetve ezek új megoldásait.)

Laudan megoldásának gyenge pontja a kulcsfontosságú „probléma”, illetve még inkább a „probléma megoldása”-nak fogalma. Mert ezek ugyan alkalmasak arra, hogy az „igazság” és a „referencia”, a „konfirmáltság”, „korroboráltság” — a tudományfejlődés-vitában úgyszólván használhatatlanná vált — fogalmát mellőzve egy olyan modellt dolgozzon ki, amely nem vádolható relativizmussal, ám jelentésük korántsem világos és egyértelmű Laudannál sem.⁶⁹ Holott egy problémának mint problémának a felismerése, problémaként való azonosítása módszere *alkalmazhatóságát* illetően döntő fontosságú és elmélethez kötött. (Hosszas viták folytak a tudományfilozófiában erről, s a kérdés koránt sincs megoldva.) Még nehezebb a „probléma megoldása”-nak azonosítása, nemcsak abban az értelemben, hogy — mint McMullin recenzijában megjegyzi⁷⁰ — kérdéses, vajon mondható-e hogy Galilei „megoldotta a szabadesés problémáját”, hiszen egyrészt megoldott egy fontos ezzel kapcsolatos kinematikai problémát, másrészt azonban meg sem próbálkozott azzal, hogy megadja (pontosabban késői műveiben nem a fizikára tartozónak tekintette) e jelenség megokolását; de abban az értelemben is, hogy az igazságfogalom felhasználása nélkül (amit Laudan kizár)⁷¹ a megoldások szintjén vetődik fel az a relativitás, amit pedig Laudan progresszió-definíciója ki akarna küszöbölni. Tehát, hogy két elmélet mindegyikéről elmondható, hogy megoldotta ugyanazt a problémát, mégis milyen értelemben mondható, hogy az egyik megoldása „jobb”? Hiszen, ha a fejlettség kritériuma az, hogy több és súlyosabb (fontosabb) problémát old meg az egyik elmélet mint a másik, akkor ehhez ugyancsak szükséges a „megoldott”-ság kritériumá is. (Laudan viszont csak annyit mond, hogy egy „probléma akkor megoldott, ha egy bizonyos kutatási [tradíció] kontextusában a tudósok többé nem tekintik megválaszolatlan kérdésnek”.⁷² Ez a helyzet azonban a későbbiekben egy új kutatási tradícióban megváltozhat.)

Súlyos feladatot jelentene a Laudan által ki nem dolgozott (bizonyos utalásokkal jelzett) *probléma-kalkulus* részletes kidolgozása is, amelynek révén (a fejlődéskritérium

⁶⁹ Arra, hogy *mi* egy probléma, csak — tudománytörténeti — *példákat* hoz fel, illetve megad egy taxonómiát („empirikus” és „teoretikus”, ill. „konceptuális” problémákra osztva, s ezeken belül is néhány típusba sorolva a problémákat). *P & P*, 13—22. o. És, mint ő maga írja (33. o.), csak „a megoldás révén vagyunk képesek egy problémát valódi problémaként felismerni”.

⁷⁰ McMullin: *Laudan's Progress and its Problems*, 636. o.

⁷¹ Vö. *P & P*, 24. o.

⁷² Uo. 22. o.

operacionalizálásához szükséges módon) számba lehetne venni az egyes elméletek esetében a tárgyalta problémákat és mérlegelni súlyukat⁷³ is. A problémák megszámlálásának és súlyozásának ez a technikája lenne hivatva azután betölteni a korábbi konfirmációs kalkulus játszott szerepét.

C) Hesse és Sneed

Végezetül essék szó még két olyan modellről, amely (az eddigi szerzőktől és egymástól is különböző) a hagyományos tudományfilozófiai felfogás más-más alapfeltevését megkérdőjelezve és megtartva, illetve elvetve próbál számot adni a tudomány fejlődéséről. Közös viszont bennük az, hogy — Kuhn nyomán — a tudományos elméletek *holisztikus* felfogását teszik magukévá, s e feltevés keretein belül jutnak más konklúzióra mint Kuhn: a tudományfejlődés racionális rekonstrukciójához.

Mary Hesse, aki korábban a modelleknek és analógiáknak a tudományos megismerésében játszott szerepének elemzésével foglalkozott és a realista tudományfilozófiai felfogás híve volt, az 1974-ben megjelent (és az 1976-ban némileg továbbfejlesztett) terjedelmes tanulmányában⁷⁴ fejti ki a tudományfejlődés fő kérdéseire vonatkozó nézeteit. Ezek lényege az, hogy egyrészt elfogadja a tudományos elméletek (eredetileg Duhemtől és Quine-tól származó, és náluk a konvencionalista felfogás kereteibe illeszkedő) holisztikus modelljét — ezt Hesse hálomodellnek (network model) nevezi —, amelyben az empirikus és teoretikus rész nem élesen, hanem csak viszonylagosan és változó módon különül el, s amelyet (Bayes-féle) valószínűségi következtetések (probabilistic inferences) láncolata tart össze. (Az elméleti rész aluldeterminált az empirikus rész által.) A hálóban a tapasztalathoz közelállónak tartott (csaknem tisztán) megfigyelésinek nevezhető állítások valószínűsége 1, a tapasztalattól távolabbi, a háló „belsejében” lévő, egyre inkább teoretikus jellegű állítások valószínűsége pedig a háló szélétől való távolságukkal egyre csökken. Ebben Hesse felfogása már jelentősen eltér Duhem és Quine felfogásától.) Az elmélet (a háló) bármely ponton való módosítása valószínűség-megoszlás módosulást, új eloszlás bevezetését vonja maga után. (Tehát egy korábban 1 valószínűségűnek, biztosnak tartott „empirikus” állítás bizonyossága is megváltozhat.)

Hesse modellje másrészt azon a feltevésen nyugszik, hogy a tudományos elméletek nyelve a köznapi nyelv meghosszabbítása (tehát nem a formalizált, mesterséges nyelvek mintájára és eszközeivel írandó le, ahogy ezt a logikai empiristák tették).

⁷³ Laudan úgy véli, hogy „ha meg tudjuk mutatni, hogy bármely két p és p' problémára nézve p' minden megoldása egyben p megoldása is (de nem vice versa), akkor p' általánosabb és ezért nagyobb súlyú, mint p ”. (*P & P*, 35. o.)

⁷⁴ M. Hesse: *The Structure of Scientific Inference*, 1974; „Truth and the Growth of Scientific Knowledge”, 1977.

Hesse a tradicionális jelentésemélet módosítását is javasolja, hogy ily módon elmélete az irracionalizmus és relativizmus következményeitől — ezek fő premisszáinak: a „meaning variance” és a nyelvi inkommenzurabilitás tézisének elutasítása révén — mentesüljön. A jelentésváltozás (a nyelvi inkommenzurabilitás) következtében ui., mint főleg Feyerabend hangsúlyozza: az elméletek világképei („kozmológiái”) diszkrétékké válnak, azaz a különböző elméletek nem ugyanazokról a létezőkről szólnak, tehát nem is lehet úgy tekinteni őket, mint amelyek ugyanazokról az ontológiai entitásokról mondanak mást és mást. Hesse (aki már a 60-as években részt vett az ún. „meaning variance” vitában)⁷⁵ elutasítja a hagyományos jelentésfelfogást, s a jelentést alkotó (hagyományos) „sense-reference” (ill. intenzió-extenzió) komponensek helyett az „extenzió”-t és az „intenzionális referenciá”-t vezeti be jelentéskomponensekként (ezek viszonyát is a hagyományostól eltérő módon értelmezve). Az elméletben szereplő terminusok jelentéseit — elsősorban intenzionális referenciáit és ezeken keresztül extenzióit — kettős feltételhalmaz köti: a *perceptuális* és *formális* feltételek (az előbbiekhöz az elmélettől részben független, köznap *„hasonlóság felismerések”*, az utóbbihoz az elmélet — a háló — egésze által adott *koherencia* feltételek tartoznak, amelyek főleg a határesetek eldöntésében jelentősek).

„A hálómodell — írja Hesse — az evidencia-gyűjtés minden adott szintjén létrehoz egy elméletet, ami lehetővé teszi, hogy az objektumokat predikátum-osztályokba soroljuk oly módon, hogy ez a lehető legjobban illeszkedjék mind az elmülethez, mind pedig a rendelkezésre álló evidenciához. Ezeket az osztályokat [a terminusok extenzióit — *F. M.*] azonban nem helyes pusztán extenzionálisaknak nevezni, mivel nem csupán a bennük található objektumok definiálják őket. [Azaz, nem lehet az extenziókat — mint a hagyományos jelentéseméletben pusztán halmazokként, elemeik felsorolásával megadni. — *F. M.*] Hanem még mást is involválnak, azt, amit én *intenzionális referenciának* fogok nevezni, azaz olyan hasonlóságok és különbségek felismerésétől függnnek, amelyek az adott nyelvben egy kiinduló klasszifikációt valósítanak meg. Az intenzionális referencia az a reláció, amely egy adott nyelv egy deskriptív predikátuma és egy objektum egy tulajdonsága között áll fenn akkor, ha az az állítás, amely a szóban forgó predikátumot tulajdonítja az objektumnak, igaz.”⁷⁶ Az extenziót tehát azon dolgok alkotják, amelyek az intenzionális referencia által megadott tulajdonság tekintetében *hasonlóak* egymáshoz.

Látható, hogy Hesse is csatlakozik ahhoz a felfogáshoz, amely szerint az elméletek a bennük szereplő terminusok révén a világ (az általuk tárgyalt terület) egy klasszifikációját valósítják meg, s megadják az elmélet által feltételezett alapvető létezőket (egy ontológiát). Quine és Feyerabend szerint ezért a különböző elméletek különböző ontológiákat feltételeznek, különböző létezőkről szólnak. Hesse ezzel szemben úgy

⁷⁵ A „meaning variance” problémára és a róla folytatott vitára — amely különösen Feyerabend tanulmányai nyomán bontakozott ki — itt csak utalunk, de nem térünk ki, egyebek között azért, mert részletezése szétfeszítené a jelen tanulmány kereteit. Vö. ezzel kapcsolatban Scheffler (1967) és Shapere (1966). A kérdéskör részletes tárgyalása magyarul: Fehér (1983).

⁷⁶ Hesse: *SSI*, 62. o.

fogja fel, hogy a háló-modellben létrejövő elméletek nem az ontológiát, hanem a létezőknek csak egy *leírását* (a Quine-féle értelemben vett „ideológiát”) adják meg, egy elmélet elfogadása ezért nem jelent elkötelezettséget egy meghatározott ontológia (Feyerabendnél: egy kozmológia) mellett, hanem csak ennek egy (tentatív) leírása mellett. Amikor tehát egy elmélet (a háló egy aktuális állapota) megváltozik, s vele a terminusok jelentése módosul, akkor csak *új leírást* adunk a lényegében *ugyanazon létezőkről*. Hesse modelljében ezért már mondható az, hogy az egymást követő elméletek ugyanarról a világról beszélnek és mondanak mást.⁷⁷

Az egymást követő elméletek összehasonlíthatóságához és kommenzurabilitásához nem szükséges (és nem is elégséges) az extenziók változatlansága, sőt az intenzionális referenciáké sem. Hesse véleménye szerint a logikai összehasonlíthatóságot már az biztosítja, hogy ha két különböző elméletben az azonos terminusok extenzióinak közös része nem üres, vannak tehát olyan objektumok, amelyek mindkét elmélet szerint beletartoznak a szóban forgó terminusok extenzióiba, még ha közben a terminusok intenzionális referenciája módosult is. (Ilyen pl. a „tömeg” terminus a newtoni, ill. az einsteini elméletben.) Így azután az elméletek nem inkommenzurábilisak, mert bár nincs neutrális megfigyelési nyelv, mégis lehetséges akár *experimentum crucis*-szal dönteni közöttük. Ehhez az elméletek interszekciójához kell folyamodnunk (ez a mindkét elmélet által elfogadott állításokat, törvényeket tartalmazza), s ez „a metszet határozza meg az experimentum crucisról szóló beszámolóban előforduló predikátum alkalmazásának módját”.⁷⁸ Ha tehát az elméletek metszete nem üres, akkor az elméletek közötti választás tökéletesen *racionális* eljárás, sőt a konfirmáció-elmélet követelményeinek megfelelően hajtható végre.

Az elméletek effajta összehasonlítása pedig azért lehetséges, mert a jelentések már egy elméleten belül sem jól definiáltak, élesen meghatározottak. A jelentésváltozás probléma formális (extenzionális) logikai tárgyalása tehát Hesse szerint inadekvát, különösen, „ha a természetes nyelvek dinamikáját vesszük szemügyre, ahol semmiféle garancia nincs arra, hogy egy olyan logika, amely a jelentésváltozás nélküli azonos terminusok behelyettesíthetőségét követeli, alkalmazható lesz. Az, hogy a háló modellben a jelentés és az igazságértékek határozatlanok, nem szól a modell ellen — írja. — Sőt, ez minden olyan modellel szemben követelmény, amely a természetes nyelvvel foglalkozik.”⁷⁹

Hesse megoldása a legfontosabb premissza: a nyelvi inkommenzurabilitás tényleges fennállásának tagadásával igyekszik elkerülni a relativizmust mint konklúziót. Ennek eléréséhez pedig módosítja a hagyományos jelentésfelfogást és az elméletek szerkezetére vonatkozó nézeteket. Megoldása azonban maga sem problémamentes, sőt az immanens kritikát sem kerülheti el — mint erre bírálói rámutattak. Minogue,⁸⁰ azt

⁷⁷ Uo. 297. o.

⁷⁸ Uo. 35. o.

⁷⁹ Uo. 88. o.

⁸⁰ B. P. Minogue: Realism and Intensional Reference, *Phil. Sci.* 45, 1978/3.

hozza fel ellene, hogy az intenzionális referencia homályosan definiált és, hogy Hesse hasonlóság fogalma összeegyeztethetetlen azokkal a formális feltételekkel, amiket a határesetek kezelésére vetett be, továbbá, hogy a referencia-azonosság esetére megadott fordítási feltételek túlságosan erősek. Dorling⁸¹ recenziója szerint Hesse valószínűségi-következtetés interpretációja összeegyeztethetetlen a tudományos gyakorlattal és súlyos inkonzisztenciát visz be a valószínűségi logikába. McKinnon⁸² viszont azt hangsúlyozza, hogy Hesse egyrészt nem mutatta meg (csak egyszerűen feltételezte), hogy a valószínűségi következtetések elmélete alkalmas a tudományos gondolkodás rekonstrukciójára, ill. másrészt, hogy az a tétel, amely szerint az elméletek nem értelmezhetők egy ontológia melletti elkötelezettségként — eliminálja a tudományos elméletek *realista* interpretációjának lehetőségét, s konvencionalizmus-hoz vezet.

Véleményünk szerint azonban a legfontosabb kritikai megjegyzés az lehetne, amit Kuhn hozott fel (igaz ugyan, hogy nem Hesse, hanem Sneed felfogásával kapcsolatban), hogy ti. „ami a tudományos forradalmak alkalmával biztosan (sőt talán egyedül ez az, ami) megváltozik, az a hasonlósági viszonyok rendszere”,⁸³ a hasonlóságok megállapításának módja, amelynek alapján az osztályba sorolás történik. S példaként azt hozza fel, hogy a kémiában Dalton előtt hasonlóknak tekintettek olyasmiket (oldatok, ötvözetek, vegyületek), amiket Dalton után már nem. Más szóval, hogy a hasonlóságok megállapítása döntően függ attól, hogy egyáltalán *minek* észleljük az összehasonlítható dolgokat, azaz lényeges módon meghatározott az adott konceptuális séma által. Ami voltaképpen azt jelenti, hogy a forradalmak elválasztotta elméletek esetén még a Hesse-féle igen gyöngye követelmények (az extenziók metszetének nem üres volta, az intenzionális referencia bizonyos módosulásának lehetősége, de nem azonos volta) sem teljesülnek az összehasonlíthatósághoz.

J. D. Sneed 1971-ben publikált⁸⁴ modellje csak az utóbbi években kezd nagyobb visszhangot kiváltani, követőkre találni (Moulins, Balzer és mások). Ám Stegmüller, az angolszász tudományfilozófia lelkiismeretes (német) krónikása, kommentátora és propagátora a megoldást, a Kuhn-féle kihívásra adott legjobb és legsokatígérőbb választ látja benne;⁸⁵ Kuhn figyelmét is fölhívta rá, véleményét kikérve, s az 5. nemzetközi tudományfilozófiai kongresszus külön szekcióülésen foglalkozott vele.⁸⁶

Sneed Lakatoshoz hasonlóan egészen fundamentális módosítások árán igyekszik a tudomány racionális rekonstruálhatóságát és folytonosságát, valamint progresszív

⁸¹ J. Dorling: Review of the Structure of Scientific Inference, *Brit. J. Phil. Sci.* 26, 1975.

⁸² E. McKinnon: Scientific Realism: the New Debates, *Phil. Sci.* 46, 1979/4.

⁸³ T. S. Kuhn: „Theory-change as Structure-change”, 305. o.

⁸⁴ J. D. Sneed: *The Logical Structure of Mathematical Physics*.

⁸⁵ Vö. W. Stegmüller: *Problems und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Bd. II. 2. Hbd. *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, 1973; és Stegmüller: „Accidental (non-substantial) Theory-change and Theory-dislodgement”, 1977, 269—270. o., ahol úgy értékeli Sneed felfogását, mint ami képes áthidalni a tudomány történeti és logikai szempontú elemzései közötti szakadékokat.

⁸⁶ Lásd: Proc. of the 5th congr. LMPS, pt. IV., id. kiad. III. fej. (245—313. o.)

jelleget megmenteni (legalábbis a matematikai fizika elméleti esetére), de nem a popperianus, hanem lényegében a *logikai pozitivista* szellemnek megfelelően. Az alapvető módosítás, amit végrehajt, az az, hogy — a Kuhn-féle paradigma-koncepció holizmusát megtartandó — elveti a logikai empirista és általában a hagyományos tudományfilozófia atomisztikus tudományfelfogását, amely szerint az elméletek olyan *állítás-halmazok*, amelyekben az elemek kapcsolatát (extenzionális) logikai relációk írják le, és „minden elmélet *logikai* struktúrája *azonos*”. (Ez az ún. „statement view of theories”.) Sneed ezzel szemben egy strukturalistának nevezhető felfogást dolgoz ki (ez a „non-statement view”), amely szerint egy elmélet egy halmazelméleti predikátummal definiált matematikai struktúrából mint „mag”-ból (core)⁸⁷ és e mag modellek révén való alkalmazásainak halmazából áll. „Egy elmélet — írja — egy olyan *konceptuális struktúra*, amely az *alkalmazások* egy lazán specifikált, de nem teljesen specifikálatlan *körével* kapcsolatosan egy sor különböző empirikus igényvel (empirical claim) lép fel.”⁸⁸

Az elméleteknek ez az „empirikus igénye” (claim) Sneed szerint egy módosított, ún. Ramsey-mondatban adható meg.⁸⁹ Ám, mint írja, „a matematikai fizika általunk előterjesztett logikai struktúrájának egy vonását ki kell emelni. Nézetünk szerint egy elmélet empirikus tartalma lényegében egyetlen igény (claim). Ez durván a következő. Az elmélet teoretikus függvényeihez találhatók olyan értékek, amelyek a megfigyelt tényeket különféle szituációkban az elmélet matematikai struktúrájának modelljeivé teszik, s egyúttal ezek az értékek a matematikai struktúra által előírtan kívül még egyéb kényszerfeltételeket is kielégítenek. A mi felfogásunktól eltérően az elméletek empirikus tartalmát úgy is fel lehet fogni, mint Ramsey-mondatok konjunkcióját. Ez utóbbi esetben az ember *részleteiben* — a különböző Ramsey-mondatokat sorra véve — veheti szemügyre az elméletet, egyenként és egymástól függetlenül elvetve vagy elfogadva ezeket. A jelen felfogás értelmében azonban az elméletnek ilyen részletekben való elvetése vagy elfogadása láthatóan nem lehetséges. Az elmélet empirikus igényét (claim) *in toto* kell elvetni vagy elfogadni.”⁹⁰

Sneed rekonstrukciójában az elmélet változása során a „mag” (core) változatlan maradhat, miközben az alkalmazások köre megváltozik; ennek során azután az elmélet egy-egy *konkrét* Ramsey—Sneed mondata elvetésre kerül, de ez nem jelenti azt, hogy maga az elmélet kerül elvetésre, mert ez nem érinti az összes adott formájú

⁸⁷ Ez a „mag” voltaképpen egy rendezett ötös: $K = \langle M_p, M_{pp}, r, M, C \rangle$, ahol: M az elméletet alapvetően jellemző halmazelméleti predikátumot kielégítő modellek halmaza; M_p a fenti predikátumot potenciálisan kielégítő modellek halmaza (a törvényeket elhagyva); M_{pp} a parciális potenciális kielégítő modellek halmaza (mely az elméletből a teoretikus terminusokat (függvényeket) elhagyva jön létre); r az M_p elemeit M_{pp} -re leképező függvény; C az M -re vonatkozó *kényszerek* halmaza. Végül is az elmélet: $T = \langle K, I \rangle$, ahol I a szándékolt alkalmazások (intended applications) halmaza. Vö. Sneed: *LSMP*, VIII. fej. és Describing... 3. §.

⁸⁸ Sneed: Describing Revolutionary Scientific Change: a Formal Approach, 248. o.

⁸⁹ Vö. Sneed: *LSMP*, 73. o.

⁹⁰ Uo. 70. o. és vö. uo. 73. o., ahol Sneed expressis verbis a holizmus mellett tör lándzsát.

Ramsey—Sneed-mondatot, amit az elmélet generál.⁹¹ Eközben ugyanis csupán a mag bizonyos kiterjesztései (expanded core) alapján szándékolt alkalmazások bizonyulnak elfogadhatatlannak, s ekkor a *kiterjesztés* adott módját tekintik elvetendőnek, nem pedig magát a magot (core).⁹² E folyamat lényegében a Kuhn-féle „normal science” belső mozgásának, változásának felel meg. A tudományos „forradalmak”, amelyek ebben a modellben a „mag” megváltozásaként értelmezendők, itt is komoly problémát jelentenek: „Bevallom — írja —, hogy ez olyan téma, amelyről igen nehéz bármit is mondanom.”⁹³ Mindenesetre úgy véli, hogy „megkísérelhetnénk az új és a régi elmélet viszonyát a következő követelménnyel jellemezni. Az új elméletnek olyannak kell lennie, hogy a régi elmélet az újnak egy speciális esetére legyen redukálható.”⁹⁴ Ilyennek tekinti a klasszikus mechanika s a relativitáselmélet viszonyát. „Nem tudok azonban érveket felhozni amellett — írja —, hogy ennek általában is igaznak kell lennie.”⁹⁵

A későbbiekben (az 1976-os kongresszuson elhangzott előadásában) Sneed tovább bővíti, ill. finomítja modelljét, bevezetve az elmélet-háló (theory-net) vagy paradigma-elmélet-háló (paradigm-theory-net) fogalmát; egy elmélet-háló elmélet-magok részben rendezett halmaza az alkalmazásaikkal, illetve az ezeket specifikáló relációkkal együtt. E formalizmus segítségével rekonstruálható Kuhn paradigma fogalma, sőt, a tudományos forradalmak és a tudományfejlődés is értelmezhető. Sneed — az elmélet-hálók *közötti* redukciót definiálva — négyféle (különböző erősségű) redukciót értelmez az ún. Kuhn-féle elméletek (a forradalmak elválasztotta, különféle hálókba tartozó elméletek) között.⁹⁶ Amelyek valamelyikének fennállása esetén a redukáló elmélet számít (per definitionem) fejlettebbnek. Sneed szerint a „tudományos fejlődés” (scientific progress) kérdésének tárgyalásához elégséges az egy elmélet-háléhoz *viszonyított* elmélet-redukció lehetősége is.⁹⁷

⁹¹ „Azt mondhatjuk, hogy 'egy O elmélet elfogadása' *nem azt jelenti*, hogy egy bizonyos (3) formájú igényt (claim) (azaz: egy konkrét Ramsey-mondatot — $F M.$) fogadunk el (egy bizonyos rögzített alkalmazási körrel Q számára), hanem azt, hogy amellett kötelezzük el magunkat, hogy a jelenségek egy bizonyos, esetleg nem pontosan meghatározott körét *valamilyen* (3) formájú igénnyel fogjuk át (amelyben a halmazelméleti predikátumok és a kényszerfeltételek rögzítettek). Azaz, amellett kötelezzük el magunkat, hogy egy bizonyos matematikai struktúrát használunk, az interpretációjára kirótt bizonyos kényszerfeltételek mellett, nem pedig amellett, hogy ez a formalizmus bármilyen fizikai rendszerekre alkalmazható.” (LSMP, 91. o.)

⁹² Például, ha a fény nem korpuszkulákból áll, akkor nem a korpuszkula-fizika kerül elvetésre, hanem csak ennek egy — a fényre való — kiterjesztése. A kiterjesztés során egyrészt a mag kiegészül további „speciális törvényekkel”, másrészt áttérés történik a parciális potenciális alkalmazásokról (M_{pp}) a lehetséges (potenciális) alkalmazásokra (M_p), azaz bővül a szándékolt alkalmazások köre. (Vö. LSMP, 179—180. o.)

⁹³ Sneed: LSMP, 296. o.

⁹⁴ Uo. 305. o.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Vö. Sneed: „Describing Revolutionary Scientific Change”, 260—263. o.

⁹⁷ Vö. uo. 266. o.

Az elméletek, illetve az elmélet-hálók megváltozása, az új elméletekre való áttérés mindenesetre — mint Sneed leszögezi — nem falszifikáció útján vagy experimentum crucis révén történik, mivel ami sikertelen lehet, falszifikálódhat, az legfeljebb az elmélet magjának egy bizonyos alkalmazása, illetve ennek egy adott kiterjesztése, ami a magot nem feltétlenül érinti. Néhány kudarc azonban elégtelen ahhoz, hogy elveszük az elméletet, mivel „egy törött evező is jobb, mint semmi, és nem dobjuk félre addig, amíg jobbat nem találunk”.⁹⁸ Ebben a rekonstrukcióban az elméletek (hálók) igaz vagy hamis voltáról értelmetlen beszélni (s ez is a no-statement view következménye), mert ezek olyan konceptuális eszközök, amelyekkel legfeljebb igaz vagy hamis empirikus igényeket (claims) lehet generálni, s amelyek elvethetők, ha jobbat találunk helyettük. Saját nézeteit valóban úgy is jellemzi, hogy az „egyfajta kompromisszum az elméletek instrumentalista és deskriptív, vagyis statement-szemlélete között”.⁹⁹ McKinnon szerint ezért, ha a Sneed-féle rekonstrukció jut sikerre, akkor a tudományos realizmus problémája álp problémának bizonyul.¹⁰⁰

Kuhn véleménye a Sneed-féle megoldásról korántsem olyan jó, mint Stegmülleré, aki, mint már utaltunk rá, azt a megoldást látja benne, amely a tudományfejlődést illetően „elkerüli a teleologikus metafizika Scylláját és a relativizmus Charybdisét”¹⁰¹ egyaránt, és kifoltozza a Kuhn-nál található „racionalitás-hiányokat” (Rationalitätslücken).

Kuhn elismeri ugyan, „hogy Sneed új formalizmusa jelentős új területet tesz hozzáférhetővé az analitikus tudományfilozófia számára”,¹⁰² de rámutat azokra a pontokra is, amelyeken e megoldást nem tartja kielégítőnek. Először is, hogy „bár Sneed formalizmusa megengedi a forradalmak létezését, de jelenleg gyakorlatilag semmit sem tesz a forradalmi változás természetének megvilágítása érdekében”.¹⁰³ Másodszor pedig, hogy Sneed redukciófogalma hallgatólagosan feltételezi az elméletek (hálók) közötti teljes lefordíthatóságot, ami természetesen kiküszöbölné az inkommenzurabilitást. Ugyanis ahhoz, hogy T a T' elméletre redukálható legyen, az szükséges, hogy a megfelelő magok, ill. ezek parciális potenciális modelljei is redukálhatók legyenek. Sneed és Stegmüller „feltételezik”, hogy létezik egy kellően erős reláció, amelynek révén azonosítható M_{pp} (T parciális potenciális modellje) egy olyan tagja, amely megfelel M'_{pp} (T' parciális potenciális modellje) egy tőle különböző és más terminusokkal leírt struktúrájú tagjának. (...) De a szakirodalom jelenlegi állása mellett vajon feltételezhető-e minden további nélkül egy ilyen reláció létezése?”¹⁰⁴ — kérdi Kuhn. Kuhn válasza egyértelmű: nem. Úgy érvel, hogy ilyen

⁹⁸ Sneed: *LSMP*, 307. o.

⁹⁹ Uo. 306. o.

¹⁰⁰ Vö. E. McKinnon: *Scientific Realism: the New Debates*, *Phil. Sci.* 46, 1979/4, 517. o.

¹⁰¹ Vö. Stegmüller: „Accidental Theory-change...”, 283. o.

¹⁰² T. S. Kuhn: „Theory-change as Structure-change”, 306. o.

¹⁰³ Uo. 294. o.

¹⁰⁴ Uo. 302. o.

reláció nem áll fenn sem a kvalitatív elméletek — pl. a XVII—XVIII. századi kémia —, sem a matematikai fizika — pl. Newton és Einstein — elméletei esetében. A redukált elmélet ugyanis nem a régi elmélettel lesz azonos (még ha feltételezzük is, hogy K változatlan), nem K, I-ként, hanem K, I_c-ként állítható elő, ahol I_c különbözik a régi I-től, az *eredeti szándékolt* alkalmazások körétől. (Az einsteini relativitáselmélet megjelenéséig a newtoni mechanika *szándékolt* alkalmazásainak köre *nem* az alacsony sebességekre korlátozódott.) Kuhn hozzáteszi: „ha ez az eredmény racionalitás-hiányt (rationality-gap) jelez, akkor a racionalitás-fogalmunk a hibás”.¹⁰⁵

A Sneed—Stegmüller-féle modellel kapcsolatosan K. Hübner¹⁰⁶ még egy fontos ellenvetést tesz: ti., hogy a modell (erősen formalizált) kifejtése során magától értetődőnek tüntetik fel a „mag” (K) és ennek kiterjesztései, ill. alkalmazásai közötti határt, valamint azt, hogy mi tartozik a maghoz (mely törvények stb.), holott ez sem a priori, sem pedig halmazelméleti megfontolások alapján nem adható meg (pedig ez a „forradalmi” és „nem-forradalmi” változások közötti különbségtételhez szükséges lenne); a halmazelméleti tárgyalásmód csak hallgatólágosan feltételezi a kérdés megoldottságát, de nem eliminálja magát a problémát.

A Sneed-féle rekonstrukció véleményünk szerint csak annyiban haladja meg a korábbi — pozitivista és popperiánus — rekonstrukciókat, hogy a halmazelméleti formalizmus segítségével a tudományos elméleteket nem *atomisztikusan*, kijelentések halmazaként, hanem *holisztikusan*, strukturált egészként fogja fel, *szellemében* azonban visszatérést jelentene a Kuhn előtti állásponthoz, ha — mint Stegmüller — új tudományfilozófiai megközelítést, a problémák megoldásának egy új módját látnánk benne, s nem csupán a matematikai fizika (egyres) elméleteinek egy új formalizálási módját, exakt modellekkel való újfajta megragadását.¹⁰⁷

A 70-es évek tudományfilozófiája tehát meglehetősen súlyos válság tüneteit mutatja. Egyrészt mert nyilvánvalóvá vált, hogy a normatív beállítottságú (pozitivista és popperiánus) tudományfilozófiák által előírt racionalitás-kritériumok alapján a történetileg adott tudományok „könnyűek”, azaz nem-racionálisnak találtatnak, másrészt, mert a deskriptivista tudományfilozófiai vizsgálódások eredményeként kitűnt, hogy a tudományos megismerés során eddig történetileg létrejött elméletekből, ill. a ténylegesen létezett tudományos gyakorlatból nem is dedukálhatók a tudományos racionalitás ismérvei.

Ebből a helyzetből többféle következtetést lehetett levonni. Például azt, hogy a tudomány alapvetően irracionális vállalkozás, egyike a sokféle emberi hiedelemrendszernek, s (episztemológiaiilag) *elvileg* nem különbözik — mondjuk — a görög mitológiától (Quine) vagy a voodoo-kultusztól (Feyerabend). S ez a konklúzió — amit

¹⁰⁵ Uo. 306. o.

¹⁰⁶ Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, XII. fejt.

¹⁰⁷ Ezért nem tárgyaljuk a többi exakt rekonstrukciót (modellt) sem, így a Suppes, van Fraassen, dalla Chiara modelljeit, sem pedig a Sneed-modell továbbfejlesztett változatait, Moulins, Balzer, Rantala, Przeleccki és mások munkáit.

mint láttuk, legélesebben Feyerabend exponált — jól illeszkedett a 70-es évek elején virágzott ellenkulturális mozgalomba is.¹⁰⁸

De levonható egy, az előbbinél nem kevésbé radikális, de talán józanabb következtetés is, az, hogy a racionalitás-probléma a hagyományos episztemológiai keretek közötti megoldhatatlansága a racionalitás-fogalom történetietlen, abszolutista értelmezésének használhatatlanságát bizonyítja. És, hogy nem az bizonyosodott be, hogy a tudomány egyike a mítoszoknak, hanem a tudomány szcientista felfogása bizonyult mítosznak. A tudomány tehát nem az a társadalomfeletti, abszolút objektív, érték- és ideológiamentes képződmény, amelynek eddig hittük (amelynek a polgári társadalom kezdetei óta beállították, éppen, mert ez a beállítás ideológiai-politikai-gazdasági célokat szolgál — ezért követeli hát Feyerabend az *SFS*-ben, hogy válasszuk szét az államot és a tudományt, úgy, ahogyan egykor az államot és az egyházat!)

A tudományos megismerő tevékenységnek ugyan minden korban megvannak a maga metodológiai normái, amelyek megkülönböztetik a kor nem-tudományos tudat- és tevékenységformáitól (vallásoktól, mítoszoktól), éppen annyira, amennyire társadalmi céljaik és szerepük különböző, tehát kitüntetettségük *nem* tisztán *episztemológiailag*, hanem társadalmilag megalapozott, ezért is nem mutatható ki tisztán tudományfilozófiai úton (ahogy az ismertetett szerzők mindegyike — talán Feyerabendet leszámítva — próbálta). Mert a tudományos racionalitás valamely korban érvényes normái nem teszik abszolút értelemben, tökéletesen kitüntetetté, az egyedül helyes és ésszerű megismerés és cselekvés kizárólagos letéteményesévé a tudományt egyetlen korban sem; a racionalitás-kritériumok pedig nem merevíthetők kánonná, amelyen minden kognitív tevékenységfajta ésszerűsége lemérhető. A racionalitás normái individuum felettiék ugyan, de nem emberfelettiék, nem alapozhatók meg abszolútan, valamiféle transzcendentális dedukcióval, s nem vezethetők le az ember biológiai vagy neurofiziológiai adottságaiból sem, hanem alapvetően kollektív, társadalmi fogantatásúak, az embereknek egymással és a természettel való kölcsönhatásából származnak, ezért is változnak történelmileg és társadalmilag. (Bár minden közösség számára a maga normái egyedülének és megfellebezhetetlennek számítanak.) S ez új fényt vet a relativizmus problémájára is. Feloldja annak szkepticizmushoz vezető alapfeltevését, azt, hogy a természetképek és normarendszerek történetisége, *nem-abszolút* volta (a *lineáris* progresszió értelmezhetlensége) azonos volna ezek *érvénytelenségével* (és általában a *progresszió* értelmezhetőségével). Abszolút érvényesség ugyanis nem létezik, üres fogalom, a tudomány modern mítoszának szókészletéhez tartozó kifejezés csupán.

Ezek a belátások már a 70-es évek második felében Angliában jelentkező tudásszociológiai irányzat,¹⁰⁹ s kivált az ún. erős program (strong-programm)

¹⁰⁸ Vö. Vekerdi L.: „A falszifikációs módszertől a „módszeres módszertelenségig””, *A tudományfejlődés-elmélet problémái* (szöv. gyűjt.), MM, Budapest 1980, A filozófia időszzerű kérdései, 43. sz.

¹⁰⁹ Nem foglalkozunk itt a tudás- és főleg a tudomány-szociológia egyéb irányzataival, pl. K. Knorr-Cetina, B. Latour és St. Woolgar nézeteivel, mert ezek inkább a tudományos tevékenység intézményi, nem pedig episztemológiai vonatkozásainak szociológiai tényezőivel foglalkoznak.

eredményei, az edinburgh-i iskola: Bloor 1976, 1982; B. Barnes 1977, 1981; Durkheim és Mannheim tudásszociológiájára támaszkodva, azt radikalizálva, ill. konzekvensen továbbvive, arra az álláspontra jutnak, hogy nemcsak a társadalomtudományok, hanem a természettudományok, sőt a matematika is, kognitív struktúrájukat és metodológiájukat tekintve, szoros korrelációban állnak az őket létrehozó társadalommal. Ez a korreláció — mint Bloor írja¹¹⁰ — nem kauzális típusú, „hanem a tudás és a társadalom szerkezete közötti hasonlóság maga csupán okozata a természet társadalmi felhasználásának. Ez utóbbi a valódi ok.”

Tudományfelfogásához Bloor a Hesse-féle háló-modellt (SSI, 1974) veszi alapul, s erre alkalmazza az ún. Durkheim—Mauss formulát,¹¹¹ amely szerint „a dolgok osztályozása az emberek osztályozását reprodukálja”. „Éppen nem a dolgok logikai kapcsolatait szolgálják mintául az ember társadalmi kapcsolataihoz” — írja Durkheim és Mauss —, „hanem — épp ellenkezőleg — a társadalmi kapcsolatok voltak a dolgok közötti kapcsolatok prototípusai... Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai, amelyekbe ezeket a dolgokat besorolták. Az emberek tehát csak azért csoportosították a dolgokat, mert maguk is csoportot alkottak, és csoportként gondolták el magukat. A két csoportosítási mód pedig hovatovább annyira összekeveredett, hogy meg se lehet különböztetni egymástól.”

Az „erős” program hívei visszanyúlnak a szellemi elődökhöz, egészen a múlt század közepéig, ahol a pozitivista-szcientista és a szociológiai-historicista gondolkodásmód elágazott (Marx, Durkheim, Mannheim, Lukács, Habermas és a Kuhnt is inspiráló Ludwig Fleck nevével találkozunk írásaikban). Ily módon próbálnak alternatívát találni egy új *tudományfilozófiai paradigma* (egy szociologikus episztemológia) kialakításához. A 80-as évek — számunkra úgy látszik — új korszakot nyitnak a tudományfilozófiai gondolkodás történetében, s így az analitikus-empirista tudományfelfogás válságának korszaka valódi „krízis”-nek bizonyul gondolatilag és a termékeny továbblépés perspektívájával [meg a paradigma-jelöltek harcának kezdetével] zárul.

¹¹⁰ D. Bloor: Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge, *Stud. Hist. Phil. Sci.* 4 (1982), 297. o.

¹¹¹ Uo. 267—269. o.; Mary Hesse maga is helyesli az erős program híveinek felfogását, vö. a *Revolutions and Reconstructions* c. kötetében (Harvester 1980) a „The Strong Thesis of Sociology of Science” című tanulmányát. É. Durkheim—M. Mauss: „Az osztályozás néhány elemi formája”, É. Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*, Közg. és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1978, 328—329. o. (A tanulmány 1901-ben íródott.)

- Altrichter Ferenc: „Anarchista ismeretelmélet”, *Világosság*, 1980/8—9. sz.
- B. Barnes: *Interests and the Growth of Knowledge*, London 1977.
- „On the Conventional Charakter of Knowledge and Cognition”, *Phil. of the Soc. Sci.*, 11 (1981).
- D. Bloor: *Knowledge and the Social Imagery*, London 1976.
- „Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge”, *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 13 (1982), 4.
- L. J. Cohen: „Is the Progress of Science Evolutionary?”, *Brit. J. Phil. Sci.*, 24 (1973).
- J. Dorling: „Review of Hesse’s *The Structure of Scientific Inference*”, *Brit. J. Phil. Sci.*, 26 (1975).
- É. Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1978.
- Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei. (A tudományos elméletek inkommensurabilitásának problémája)*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1983.
- H. Feigl: „Beyond Peaceful Coexistence”, *Minnesota Studies*, Vol. V. ed. B. Stuewer, Minneapolis 1970.
- P. Feyerabend: „Explanation, Reduction and Empiricism”, *Minnesota Studies*, Vol. III. eds. Feigl—Maxwell, Minneapolis 1962.
- „Problems of Empiricism” (I), *Beyond the Edge of Certainty*, ed R. G. Colodny, New York 1965.
- „Problems of Empiricism” (II), *The Nature and Function of Scientific Theories*, ed. R. G. Colodny, Pittsburgh 1970.
- *Against Method* (1. kiad. 1970), 2. kiad. NLB, London 1975 [a lábjegyzetekben rövidítése: AM].
- „Consolations for the Specialist”, *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. Lakatos—Musgrave, Cambridge 1970.
- „On the Critique of Scientific Reason”, *Boston Studies*, Vol. XXXIX., eds. Cohen—Feyerabend—Wartofsky, Reidel, 1976.
- *Science in a Free Society*, NLB, London, 1978. [SFS]
- A. Grünbaum: „Can a Theory answer more Questions than one of its Rivals?”, *Brit. J. Phil. Sci.*, 27 (1976)
- „Is Falsifiability a Touchstone of Scientific Rationality?” *Boston Studies*, Vol. XXXIX. eds. Cohen—Feyerabend—Wartofsky, Reidel 1976.
- N. R. Hanson: „Commentary”, *Scientific Change*, ed. A. C. Crombie, New York 1963.
- M. Hesse: *The Structure of Scientific Inference*, Macmillan, London 1974. [SSI]
- „Truth and the Growth of Scientific Knowledge”; *PSA*, 1976, eds. Suppe-Asquith, East Lansing, Michigan 1978.
- „Revolutions and Reconstructions”, *Phil. Sci.*, Harvester 1980.
- „Comments on D. Bloor and S. Lukes”, *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 1982
- K. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Alber, München 1978.
- J. C. Jarvie: „Toulmin and the Rationality of Science”, *Boston Studies*, Vol. XXXIX., eds. Cohen—Feyerabend—Wartofsky, Reidel 1976.
- N. Koertge: „Rational Reconstructions”, *Boston Studies*, Vol. XXXIX. eds. Cohen—Feyerabend—Wartofsky, Reidel 1976.
- K. Kordig: *The Justification of Scientific Change*, Reidel 1971.
- T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat, Bp. 1984. *The Structure of Scientific Revolutions* (1. kiad. 1962), 2. kiad. Chicago 1970. [TFSz] [SSR]
- „Reflections on my Critics”, *Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. Lakatos—Musgrave, Cambridge 1970.
- „Theory Change as Structure Change”, *Proc. of the 5th int. congr. LMPS*, pt. IV. eds. Butts—Hintikka, Reidel 1977.
- Lakatos I.: „Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes”, [MSRP], *Criticism and the Growth [CGK] of Knowledge*, eds. Lakatos—Musgrave, 1970.
- „History of Science and its Rational Reconstructions”, [HSRR], *Boston Studies*, Vol. VIII., eds.: Buck—Cohen, Reidel 1971.

- Lakatos—Musgrave (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970. [CGK]
- Lakatos—Zahar: „Why did Copernicus' Research Programm Supersede Ptolemy's", *The Copernican Achievement*, ed.: R. Westman, Berkeley 1975.
- L. Laudan: *Progress and its Problems [P & P]*, University of California Press, Berkeley—London 1977.
- B. P. Minogue: „Realism and Intensional Reference", *Phil. of Sci.*, 45, (1978)
- E. McKinnon: „Scientific Realism: the New Debates", *Phil. of Sci.*, 46 (1979)
- E. McMullin: Review: of Laudan's *Progress and its Problems*, *Phil. of Sci.*, 46 (1979)
- K. Popper: „Truth, Rationality and the Growth of Knowledge", *Conjectures and Refutations*, London 1963.
- „Evolution and the Tree of Knowledge", *Objective Knowledge*, Oxford 1972.
- W. O. Quine: „Az empirizmus két dogmája", (ford. F. Szabó István) *Magyar Filozófiai Szemle*, 1973/1—2. sz.
- G. Sarton: *The Study of the History of Science*, (1. kiad. 1936), 2. kiad. New York 1957.
- I. Scheffler: *Science and Subjectivity*, New York 1967.
- D. Shapere: „Meaning and Scientific Change", *Mind and Cosmos*, ed.: R. Colodny, Pittsburgh 1966.
- W. D. Siemsen: „A Logical Empiricist Theory of Scientific Change", *Boston Studies*, Vol. VIII. eds. Buck—Cohen, Reidel 1971.
- J. D. Sneed: *The Logical Structure of Mathematical Physics [LSMP]*, Reidel 1971.
- „Describing Revolutionary Scientific Change: A Formal Approach", *Proc. of the 5th int. congr. LMPS*, eds. Butts—Hintikka, Reidel 1977.
- W. Stegmüller: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Bd. II., 2. Hbd. *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Springer, 1973 (angolul: *The Structure and Dynamics of Theories*, New York 1976).
- „Accidental (non-substantial) Theory-Change and Theory-Dislodgement", *Proc. of the 5th int. congr. LMPS.*, id. kiad.
- S. Toulmin: „From Logical Systems to Conceptual Populations", *Boston Studies*, Vol. VIII. eds. Buck—Cohen, Reidel 1971.
- *Human Understanding*, I. [HU], Cambridge 1972.

SUMMARY

Márta Fehér: *The Crisis of Post-positivist Philosophy of Science*

As the title indicates the paper deals with the latest developments in analytical philosophy of science during the last one and a half decade. In the author's view, having been confronted (in the '60s) with the Kuhnian revolutionary model of scientific change, the Received View got into serious troubles (in the '70s). These troubles which can be regarded as genuine (Kuhnian type) anomalies within philosophy of science, were connected, among others, with the problems of progress and rationality of science.

During the last ten-fifteen years traditional conceptions regarding fundamental dichotomies (e.g. normative vs. descriptive account, context of discovery vs. context of justification) became blurred and dubious, and the existence of the assumedly universal and invariant methodology

and with it the privileged as well as unique status of science became debatable. It was Feyerabend who jumped to the extreme conclusion (in his *Against Method*) that science is one among the other ideologies and recommended 'anything goes' as the first principle of an anarchistic methodology. For the mainstream of the philosophers of science the task remained, however, to improve on the traditional (e.g. Popperian) methodologies and thus to give a rational reconstruction for scientific change. This was what Lakatos tried to do when devising his 'methodology of the scientific research programmes'. Toulmin's *Human Understanding* represents a different kind of effort to solve the problem of rationality. He stopped seeking or normatively prescribing the set of invariant methodological norms which could be regarded as compre-

hending the rules of scientific rationality. Instead of treating it as a competence to follow prescribed rules of reasoning, he defined rationality as consisting in the ability to change the rules of reasoning in order to adapt to the changing demands of the natural and cultural environment. For Toulmin it is thus the seeming invariance of a body of norms which is in need of explanation, and not its historical change.

Laudan's solution (in his *Progress and its Problems*) consists in separating the problem of rationality and that of truth. For him to be rational is to increase the problem-solving effectivity of a given scientific theory (or 'research tradition' as he calls it). By this, he reverses the formerly accepted logical relation between 'progress' and 'rationality' into its opposite, in that, according to him, 'progress' is the more fundamental of the two categories and thus a choice between two rival theories (better: research traditions) is rational if it promotes scientific progress which in turn is defined by means of the 'problem solving capacity' of the theory in question (and is thus logically independent of either 'rationality' or 'truth').

The notion of 'progress' was derivative to that of 'rationality' for Lakatos. In his conception progress can be established by using the norms of rationality as criteria. (For Feyerabend 'progress' is as meaningless as 'rationality' or the privileged status of scientific reasoning.) In Toulmin's view it is more correct to see science not in progress but rather in evolution (like a biological species according to the Darwinian theory). In the sense that it is in continuous change, parts (theories, concepts) of it die and disappear while other parts, the 'fittest ones', survive.

After dealing with Hesse's network model and with Sneed's 'non-statement view' as further attempts at a solution of the problems of scientific progress and rationality, the author of the paper concludes that these problems proved to be insoluble within the framework of traditional analytic epistemology and thus attest to a state of (Kuhnian type) crisis of philosophy of science. From this crisis, however, a new epistemological paradigm may emerge in the not very distant future.

VILÁGEGYETEM-MODELLEK ÉS A FILOZÓFIA TERMÉSZETKÉPE

SZÉKELY LÁSZLÓ

Amikor a természettudós kutatásának objektuma felé fordul, bármennyire is igyekszik minden embertől elvonatkoztatni, hogy tárgyát minél hűbben, lehetőleg minden emberi elfogultságtól mentesen, a maga objektivitásában írja le, tevékenységének egészét mégis átfogja egy mélyen humanisztikus mozzanat. Ez a mozzanat pedig éppen az emberi tevékenység tárgya felé való fordulás, a bennünket körülvevő valóságra történő rákérdezés. A természettudomány a rajtunk kívül álló világ tőlünk független sajátosságait, összefüggéseit, törvényeit kutatja — e tőlünk független kutatási tárgyon keresztül közvetve önmagunkra is rákérdezőnk. Társadalmi létezésünk egy nálunknál, emberi világunknál nagyobb egésznek a része; s arra a kérdésre: „kik is vagyunk mi?” csak úgy válaszolhatunk, hogy föltárjuk ezt a rajtunk kívül álló létet is, ha megértjük helyünket, szerepünket ebben a bennünket körülvevő, nálunknál egyetemesebb létezésben. Ezért minden valóban jelentős természettudományos fölfedezés, probléma, elmélet egyben közvetett filozófiai vonatkozással is bír. Létezik a természettudományos kutatási területek között egy, ahol e filozófiai vonatkozás erősebb, határozottabb mint más esetekben, s nem közvetve, hanem közvetlenül jelentkezik: az univerzummal, a világegyetemmel foglalkozó kutatásban, azaz a kozmogóniában és kozmológiában.¹

Napjainkban különösen aktuálisak a világegyetem kutatásának filozófiai vonatkozásai, hiszen a modern kozmológiai elméletek számos természetfilozófiai kérdést vetnek föl. Ezen elméletek közül számunkra azok az érdekesek, amelyek az univerzumra mint egészre irányulnak, hiszen éppen ezek bírnak közvetlen filozófiai vonatkozással. Az univerzumra vonatkozó modern elméletek az „ősrobbanás” és a „táguló világegyetem” elmélete gyűjtőnév alatt ismertek, amely elnevezések ezeknek az új elméleteknek egyik közös, és a régi elméletekkel szemben markánsan új mozzanatát emelik ki.

¹ A „kozmológia” kifejezésen a természettudományos vagy másképpen fizikai kozmológiát értjük, amely a világ-egész fizikai szerkezetének a leírására törekszik. A fizikai kozmológiához soroljuk az összes ilyen jellegű elméletet, függetlenül attól, hogy naiv mítoszban, filozófiai spekulációban, vagy — az újkorban kialakult — természettudományos kritériumoknak megfelelő formában fogalmazódott-e meg. A „fizikai” jelző itt a tágabb értelemben vett, filozófiai kozmológiáktól való megkülönböztetésre szolgál, amelyek sokszor a világban tapasztalható „jó és rossz” szerepével, vagy Isten létevel és természetével stb. kapcsolatos elmélkedéseket is magukban foglaltak. A fizikai kozmológia tárgyával részletesebben alább foglalkozunk.

Az ősrobbanás és a táguló világegyetem elmélete — a relativitáselmélettel és a kvantummechanikával együtt — egyike a XX. századi természettudomány azon három nagy elméletének, amelyek természetképünket leginkább megreformálták. Ismeretes, hogy a relativitáselmélet és a kvantummechanika eredményeinek interpretációja komoly nehézségeket okozott. A különböző interpretációk körül kibontakozó élénk filozófiai viták szükségessé tették, hogy a marxista világnézet képviselői is behatóbban foglalkozzanak ezekkel az elméletekkel, s egy olyan modern, dialektikus és materialista természetkép kidolgozására törekedjenek, amely magába illeszti az új eredményeket. Sajnos ez a folyamat nehezen indult el, s az új elméletekkel szemben sokszor jelentős ellenérzés fejeződött ki a marxista ideológusok részéről. Ez részben összefüggött egy „elméleten kívüli” tényezővel, egy adott, objektív társadalmi-történeti szituációval, de látnunk kell azt is, hogy e külső tényező olyan reális „belső” — azaz elméleti — problémákkal fonódott össze, amelyek ezeknek az új természettudományos eredményeknek a jellegéből fakadtak: abból, hogy e problémák számos filozófiai kategória (ezeken belül különösen a természetképhez kötődő kategória) módosítására, differenciáltabbá tételére kényszerítették a filozófusokat. Azóta a marxizmus lényegében földolgozta, természetképébe beleillesztette a relativitáselmélet és a kvantummechanika új eredményeit, ám a modern kozmológia elképzeléseivel kapcsolatban ma is sokszor ellenérzéssel találkozunk a marxizmus képviselői részéről, és a modern kozmológiának olyan, dialektikus materialista földolgozása, amely valóban tiszteletben tartaná a természettudomány szintjén megfogalmazott állításokat, hiányzik. Tanulmányunkkal e hiány pótlásához szeretnénk hozzájárulni, s ennek részeként megpróbáljuk megmutatni azt, hogy az ősrobbanás és a táguló világegyetem elmélete, vagy másképpen az Einstein—Fridman-féle kozmológia, dialektikusabb képet ad a világegyetemről, mint a materializmusban hagyományos, eukleidészi értelemben végtelen világegyetem modellje.

A témánkkal foglalkozó írások egyik tipikus hibájának a filozófiai és a természettudományos mozzanatok összemosódását tartjuk. Az általános filozófiai világkép a létezők összességéhez, a világhoz mint egészhez viszonyul; ám ezt elmondhatjuk a kozmológiáról is: a kozmológiai elmélet is a létezők összességére, a világra mint egészre vonatkozik, s így e két tárgy korrelál egymással. Ha nem ismerjük föl a természettudományos és a filozófiai aspektusok különbözőségét, s nem különítjük el ezeket egymástól, az eredmény a fogalmak összezavarása lesz, amelynek következtében filozófus és természettudós szembekerül egymással: a filozófus, bizonygatva a filozófiai megközelítés jogosságát, a határok összemosódása miatt szaktudományos eredményeket is átértelmez, míg a természettudós kétségbe vonja a filozófia illetőségét ott is, ahol az kompetens lenne.

A problémával foglalkozó marxista igényű irodalomban jellegzetes törekvés, hogy a kozmológia által vizsgált világegyetem fogalmát különböző módon definiált, „indexelt” világegyetem-fogalmak hierarchiájára bontják föl, s e hierarchia csúcsára ráhelyezik a filozófia tárgyaként értelmezett világegyetemet, mint a legkiterjedtebbet,

legbővebbet és legáltalánosabbat.² Véleményünk szerint azonban nincs szükség e különböző világegyetem-fogalmak bevezetésére; az általános filozófiai világkép objektumának besorolása pedig a természettudományos világegyetem-fogalmak hierarchiájába, kifejezetten hibás. A kozmológia tárgyát jelentő világegyetem fogalma egyedi, jól meghatározott objektumot jelöl, s a különböző meghatározások mögött ugyanarra az objektumra vonatkozó különböző szaktudományos, illetve filozófiai elképzelések rejlenek. A kozmológia tárgyát a létezők összessége által alkotott világ-egésznek egy bizonyos vonatkozása képezi, mégpedig a létezők összességének mint egésznek fizikai fölépítése, struktúrája, valamint az e struktúrában lezajló változások, folyamatok. Azaz röviden: a kozmológia vizsgálódásának tárgya a világnak mint egésznek fizikai struktúrája. E meghatározás nemcsak adekvát — ahogyan ezt a konkrét kozmológiai problémák vizsgálatával kimutathatjuk —, hanem segítségével precízen elkülöníthetjük a kozmológiát minden más természettudománytól és a filozófiától is.

Az általános filozófiai világkép objektuma szintén az egészként tekintett világ, csakhogy itt az „egész” kifejezést specifikusan, a szokásos szemléletes jelentéstől eltérően használjuk. Amikor például egy „x” objektum anyagságáról beszélünk, akkor itt az egyes és általános viszonyáról van szó: arról, hogy „x” konkrét tulajdonságaiban ott vannak azok az általános vonások, amelyeket az anyagság fogalmával ragadunk meg. Ezzel szemben, ha a kozmológiának azt a hipotézisét tekintjük, amely szerint az univerzum tágulása megváltoztathatja a gravitációs állandót, akkor itt a rész és az egész dialektikájával találjuk szemben magunkat: a konkrét, egyedi — „egyetlen példányban létező” — világegyetem állapotának változása következtében módosul részeinek viselkedése. Az általános filozófiai világkép a maga kategóriáival, törvényeivel a világban létező egyetemeset, általánost ragadja meg. Azt az egyetemeset, általánost, amely az „egész” világnak — a világ minden részének, objektumának, folyamatának — sajátja: azaz a létezőkben (és az ezek közötti összefüggésszerekben) egyetemesen érvényesül. Szigeti József ebben az értelemben vezette be a világ-egész fogalmát mint a filozófia tárgyát.³ Mi ezt a továbbiakban a *filozófiai világ-egész* névvel jelöljük, s szembeállítjuk vele a kozmológia fent meghatározott tárgyát, a fizikai világ-egészet. Tehát az univerzumot, a világegyetemet, az általános filozófiai világkép objektumával szemben, mint a *fizikai világ-egészet* definiáljuk.

Az általános filozófiai világképnek nem lehet föladata a világ fizikai szerkezetének, a világegyetem struktúrájának föltárása; általános, egyetemes érvényű tételeiből nem dedukálhatja a világ fizikai szerkezetét. Ugyanakkor azonban az univerzum, bár

² V. A. Karmin: „On the analysis of the concept universe” című tanulmányában (lásd a következő kiadványban: *The idea of the Universe*, Moscow 1978) öt különböző világegyetem-fogalmat vezet be. Lényegében Balázs Béla is Karmin koncepcióját képviseli („A világegyetem fogalmának csillagásztörténeti és filozófiai háttere”, in: *Filozófia és szaktudományok*, Kossuth, Budapest 1981, 165—183. o.), csak önála az öt helyett három világegyetem-fogalom szerepel.

³ Szigeti József: „Filozófia, szaktudomány, társadalom”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1979/1—2.

egyedi objektum, egyediségében is általános: a létezők fizikai szerkezete alkotja azt az egészet, amelyben a konkrét anyagi jelenségek megvalósulnak. Az univerzum eme kitüntetett volta különösen a materialista filozófiában jelentős, hiszen a materializmus szerint — anyagiséga következtében — minden létező a fizikai világon belül létezik. Az univerzumnak mint objektumnak kitüntetettsége következtében a materializmus természetszemléletéhez hozzátartozik egy, természettudományos eredményekre alapozott, de már filozófiai jellegű kép a világ fizikai szerkezetéről. E kép kialakulása a természettudományos és filozófiai elméletek közös eredménye, amely a kozmológia tárgyaként értelmezett univerzumra vonatkozik, s így nem szabad összekeverni a filozófiai világ-egészre vonatkozó általános filozófiai világgéppel. Természetesen ez a filozófiai jellegű univerzum-kép, s rajta keresztül a világegyetem fizikai szerkezetére vonatkozó természettudományos jellegű elméletek, hatnak az általános filozófiai világgépre is. Az univerzumot — azaz a világ-egész fizikai struktúráját — leíró elméleteket a továbbiakban *világmodell*nek, vagy univerzum-(világegyetem-) modelleknek fogjuk nevezni.

I

Amit a *történeti* elemzés számunkra mindenekelőtt adhat, az az a fölismerés, hogy a világegyetem fogalma eleve minőségileg más jellegű, mint a többi szaktudományos fogalmak: már az emberi gondolkodás kialakulása idején megszületett, mégpedig a maga elvontságában is precíz — ha úgy tetszik „exakt” — fogalomként. A világegyetem mint a létezők összessége, bár absztrakt fogalom, mégis konkrét, egyedi objektumot jelöl, mégpedig olyan objektumot, amelynek létezése — annak ellenére, hogy nem tudjuk érzékileg átfogni — garantált számunkra. A fogalom az „összesség” operátornak a „létező” fogalmára történő alkalmazásával keletkezik, s így létrejött az absztrakt gondolkodás kialakulásának viszonylag fejlett stádiumát föltételezi. Valószínűnek tűnik, hogy a két fogalom kapcsolata előbb létezett, mint önálló megjelenésük, mint ahogyan a számok is előbb létezhettek más fogalmakhoz kapcsolódva, mint elkülönülten. A „létezők összessége”: ez ugyanolyan biztosan létezik, mint a Nap, a Föld, a Hold, a csillag, a fű, fa, erdő — de ebben a formájában mégis fölöttébb absztrakt, úgy, hogy a primitív ember semmit sem tudott vele kezdeni. Az ősi kultúrák ránk maradt mítoszai azt bizonyítják, hogy az „összes létező” fogalma mindenütt megjelent már az emberi gondolkodás fejlődésének kezdetén, ha mitikus formában is. Minden mítoszrendszerben megtalálható a világegyetem szerkezeti leírása is: a végtelenbe nyúló sztyeppék, erdők vagy tengerek képében a „létezők összességét” kitöltő anyagon győzedelmeskedik a kitöltendő fogalom üressége, míg véges világgép esetén a világszigetet határoló semmiben közvetlenül jelenik meg ez a fogalmi üresség.⁴

⁴ Paul Couderc: *A csillagászat története*, Gondolat, Budapest 1964, 10—37. o.

A görög filozófia a mitikus gondolkodással szembeni dezantropomorfizációs fordulatként született meg. Ennek ellenére kozmológiai elképzeléseibe, amelyek általában összefonódnak a világ keletkezésével foglalkozó kozmogóniai elméletekkel, beleszövődtek a mitikus elképzelések is. Ám a filozófiai dezantropomorfizációs törekvések eredményeképpen a mitikus elemek mellett megjelenik a spekulatív mozzanat: a világ szerkezetének leírását általános filozófiai elképzelésekből dedukált elemek befolyásolják. Thalész lapos, végtelen tengeren úszó Földje még a mítoszok világát idézi, de a püthagoreusok kozmológiájában már általános filozófiai koncepciójuk tükröződik, amely szerint a számoknak kitüntetett szerepe van a világ fölépítésében. Démokritosz kozmológiája, a zuhanó atomokkal kitöltött végtelen űr képében, atomelméletének — azaz egy általános filozófiai probléma általa nyújtott megoldásának — következménye.⁵ A mitikus és spekulatív elemek mellett a görög kozmológiákban létezik azonban egy harmadik, számunkra nagyon lényeges mozzanat: a görög kozmológiák teszik meg ugyanis az első lépéseket a világ valós szerkezetének föltárása felé. Ezek az első, tétova lépések természetesen még csak a Földre és közvetlen környezetére vonatkoznak, s a világegyetem méretarányait tekintve ma már látszólag nem lehet kozmológiai jelentőségük, de pl. a Föld gömbölyű voltának tudományos jellegű bizonyítása magában is döntő fordulatot jelentett. Azaz a görögöknél a mítosz és a filozófiai spekuláció mellett megjelenik a természettudományos mozzanat. Már Püthagorasz iskolájának világmodelljében fölsejlik egy ilyen elem: a világegyetem püthagorasz-i képében a Föld ugyanis elveszíti központi helyét, s ebben föltehetőleg már szerepet játszott az égitestek mozgásának empirikus tanulmányozása is. A természettudományos mozzanat azután Arisztarkhosznál és Ptolemaiosznál erősödik föl, s mivel ők már inkább természetkutatók, mint filozófusok, munkásságukkal megkezdődik a kozmológia kiválása a filozófiából.⁶

A görög filozófia két legjelentősebb és legnagyobb hatású világmodelljét a démokritoszi—epikurosz-i, illetve az arisztotelészi kozmológia alkotta meg. Démokritosz és Leukipposz ránk maradt töredékei szerint az ő világegyetemük homogén, s az általunk tapasztalható világhoz hasonló, de konkrét formájukban változatos, végtelenül sok számosságú világra hullik szét, amelyek a keletkezés, virágzás és elmúlás legkülönbözőbb fázisait élik. Arisztotelész világegyeteme azonos az általunk tapasztalható egyedüli világgal: egy földközéppontú, az állócsillagok szférájával lezáruló szférarendszer. E szférán kívül Arisztotelész számára nincs sem tér, sem idő: ez a téren és időn kívüli tökéletességnek és örökkévalóságnak (az istenségnek) birodalma. Tehát Arisztotelész véges világa nem a végtelen tér véges szigete, hanem — mivel a világ és a tér kiterjedése számára azonos, és az üres tér létét nem ismeri el — e kettő egyformán határolt nála a téren- és időn-kívülség birodalmával. Arisztotelész világmodelljének ez a mozzanata teljesen elszakad

⁵ Vö. pl. Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*, Gondolat, Bp. 1978, 45—49. o.; Wartofsky: *A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai*, Gondolat, Bp. 1976, 84—87., 463—467. o.

⁶ Wartofsky, i. m. 467—470. o.

térszemléletünkötől, így csak fogalmilag lehet leírni, szemléletesen megjeleníthetetlen; ugyanakkor elképzelése a világegyetem szerkezetéről a kor csillagászati és matematikai ismeretein alapul, s ennyiben — az akkori föltételek között — megfelel a mai értelemben vett természettudományos kritériumoknak. Ezért nem véletlen, hogy amíg az atomisták kozmológiája megmaradt a filozófiai spekuláció szintjén, addig Arisztotelész a maga filozófiai jellegű világmodelljét egy természettudományos szintű világmodellben realizálta, amely — Eudoxosz elméletét továbbfejlesztve — leírja és megmagyarázza az égitestek empirikusan tapasztalható mozgását.⁷ Ugyanígy nem véletlen az sem, hogy Arisztarkhosz nap-középpontú világmodellje az ókori kozmológia arisztotelészi vonalához kapcsolódik.⁸ Ptolemaiosz elmélete, mely később — a középkor csillagászati, kozmológiai elképzeléseiben — oly nagy szerepet játszott, az égitestek mozgására vonatkozó konkrét magyarázataiban eltér ugyan Arisztotelész modelljétől, ám teljesen összhangban van ennek filozófiai szintjével: a föld-középpontúság, a térbeli dualizmus és a végeesség elvével.⁹ Így Ptolemaiosz modellje az égitestek mozgására vonatkozó konkrét arisztotelészi magyarázathoz képest egy másik természettudományos szintű világmodell ugyan, filozófiai megfelelőjének azonban szintén az arisztotelészi modell filozófiai szintje tekinthető. Ez az oka annak, hogy a világegyetem szerkezetére vonatkozó középkori elképzelésekben Arisztotelész és Ptolemaiosz neve egymással szorosan összefonódva, együttesen szerepel.

A középkori keresztény világbép azután — kihasználva az arisztotelészi modell végeességének gondolatát — a naiv tudat számára az állócsillagok gyűrűjén kívülre helyezte el a transzcendens szférát fizikailag. Ennek hatására jelenik meg viszont a középkori világbépet támadó filozófusoknál mintegy kötelezően érvényes tézisként az anyagi világ térbeli végtelenségének eszméje. A kibontakozó természettudományos gondolkodás szemben találja magát a keresztény egyház dogmaival, s így kialakulása a vallással való konfrontáció jegyében zajlik; e konfrontáció középpontjában éppen a világ szerkezetével kapcsolatos elméletek összecsapása áll. Az egyháznak Ptolemaiosz elméletéhez kapcsolódó, föld-középpontú kozmológiai képével szemben állítja föl Kopernikusz a maga Nap-középpontú elméletét. Kopernikusz világmodellje, a görög kozmológiákhoz hasonlóan, szaktudományos jellegű eredmények és általános filozófiai elvek találkozásaképpen jön létre: empirikus adatok elemzése alapján a Nap kerül a világegyetem középpontjába, míg a bolygók pályájának tökéletes kör alakja metafizikai — sőt vallási — megfontolásból következik.¹⁰ Elmélete nem a ptolemaioszi rendszerrel csap össze — azt mintegy negligálja —; ellenfele a középkori vallásosság világmodellje, amely, bár szorosan kötődik Ptolemaiosz rendszeréhez, attól mégis különbözik: abban az értelemben ti., ahogyan az univerzum szaktudományos és

⁷ Simonyi Károly, i. m. 64—70. o.; Wartofsky, i. m. 466—467. o.

⁸ Hoyle: *Stonehenge-től a modern kozmológiáig*, Magvető 1978, 107—130. o.; Wartofsky, i. m. 467—469. o.

⁹ Balázs Béla, i. m. 174—179. o.; Simonyi Károly, i. m. 81—83. o.

¹⁰ Simonyi Károly, i. m. 150—157. o.; *Kopernikusz és kora*, Gondolat, Bp. 1973, pl. 70—71. vagy 133. o.

filozófiai modelljét megkülönböztettük egymástól. Azt is láthatjuk itt, hogy egy filozófiai jellegű univerzum-modell nem föltétlenül azonos kidolgozójának általános filozófiai koncepciójával, hiszen Kopernikusz filozófiai világképe ugyanaz, mint a keresztény vallás világképe — csak Isten tökéletessége az ő univerzum-modelljében nem a világegyetem föld-középpontúságában, hanem a bolygóknak tökéletes körpályán történő mozgásában jelenik meg.

Kopernikusz elméletétől már csak egy lépés a középpont nélküli, végtelen világegyetem eszméje, s ezt a lépést a filozófus Giordano Bruno teszi meg. Első pillanatra meglepő, hogyan juthatott Bruno empirikus adatok nélkül, spekuláció útján a csillagok természetét illető helyes következtetésre, de mindjárt érthetőbbé válik ez, ha figyelembe vesszük a kor természettudományos légkörét. Ha rákérdezzünk a Föld—Nap és a Föld—csillagok távolságok arányára, közel juthatunk a csillagok természetének megértéséhez; Kopernikusz pedig már a bolygók egyikévé tette a Földet, s ezzel megnyitotta az utat ahhoz, hogy a Nap a csillagok egyikévé váljon számunkra. Így Brunónak a világegyetemmél kapcsolatos filozófiai megfontolásaiban közvetve mégiscsak szerepet játszhatott a kibontakozó természettudományok és a kor empirikus tényanyaga.

Bruno kozmológiai koncepciója elsőként oldotta meg a materializmus számára kielégítő módon a végtelenség problémáját. Korábban a világ inhomogenitása problémát okozott, s így az állócsillagok szférájával le kellett zárulnia a világnak. E szférán kívül a végtelenbe nyúló, megfoghatatlan semmi, vagy pedig a titokzatos, misztikus birodalmak kezdődtek. A démokritoszi—epikuroszi kozmológia föltételezése a világok sokaságáról teljesen spekulatív és absztrakt marad az állócsillagok igazi természetének fölismerése nélkül. Ha viszont az állócsillagokat Napunkhoz hasonló égitesteknek tekintjük, akkor bolygórendszerünk strukturáltsága lokális jelentőségűvé válik, s tágabb környezetünket mint Nap-rendszerünkhöz hasonló rendszerekkel teleszórt homogén környezetet kapjuk meg. Egy ilyen környezetet azután kézenfekvő extrapolálni a szemléletünkben intuitíven végtelenként megjelenő világegyetemre. A materialista filozófiában megerősíti az extrapoláció jogosultságát a világ anyagi egységességének eszméje. Eredményül olyan világmodellt kapunk, amelyben ez az eszme közvetlenül kifejeződik: nem véletlen, hogy a Bruno-féle modell vált a materializmus standard univerzum-modelljévé, egészen addig, amíg a modern kozmológia meg nem kérdőjelezte helyességét.

Több mint kétszáz évnek kellett eltelnie Bruno tragikus halála után, hogy a csillagok természetére vonatkozó zseniális hipotézise igazolást nyerjen.¹¹ Világmodelljének természettudományos megfelelőjét a XVII—XVIII. századi megfigyelő csillagászat-

¹¹ A csillagok távolságának megmérése: Bessel, Sztruve, Henderson 1835—1838. Vö.: Miroslav Plavec: *Csillagok világa*, Gondolat, Bp. 1965, 231—243. o.; Newcomb—Engelmann: *Populäre Astronomie*, 4. Auflage von Paul Kempf, Leipzig 1911, 193—205. o. A csillagok kémiai összetételének vizsgálata: Kirchhoff és Bunsen nyomán Huggins, Secchi, Vogel a XIX. század közepétől. Vö. Dieter B. Hermann: *Az égbolt felfedezői*, Gondolat, Bp. 1981, 130—137. o.; Newcomb—Engelmann, i. m. 512—526. o.

nak és Newton mechanikájának eredményei alakították ki.¹² A francia fölvilágosodás materializmusa elfogadja e természettudományos világmodellt, amely filozófiai tartalmában Bruno modelljének — panteisztikus mozzanatától megfosztott és mechanizált — változata: a világ szerkezetileg Napunkhoz hasonló csillagokkal, anyagi porfelhőkkel, ködökkel kitöltött végtelen tér, s e struktúrájában — Isten tökéletessége helyett — az anyag egyetemességének általános filozófiai eszméje fejeződik ki.¹³

A XVII—XVIII. századi megfigyelő csillagászatnak, valamint Newton mechanikájának bázisán ugyanakkor kialakult egy olyan világegyetem-modell is, amely bár magába ötvözi a Bruno-féle modell egyes mozzanatait — mindenekelőtt a csillagok természetére vonatkozó hipotézist és a „világok” körforgásszerű keletkezésének és elenyészésének tételét — mégis jelentősen eltér Bruno modelljétől. Bruno számára a világegyetem még szerves egészet alkotott, melyben az égitestek úgy helyezkednek el, mint az élőlények testében a különböző szervek. Ha panteisztikus vonásától megfosztjuk Bruno modelljét, és az égitestek mozgását, egymáshoz való viszonyát a newtoni mechanika alapján tárgyaljuk, fölvetődik az a kérdés, hogy a világegyetemben található napok és naprendszerek összeállnak-e nagyobb egésszé? Az akkor elterjedt fölfogás szerint a csillagok oly nagy távolságra helyezkednek el egymástól, hogy gyakorlatilag nem létezik közöttük gravitációs kölcsönhatás. J. H. Lambert a newtoni mechanikára alapozva kidolgozott egy olyan világmodellt, amely a világegyetemet újra összefüggő rendszernek tekinti. Ebben a Lambert-féle világegyetem-modellben a világegyetem különböző rész-rendszerei mind nagyobb és nagyobb rész-rendszerekben helyezkednek el, s ily módon maga a világegyetem nem más, mint egymásbaskatulyázott részrendszereinek végtelen hosszúságú hierarchialánca.¹⁴ Immanuel Kant, híres kozmológiai—kozmogóniai munkájában, szintén egy ilyen hierarchikus világegyetem-modellt alkotott meg. Kozmológiájának ihletője Thomas Wright, angol csillagász volt, aki a Tejút tüneményét a csillagok térbeli eloszlásával magyarázta. Eszerint a világegyetem azon részében, ahol napunk is található, a csillagok lapos síkban rendeződnek el, s magát a Tejutat e sík éle alkotja. Wright fölfedezése alapján Kant zseniális hipotézist fogalmazott meg: hipotézise szerint napunk a környező csillagok milliárdjaival korong alakú rendszert képez, s ugyanígy azok a halovány, korong vagy ellipszis alakú ködfoltok, amelyeket a csillagászok akkoriban fedeztek föl, szintén csillagok milliárdjait összefogó „világszigetek”.¹⁵ Természetesen ezek a világszigetek Kantnál a rendszerek hierarchialáncának csak egy láncszemét képezik, amelyek mind nagyobb és nagyobb rendszerekbe szerveződnek.

¹² Simonyi Károly, i. m. 212—229. o.: Whitney: *A Tejútrendszer felfedezése*, Gondolat, Bp. 1978, 52—119. o.

¹³ Whitney, i. m. 120—133. o.

¹⁴ Jackisch: *Lamberts „Cosmologische Briefe”*, Akademie-Verlag, Berlin 1979, 100—197. o.

¹⁵ A csillagászok még a XIX. és XX. század fordulóján is e ködfoltok természetéről vitatkoztak. A vita végleg csak századunk húszas éveire dőlt el véglegesen, s az eredménye Kant hipotézisét igazolta. Lásd pl. Whitney, i. m. 171—202. o.

Kant föltételezi azt is, hogy minden rendszerben található egy középponti test, amely körül a rendszer többi tagja kering, ugyanúgy mint naprendszerünk bolygói keringenek a Nap körül. A hierarchikus fölépítés következtében a hierarchia-lánc első rendszerének középponti magja egyben az egész világegyetem középpontja, így Kant világegyetemének — annak ellenére, hogy térbeli kiterjedésében végtelen — középpontja van. Kant világmodelljében továbbá fontos szerep jut a kozmogóniai gondolatnak. Kozmológiájának kulcsfogalma a „teremtés szukcesszív tovaterjedése a végtelen térbe és időbe”, amely arra utal, hogy Kant fölfogásában a világegyetem adott állapotának keletkezése — „teremtése” — permanens, soha véget nem érő folyamat. Eszerint a világegyetem mai állapotának kialakulása a teljes és egyetemes káosz állapotában indult meg, s ettől kezdve szabályos, koncentrikus gyűrűkben terjed tova a tér minden irányában. Ennek során újabb és újabb rendszerek jönnek létre, amelyek aztán a korábbi rendszerekhez kapcsolódva mind nagyobb és átfogóbb, magasabb rangú rendszerekkel bővítik a rendszerek hierarchikus láncát. E permanens keletkezési folyamattal párhuzamosan a világegyetem belső részében megindul az életüket leélt rendszerek elenyészése, amelyek anyagából azonban elenyészésük után új rendszerek születnek. Így Kant világegyetemének globális képét a kozmogóniai folyamat határozza meg. A világegyetem megközelítőleg három koncentrikus gömbgyűrűből áll: a külső gyűrű a végtelenbe nyúlik és az anyag benne a káosz állapotában található; a középsőben a „teremtés” elsőgenerációs nemzedéke éli életét; végül a belső térben a rendszerek körforgásszerűen keletkeznek és elenyésznek, úgy ahogyan ez a Bruno-féle modellben az egész világegyetem vonatkozásában történik.¹⁶ Ebben az egyetemes kozmológiai-kozmogóniai tablóban helyezkedik el azután Kantnak a Nap-rendszer kialakulásáról alkotott közismert elmélete.¹⁷ Bár Kant és Lambert szigorúan a newtoni mechanikára alapozták kozmológiájukat, ezek a világegyetem hierarchikus fölépítése következtében végeredményben mégiscsak erősen teleologikus jellegűek voltak, s így Bruno modelljével ellentétben — a természettudomány, illetve a materialista gondolkodás nem vette át őket.

Sok tekintetben Kanthoz kapcsolódva vázolta föl Friedrich Engels *A természet dialektikájához* írt Bevezetésben elképzeléseit a világegyetem szerkezetéről. Különösen a Nap-rendszer keletkezésére vonatkozó kanti hipotézist méltatja, amelynek jelentőségét abban látja, hogy vele Kant bevitte a fejlődés és a történetiség eszméjét az újkori természettudományba. Ugyanígy Kant közvetíti számára a csillagrendszerek körforgásszerű keletkezésének és elenyészésének eszméjét és a csillagok milliárdjait tömörítő „világszigetek” fogalmát is. Kant világegyetemének hierarchikus szerkezetét Engels azonban nem veszi át: világegyetem-modellje a Bruno-féle modell olyan dialektikus materialista változata, amely a XIX. század csillagászati

¹⁶ Vö. Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Kants Werke, Walter de Gruyter, Berlin 1968, Band I. 241—258, 306—330. o.; Treder: *Elementare Kosmologie*, Akademie-Verlag, Berlin 1975, 44—75. o.

¹⁷ Kant, i. m. 261—269. o.

elképzeléseinek leghaladóbb, legelőremutatóbb elképzeléseit ötvözi magába. Erre a modellre a továbbiakban a hagyományos vagy statikus modell kifejezéssel fogunk hivatkozni.¹⁸ Engels világegyetem-modelljének legfontosabb jellemzői a következők¹⁹:

1. A végtelen anyagi világ mint a kozmikus objektumok végtelen sokasága valósul meg térben és időben; tér, idő és anyag elválaszthatatlanok egymástól; az anyagi objektumok csak térben léteznek, s a tér csak anyagi objektumokkal együtt létezik; a tér szerkezete a hagyományos, eukleidészi értelemben végtelen.

2. A kozmikus objektumok között nincs két egyforma, végtelen sokféleségükben valósul meg kozmikus szinten az anyag minőségi kimeríthetetlensége, ám e kozmikus objektumok jellegzetes, véges számú típusokba — csillagok, naprendszerek, por és ködfelhők, csillaghalmazok, világszigetek stb. — sorolhatók.

3. A kozmikus objektumok egymáshoz való viszonya és maguk az objektumok szakadatlanul változnak, keletkeznek, fejlődnek és elmúlnak; a fejlődés közben állapotuk véges számú típuson megy keresztül, de az e fejlődés által létrejövő típusok a végtelen sok objektumban végtelen gazdagsággal valósulnak meg; az objektumok fejlődése nem örök, de pusztulásuk után anyaguk újra bekapcsolódik az egyetemes körforgásba, melynek fázisai lényegüket tekintve mindig azonosak; a fejlődés egyetemes, mert minden objektumra a fejlődés felszálló vagy leszálló ága jellemző, ám ez az univerzum egészére csak úgy érvényes, hogy ha egy elég nagy részét vesszük, az objektumok minden lehetséges állapot-típusa megvalósul e részben, azaz a körforgás minden fázisával találkozhatunk benne — ezért e modellben az *egyetemesen érvényesülő fejlődés ellenére az univerzum egésze statikusnak tekinthető*. Az univerzum-modell ezen 3. jellegzetessége logikai következménye az első kettőnek. Ha az anyag kimeríthetetlenségét, a természettudományos tapasztalattal összhangban, véges számú lehetséges típus végtelenül gazdag realizálódásaként ragadjuk meg — ahogyan ezt Engels teszi —, s ezzel egyidejűleg az anyaggal kitöltött teret végtelennek tekintjük, az eredmény elengedhetetlenül a körforgáselmélet lesz, mely (absztrakt formájában) egészen Leukipposzig és Démokritoszig nyúlik vissza.

4. Bár Engels ezt nem fejti ki, de az előzőekből szorosan következik, hogy a világegyetem csak összesség és nem rendszer. Ugyanis ha a végtelen univerzumot egységes rendszernek tekintjük, föltételeznünk kell egy misztikus, nem anyagi természetű, végtelen gyors sebességgel ható szervező-összefogó erőt, amely rendszerré fogja össze e végtelenséget.²⁰

Az ismertetett modell leglényegesebb sajátossága a világegyetem — intuitív szemléletünknek megfelelő — euklidészi végtelensége, ami Bruno modelljét is jellemzi.

¹⁸ Nem tévesztendő össze az einsteini relativisztikus kozmológia Einstein által előállított modelljével, amelyet a Fridman-féle modellektől szintén a „statikus modell” kifejezéssel szoktak megkülönböztetni.

¹⁹ Engels: *A természet dialektikája*, MEM 20. köt., 51—58, 333—340, 505, 509, 516—517, 541—543, 548. o.

²⁰ S. T. Meljuchin: „Die philosophische grundlagen der Idee der Unendlichkeit des Universums”, in: *The idea of the Universe*, 53—54. o.

Természetesen nem Euklidész „hatásáról” van itt szó, hanem arról, hogy az emberi gondolkodás történetében kialakult ez az intuitív, szemléletes térfogalom, amelynek egzakt, természettudományos igényű leírását Eukleidész geometriája és Newton mechanikája adja. Egy ilyen, eukleidészi értelemben végtelen világegyetem megfelel természetes szemléletünknek, amely szerint egy adott pontból tetszőlegesen messzire távolodhatunk el. Bár anyag és tér elválaszthatatlanok egymástól, nem az anyaggal, hanem a térrel kapcsolatos szemléletünkéből következik a világegyetem ily módon értelmezett végtelensége: először léteznie kell szemléletünkben az intuitív végtelenségnek ahhoz, hogy a világ anyagságát a végtelenbe extrapoláljuk. Ezt az intuitív térszemléletet és térfogalmat csak a modern matematika és fizika tudta meghaladni, s ezért érthető, hogy — egészen a XIX. század végéig — a természettudományos, materialista természetképhez a világegyetemnek ilyen eukleidészi értelemben végtelen képe tartozott: az ilyen világmodellek végtelensége történelmileg kialakult fogalmi struktúránk kivetítődése a világra. Emlékezzünk csak vissza, hogy a naiv mítoszokban a végtelenbe nyúló világ az „összes létező” fogalmi ürességének megjelenése volt. Az újkori materializmusnak látszólag sikerült empirikus alapon kitöltenie e végtelenséget, hiszen a hagyományos modellben empirikusan megfigyelt környezetünk homogenitásának extrapolálásáról van szó, ennek ellenére az így kapott világmodell mégiscsak fogalmi eredetű: az extrapoláció a már eredetileg végtelennek föltételezett tér végtelenségébe történt. Eredményként a világegyetemet mint az eukleidészi végtelenbe nyúló anyagi objektumok összességét kapjuk. Ha az eukleidészi fogalmaknál nem lépünk tovább, alternatív megoldást csak a világnak véges anyagszigetként történő elképzelése, vagy pedig a végtelenül hierarchizált világmodell jelenthet.

II

A modern kozmológia nem elszigetelten, hanem a XX. századi természettudományos forradalomba beágyazódva, annak részeként alakult ki. Mai formájában két — egymástól eredetileg független — vonal összefonódásának eredménye. Ezek közül az egyik Einstein relativitáselméletének alkalmazása a világegyetemre mint fizikai objektumra, a másik a XX. századi empirikus csillagászat.

Filozófiai szinten a materializmus megoldotta a térbeli végtelenség problémáját úgy, hogy azt kitöltötte eleven, mozgékony anyaggal; a természettudományok szintjén azonban ez a modell föloldhatatlan paradoxonokhoz vezetett: az Olbers- és a gravitációs- (Seeliger-) paradoxonhoz.²¹ Az einsteini elmélet kozmológiai alkalmazása fölvetette annak lehetőségét, hogy a világegyetem tere nem eukleidészi szerkezetű; az einsteini kozmológia lényeges újdonsága továbbá, hogy a világot egységes fizikai

²¹ G. J. Whitrow: *Elméleti kozmológia a XX. században*; A filozófia időszerű kérdései 36. Oktatási Minisztérium, Bp. 1979, 156—159. o.; Albert Einstein: *A speciális és általános relativitás elmélete*, Gondolat, Bp. 1973, 103—105. o.

szerkezetnek tekinti, s ezt a maga egységében ragadja meg a relativitáselmélet gondolati apparátusának segítségével.

Einstein kozmológiai egyenleteinek megoldásakor véges és végtelen terű univerzum-modelleket kapunk.²² Itt ugyanakkor a hagyományos szemlélethez képest valami merőben újról van szó: az egyenlet nem magára az anyagra vonatkozik, amely a számára semleges térben mintegy tartályban helyezkedne el, hanem az anyagra, térre és kölcsönös viszonyukra. Így a világegyetem szerkezetének leírása a világegyetem anyaga által létrehozott tér leírásává változik. A dialektikus materialista szemlélet hagyományos formája szerint a tér az anyag létformája ugyan, ám a hagyományos univerzum-modellben ez a tér semleges: bár csak anyaggal együtt létezik, nem függ az őt kitöltő anyagtól, struktúrája homogén, eukleidészi struktúra. Modernebb változatokban megjelenik, lokális objektumok körül, a tér einsteini strukturáltsága, de ez — annak ellenére, hogy a filozófiai térfogalom szempontjából előrelépés — a hagyományos univerzum-modellben jelentéktelen változásnak tekinthető. Igazi fordulat csak akkor áll be szemléletünkben, ha térfogalmunkat a világegyetem *egészére* nézve megváltoztatjuk. Ugyanis egy nem-eukleidészi szerkezetű világegyetemben gyökeresen módosul a térbeli végeesség, illetve végtelenség problémája: amíg korábban a tér metrikus végeességének — azaz a véges átmérőnek és véges térfogatnak, illetve az univerzumban lehetséges távolságok korlátozottságának — föltételezése elválaszthatatlanul összefonódott a határoltság föltételezésével, addig a modern kozmológiában elvileg megvalósulhat az univerzum határtalansága akkor is, ha egyébként metrikusan véges. A korábbi végeesség fogalom ezáltal *két* fogalomra hullik szét: a *metrikus végeesség* fogalmára és a *határoltság* fogalmára, amelyek közül az első nem föltételezi a másodikat. A XX. századi kozmológia véges világmodelljeinek elutasítói általában nem vesznek tudomást erről, s az univerzum metrikus végeességének erősen valószínűsített szaktudományos hipotéziseiben az anyagi világ végeességére vonatkozó korábbi vallások—idealista elképzelések fölelevenítését látják. Csakhogy itt merőben másról van szó: amíg a hagyományos vallások elképzelések a világegyetem végeességét állítva az anyagi világ *határoltságát* hangoztatták, addig a modern kozmológia univerzum-modelljei — a metrikusan véges modellek is — *határtalan világegyetemet* *tételeznek*.²³

Természetesen a metrikusan véges, határtalan teret szemléletesen nem tudjuk megjeleníteni, hiszen mindennapi térszemléletünk eukleidészi. Ám egy gömbfelszínre tekintve részben mégis érzékelhetővé válik végtelenség és határtalanság — e két, korábban szorosan összetartozó mozzanat — szétválása: egy ilyen felszín, mint kétdimenziós felület, annak ellenére, hogy metrikusan véges, mégis határtalan.²⁴ Persze ez a felület az eukleidészi háromdimenziós tér részeként tekintve már határoltá válik a gömbön belüli illetve a gömbön kívüli térrészek által, ám ez éppen a

²² Whitrow, i. m. 163—171. o.; Einstein, i. m. 110—113. o.

²³ Einstein, i. m. 105—110. o.; Whitrow, i. m. 163—174. o.

²⁴ Einstein hasonlata, amely könyvének idézett helyén szerepel.

szemléletesség ára: az eukleidészi szerkezetben a határtalan végeesség csak úgy lehetséges, ha eltekintünk egy — vagy pl. a kör esetében két — dimenziótól. Egy ilyen univerzum-modell abszolút véges a régebbi véges modellekkel szemben, mert eltűnik belőle a véges anyagszigetet körülölelő semmi — vagy az ezt helyettesítő isteni szféra —, s abszolút végtelen hozzájuk képest, mert nincs sehol sem „vége”, határa, rajta kívül valóban semmi sincs, még a végtelen úrként tételezett „semmi” sem.

A modern kozmológiában — beleértve az Einsteintől elszakadni igyekvő törekvéseket is — elméletileg különböző térszerkezetű világegyetem-modellek konstruálhatóak meg. A metrikusan véges modellekkel szemben az egyetlen ellenvetés szemléletességük hiánya lehet, ám a végtelen metrikájú modellek többsége sem eukleidészi térszerkezetű, s így a szemléletesség követelményének ezek sem felelnek meg. Annak valószínűsége viszont, hogy a világegyetem térszerkezete eukleidészi metrikájú lenne, nagyon csekély: egy 0 excentricitású ellipszispályán — azaz körpályán — keringő bolygó valószínűségéhez hasonlítható. Egy pontosan eukleidészi szerkezetű világegyetem, mint a tényleges világegyetemet leíró modell, csak úgy rendelkezhet reális valószínűséggel, ha a nem-eukleidészi tereket megfosztjuk valóságértéküktől, s pusztán szimbolikus jelentésű elméleti segédeszközöknek tekintjük őket.²⁵ Természetesen — mint ezt tanulmányunk elején hangsúlyoztuk — az univerzum fizikai szerkezetének leírása a természettudomány föladata, s nem lehet filozófiai dedukció eredménye. A modern kozmológia világmodelljeinek értékelésében, s annak eldöntésében, hogy melyik modell áll legközelebb az univerzum tényleges szerkezetéhez, nem elméleti megfontolások, hanem az empirikus csillagászati megfigyelések a döntők.

Az einsteini kozmológia alapegyenleteiből Fridman szovjet matematikus integrált elsőként olyan modelleket, melyekben a világ térbeli szerkezete nem állandó, hanem változik.²⁶ A galaxisok színpékének Hubble-féle vöröseltolódása, amelynek egyetlen helyes magyarázata a kozmológusok többsége szerint e kozmikus objektumok egymástól való távolodása, az elméletileg lehetséges világmodellek közül Fridman metrikusan véges, táguló modelljeit tüntette ki. A Fridman-féle táguló modellek a kozmikus objektumok egymástól való távolodásának elméleti predikcióját jelentették, amely a relativitáselméleten — tehát egy igaznak elfogadott természettudományos elméleten — alapult, s e predikció helyességét a tapasztalat a (később fölfedezett) Hubble-féle vöröseltolódással valószínűsítette. Így a kozmológia, amikor kiemeli a lehetséges modellek közül ezeket a modelleket, a természettudományos megismerés szellemében jár el, s nem valamilyen ideológiai prekoncepció alapján. Ennek ellenére részben mégis más itt a helyzet, mint más természettudományos elméletek esetében, s

²⁵ Jánossy Lajos és Elek Tibor, elutasítva a XX. századi fizikai szemléletmódját, meghirdettek egy olyan programot, amely a modern fizikai eredmények új, a hagyományos szemléletmódnak megfelelő interpretációja kidolgozására irányult. Ennek részeként elutasítják a nem-eukleidészi terek objektív létezésének a lehetőségét is. Lásd Jánossy Lajos—Elek Tibor: *A relativitáselmélet filozófiai problémái*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1963, különösen: 9—15, 310—311. o.

²⁶ Whitrow, i. m. 165—166. o.; Simonyi Károly, i. m. 451. o.

ez a másság a kozmológia objektumának egyediségéből következik. Amíg a mechanika tetszőlegesen sokszor megfigyelheti a szabadesés törvényét, vagy a biológia jelentős számú egyed megfigyelés alá vonhat, addig a kozmológia objektuma „egyedi példány”. Ezért a vöröseltolódás fölfedezését önmagában természetesen nem tekinthetjük valamiféle „perdöntő” bizonyítéknak arra, hogy a világegyetem szerkezetét valóban egy Fridman-féle táguló modell írja le helyesen, ám nem tagadhatjuk: e fölfedezés erősen valószínűsített természettudományos hipotézissé tette a táguló világegyetem eszméjét. E valószínűséget erősíti az a tény is, hogy azoknak a permanensen felújuló próbálkozásoknak ellenére, amelyek a kozmikus vöröseltolódás magyarázatára szeretnének alternatív megoldást kidolgozni, ennek mindmáig a kozmikus objektumok egymástól való távolodása maradt egyetlen elméletileg meggyőző magyarázata.²⁷

A táguló világegyetem elmélete egy újabb, immár kozmológiai jellegű elméletet, az ősrobbanás elméletét indukálta, amely szerint a világegyetem mai állapota egy korábbi, nagy sűrűségű, forró állapotból alakult ki.²⁸ Gamow azt is kimutatta elméletileg, hogy ezen hipotézis alapján — az univerzum korábbi állapotára utaló — maradványsugárzást kell érzékelnünk, amely az égbolt háttéréből árad felénk. E sugárzást azóta sikerült is észlelni, azaz újból megmutatkozott, hogy a szóban forgó elmélet jelentős prediktív erővel bír. Ez az esemény a csillagászok és fizikusok többsége számára perdöntőnek bizonyult, és a táguló világegyetem, illetve az ősrobbanás elmélete a természettudományos gondolkodásnak általánosan elfogadott elméletévé vált. Az eddig említett két, empirikusan kimutatott jelenségen túl van még egy harmadik empirikus adat, amely ezeknek az elméleteknek természettudományos státusát megerősíti: a világegyetemben kimutatható hidrogén—hélium-arány, amelyre ez az elmélet szintén magyarázatot ad, s amely e magyarázat nélkül a modern kozmológia egyik megoldatlan rejtélye lenne.²⁹ Ha sikerrel is járnának azok a mindmáig eredménytelen kísérletek, amelyek egy úgynevezett „fényfáradás-elmélet” kidolgozásával szeretnék a kozmikus objektumok vöröseltolódását, illetve a kozmikus háttérsugárzást megmagyarázni, ennek az elméletnek keretében a hidrogén—hélium-arány továbbra is magyarázat nélkül maradna.³⁰ Annak ellenére, hogy még nem tudjuk meghatározni milyen fizikai modell írja le pontosan az univerzum szerkezetét, az elméleti eredmények és az empirikus adatok komplexuma alapján alapos indokunk van annak föltételezésére, hogy a világegyetem térszerkezete metrikusan véges, de határtalan szerkezet, amely tágul, s jelenlegi állapota egy korábbi, sűrű, forró

²⁷ Balázs Béla—Paál György: „A kozmológiai vöröseltolódásról”; in: *Csillagászati évkönyv 1976*, Gondolat, Bp. 1975, 231—248. o.

²⁸ Whitrow, i. m. 176—177. o.; Simonyi Károly, i. m. 451—454. o.; Balázs—Érdi—Marik—Szécsényi—Vizi: *Bevezetés a csillagászatba*, Tankönyvkiadó, Bp. 1979, 209—211. o.; Weinberg: *Az első három perc*, Gondolat, Bp. 1982, 72—91, 107—116. o.

²⁹ Balázs—Érdi—Marik—Szécsényi—Vizi, i. m. 210. o.

³⁰ Simonyi Károly egy negyedik empirikus tényt is megemlít, amely szintén a világegyetem tágulását állító elméletet támasztja alá: a kozmikus objektumok méretét. Vö.: i. m. 453. o.

állapotból alakult ki kb. 10—15 milliárd évvel ezelőtt. Ennek alapján beszélhetünk az ősrobbanás és a táguló világegyetem elméletéről, mint az univerzum szerkezetét eddig legadekvátábban leíró elméletéről. Fontos viszont, hogy tisztában legyünk vele: az itt szereplő tágulás-fogalom nem a mindennapi szemlélet tágulás-fogalma. A mindennapi tudat számára a világegyetem tágulása úgy jelenik meg, mint egy véges anyagstruktúra szétterjedése az őt körülvevő űrben; ez a szemléletes kép azonban téves, illetve inadekvát, hiszen a világegyetem esetében egy önmagában zárt térről van szó. A modern kozmológiában a „tágulás” a világegyetem térbeli struktúrájának átrendeződését, nem pedig a világegyetem szétterjedését jelenti. Ezért nem beszélhetünk a tágulás középpontjáról sem, s ezért lehetséges, hogy minden pontjából úgy tűnjék: ez a középpont.

Álláspontunk szerint — s ezt próbáljuk meg a következőkben igazolni — a táguló világegyetem és az ősrobbanás elmélete egyfelől nem mond ellent a materializmus elveinek, ugyanakkor pedig másfelől minden korábbi elméletnél dialektikusabb és történetibb leírást ad az univerzumból. Ezért, ha valóban a marxizmus dialektikus és történelmi materialista természetszemlélete alapján közelítünk a modern kozmológiához, nem pedig a megszokottság által rögzített formulák alapján, az általánosan elfogadott kozmológiai elképzelésekre ráépíthető egy olyan, immár a filozófiai természetképhez illeszkedő univerzum-modell, amely nemcsak annyiban új a hagyományoshoz képest, hogy összhangban van ezekkel, hanem annyiban is, hogy a hagyományos modellnél jobban realizálódnak benne a dialektikus és történelmi materialista világtkép általános elvei. E dinamikus modell fő vonásai a következők:

1. Az univerzum nem egy végtelen eukleidészi térben elhelyezkedő végtelen anyagmennyiség, hanem az anyagi jelenségek metrikusan véges, ugyanakkor térben és időben egyaránt határtalan szerkezete; az anyag egyetemessége és kimeríthetlensége épp e szerkezetben, nem pedig a metafizikusan végtelen eukleidészi teret metafizikusan végtelenül elborító anyagtömegben jelentkezik.

2. A világ anyagi egysége nemcsak az objektumok anyagosságában valósul meg, hanem — szemben a hagyományos modell végtelen sokaságával — az új modellben az anyagi objektumok összessége szerves rendszert alkot, amelyen belül a rész és az egész dialektikája alapján minden rész minden résszel, s minden rész az egészszel összefügg.

3. A szakadatlan változás folyamata nemcsak kisebb-nagyobb, de végeredményben lokális anyagi szerveződésekre érvényes, hanem az univerzumra mint egészre is; szemben a hagyományos modellel, amely az univerzum egészére csak egy állapotot ismer, azaz az anyag örökkévalóságának eszméjét a jelen állapot múltba és jövőbe történő kivetítésével realizálja, az új modell szerint az univerzumnak olyan állapotai is léteztek, amelyekben az anyag konkrét megjelenése s az univerzum térszerkezete — amelyet anyagának állapota határoz meg — gyökeresen különbözött a maitól. (A mai állapothoz bevezethetjük a „csillag-állapot”, az ősrobbanást megelőző időszakra pedig a „forró univerzum állapota” elnevezést.)

4. Ha az univerzumot egységes, szerves rendszernek tekintjük, akkor ebből az is következik, hogy zárt rendszer, ami azonban nem jelenti azt, hogy a hőhalál elmélete

érvényre juthat benne: a harmadik számú tulajdonság — azaz a rendszer dinamikus volta — önmagában cáfolja ezt az elméletet, hiszen a világegyetem állapotában bekövetkező minőségi ugrás a korábbi állapothoz képest új rendszer létrejöttét eredményezi. Bevezetve egy rendszer térbeli, illetve időbeli zártságának fogalmát, úgy is fogalmazhatunk: a világegyetem térbelileg zárt, de időbelileg nyitott rendszer.

Az itt ismertetett univerzum-modell: filozófiai szintű modell. Nem a különböző szaktudományos modellek közös vonásainak kiemelésével kaptuk, hiszen ezen az úton a konkrét modelleknél ugyan általánosabb tartalmú, de végeredményben mégiscsak szaktudományos jellegű modellt kaphatnánk. E modell viszont a szaktudományos modellek filozófiai nézőpontú elemzésének eredménye: azok filozófiai értékű mozzanatait emeli ki és rendszerezi a filozófia szintjén. Az olyan fogalmak, mint tágulás, forró univerzum, ősrobbanás, a tér görbületi konstansa stb. e modell szintjén már másodlagossá válnak, s helyüket átveszik a filozófiai nézőpontú világkép kategóriái: a „forró univerzum” az univerzum egy állapota; a tágulás az univerzum állapotának mennyiségi, az ősrobbanás egy korábbi állapot minőségi változása stb. Ugyanakkor ez a modell megmarad a filozófia természetképeként Marx és Engels által követett értelmezésénél: nem általános elvekből nyert filozófiai dedukció eredménye, hanem a szaktudományos tényekre és elképzelésekre épül, azaz — reméljük — megvalósul benne szaktudomány és filozófia kölcsönös és dialektikus viszonya.

III

Azok a kísérletek, amelyek a marxizmuson belül cáfolni próbálják, illetve elutasítják a táguló világegyetem és az ősrobbanás elméletét, két jellegzetes típusba sorolhatók. Az egyik elsősorban szaktudományos érvekre hivatkozik, s így szeretné igazolni álláspontját, míg a másik a filozófiának tartja fönn az univerzum szerkezetének leírását, s a materialista dialektika általános elveiből próbálja meg — deduktív úton — levezetni az univerzum filozófiai szintű modelljét. Az első típusba tartozik például Bitsakis, míg a másodiknak jellegzetes képviselői Szvigyerszkij, Meljuhin és Karmin. Ezzel szemben álláspontunkhoz hasonlóan a világegyetemre vonatkozó fogalmaink, elképzeléseink további elemzésére hívnak föl — pl. a magyarul is megjelent *Végtelenség és világegyetem* című kötetben — Bazsenov, Nucubidze, Kolman, Fedcsenko és Sirokov.

Bitsakis, szaktudományos érveket keresve, felsorolja azokat a — kisebbségben lévő és mindmáig eredménytelen — próbálkozásokat, amelyek az uralkodó kozmológiai, illetve kozmogóniai elméletekkel szemben alternatív megoldást próbálnak nyújtani. Ezáltal azt a benyomást kelti, mintha az univerzum tágulását állító elmélet ingatag természettudományos alapokon nyugodna, magát az „expanziós modellt” pedig *fölfoghatatlannak* nevezi és a filozófiai naivitás fogalmát kapcsolja hozzá.³¹ Csakhogy

³¹ Bitsakis: „Tudomány és ideológia a kozmológiában”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1983/1, 19—35. o.

azok a szaktudományos törekvések, amelyek szeretnék az expanziós modellel szemben alternatív elméletet fölállítani, éppen azért, hogy mindeddig sikertelennek bizonyultak, szintén azt a föltételezést erősítik, hogy a világegyetemet éppen egy Fridman-féle modell írja le helyesen! Ami viszont az ideológiai-filozófiai rétegeket illeti, nem tagadhatjuk, hogy itt nagyon komoly problémával találkozunk: természetképünk szemléletességének kérdésével. A modern kozmológiában nem csak elvész ez a szemléletesség, de egyenesen ellentmond megszokott eukleidészi térszemléletünknek. A szemléletesség hiánya: valójában ez az igazi motivációja annak az „expanziós modellel” szembeni nagyfokú ellenérzésnek, amely Bitsakis tanulmányát áthatja. S ez az igazi motivációja azoknak a szaktudományos törekvéseknek is, amelyek újra és újra megpróbálnak az expanziós modellel szemben valamilyen alternatív elméletet kidolgozni! A „fölfoghatatlanság” indukálja azután az „ideologikus jelleg” és „filozófiai naivitás” vádjait is...

Az einsteini kozmológia az univerzum egészére vonatkoztatja Einstein kozmológiai alapegyenletét. Ez az egyenlet lényege, s az egyenlet megoldásai rögtön értelmüket veszítik, ha ettől eltekintünk. Jogosult-e a relativitáselmélet alapján ilyen egyenlet fölállítása? Bitsakis a modern kozmológia legtipikusabb és legideologikusabb mozzanatát látja ennek föltételezésében, és kétségtelenül a mai kozmológia legerősebb előföltevéseire tapint rá itt. Elvetendő-e azonban ez az előföltevés? Először is: nem fogadható el az az érv, hogy egy elméletet, illetve annak bizonyos föltevéseit el kellene vetnünk vagy fölül kellene bírálnunk pusztán azért, mert ideologikus előföltevésen nyugszanak. Láttuk, hogy Kopernikusz elméletének is megvoltak a maga ideologikus előföltevései, nem beszélve Keplerről, aki misztikus megfontolásból jutott törvényeinek fölfedezésére. Amikor Giordano Bruno föltételezte azt, hogy a csillagok Napunkhoz hasonló égitestek, legszűkebb kozmikus környezetünket extrapolálta a világegyetemre. Newton zseniális föltevése, amely a szabadon eső tárgyaknak és a bolygók mozgásának hasonló természetet tulajdonít, szintén ilyen jellegű extrapoláció volt. Einstein kozmológiai egyenletének előföltevése tehát a természettudományos megismerés Galilei óta kialakult ideológiáján — és csak ezen! — alapszik. Ez az előföltevés, mint a relativisztikus kozmológia többi előföltevései is, olyan heurisztikus előföltevés, amely nélkül tudományos elméletalkotás nem lehetséges. A tapasztalat azután, a rájuk épített elméleten keresztül, vagy megcáfolja, vagy megerősíti ezeket az előföltevéseket — s amint láttuk, esetünkben az előbbi történt.

Bitsakis súlyos érve továbbá az „expanziós modell” ellen, hogy ez a modell kezdetet tulajdonít az időnek. Ha ez így lenne, egyet kellene értenünk fönntartásaival — csak hogy nem a kozmológiai elmélet tulajdonít kezdetet az időnek, hanem ennek egyes idealista értelmezései. Láttuk azt, hogy az expanziós modell zéró időpontja annak, az univerzum fejlődésében bekövetkezett, minőségi ugrásnak feleltethető meg, amelyből jelenlegi állapota létrejött. Egyes idealista természettudósok és filozófusok a teremtés bizonyítékát látják az ősrobbanás elméletében — de lehet-e ez akár filozófiai, akár természettudományos érv egy természettudományos elmélet helyességével szemben? A

korabeli fizika eredményei alapján „egyes filozófusok és természettudósok” úgy látták a XIX. század végén, hogy „az anyag eltűnik” . . .

A Szvigyerszkij—Meljuhin-féle koncepció középpontjában viszont az anyag egyetemességének, örökkévalóságának és végtelenségének elvont-filozófiai eszméje áll, mely eszméből számukra szükségszerűen következik a „világ”, az „anyagi világ”, a „világegyetem” tér- és időbeli végtelensége. Tekintettel arra, hogy náluk csak formálisan vetődik föl a metrikus végtelenség és a határtalanság fogalmának szétválása, föl sem merül az a kérdés, hogy a világ metrikus végtelensége következik-e ebből az eszméből, vagy esetleg egy metrikusan véges, de határtalan világegyetem összeegyeztethető vele? Egyik érvük az anyagi világ végtelensége, illetve a kozmológiai elméletek lokális volta mellett a filozófia és a kozmológia tárgyának megkülönböztetésével operál.³² Eszerint az anyagi világ fogalma általánosabb, mint a kozmológia tárgyát képező univerzumé, s így az „univerzum” nem öleli föl az egész „anyagi világot”. Szvigyerszkij szavaival: az anyagi világ „átfogóbb”, mint az univerzum. Azzal az állítással, hogy az anyagi világ fogalma általánosabb a kozmológia univerzumánál, egyetértünk. Ámde: bár az ember fogalma kétségen kívül általánosabb az ember mint biológiai lény fogalmánál, s ez szintén általánosabb a mechanikus testként tekintett embernél — mégis ugyanaz az ember a hordozója mindhárom fogalom jelöltjének. Ugyanígy áll a dolog az anyagi világ és az univerzum esetében is: az univerzum az anyagi világnak mint egésznek fizikai mozzanata (oldala), nem pedig térbeli, metrikus része, jóllehet igaz, hogy az anyagi világ fogalma általánosabb, átfogóbb, mint az univerzumé.

A Szvigyerszkij—Meljuhin-féle koncepciónak szerves mozzanata az anyag minőségi sokféleségének sajátos értelmezése is. Egyrészt az anyag minőségi sokféleségéből következtetnek a tér metrikus végtelenségére, azon előföltételezés alapján, hogy a minőségi kimeríthetatlenség csak metrikusan végtelen térben valósulhat meg. Másrészt, mivel fölfogásuk szerint a világ metrikusan végtelen, viszont minden tulajdonság és törvény, amelyet nem a filozófia fogalmaz meg, csak véges kiterjedésű térrészben lehet érvényes, ebből szükségszerűen következik, hogy számukra az anyagnak végtelenül sok megjelenési típusa, minőségileg különböző struktúrája és mozgásformája van. Szerintük a természettudományok által eddig megismert világ csak egy megjelenési típus e végtelen sok közül, amit a gravitációs tulajdonság jellemez. Ily módon Szvigyerszkij és Meljuhin szerint megszűnik a tér „rossz végtelensége”, s természetesen nincs szükségük az anyag körforgásszerű változásának föltételezésére sem, amellyel Engelsnél találkozhatunk.³³ Csakhogy a minőségi sokféleség egy lokális helyen, sőt egyetlen anyagi struktúra vagy jelenség esetén is

³² V. I. Szvigyerszkij—A. Sz. Karmin: *Konyecsnoje i beszkonyecsnoje*, Nauka, Moszkva 1966, 235. o.

³³ Szvigyerszkij: *Tér és idő*, Gondolat, Bp. 1959, 134—138, 143—148. o.; uő: „A reális végtelen fogalma és kozmológiai jelentősége”, in: *Végtelenség és világegyetem*, Gondolat, Bp. 1974, 275—290. o.; Meljuhin i. m. 48—54. o.

megvalósulhat! A kozmikus objektumok világa az óriási kozmikus mező ellenére sem mutat olyan minőségi sokféleséget és gazdagságot, mint pl. Földünk bioszférája, amelynek kiterjedése az előbbi méretekhez képest elenyésző. Ha az anyag úgymond csodálatos változékonyságában, kimeríthetetlen minőségi gazdagságában és elevenségében akarunk gyönyörködni, jobban tesszük, ha a kozmikus méretek világa helyett a „kicsinységükben elenyésző” földi objektumok felé fordulunk. Bármilyen sokféle és méreteivel elbűvölő legyen is számunkra a kozmosz világa, az igazi „csoda”, az anyag igazi „titka” mégis itt található közvetlen környezetünkben és bennünk magunkban. Az élővilág sokféleségéhez, minőségi gazdagságához képest a kozmosz egyébként kápráztató világa szinte sivatagnak tűnik föl. Ha az anyag minőségi sokféleségét és kimeríthetetlenségét nem metafizikai tételnek tekintjük, hanem a történelmi-társadalmi gyakorlatban fölhalmozódott tapasztalat összegzésének, nem következik belőle a világegyetem metrikus végtelensége, hiszen lokális tapasztalat alapján fogalmazódott meg: itt a jelenben, metrikusan lokális környezetünkben — mindenekelőtt Földünkön — tapasztaljuk e minőségi kimeríthetetlenséget. Az anyag minőségi kimeríthetetlensége számunkra azt jelenti, hogy az anyag mozgásával, változásával, az anyagi objektumok szakadatlan keletkezésével és elmúlásával mindig új és új szituációk keletkeznek, amelyek gazdag, változatos, de jól meghatározott mozgásformákon, struktúrákon keresztül érvényesülnek, s ebben a folyamatban soha nem tér vissza egyetlen megvalósult szituáció sem.

Szvigerszkij és Meljuhin megpróbálkoztak egy olyan természetfilozófiai jellegű univerzum-modell fölvázolásával, melybe beilleszthető az Einstein—Fridman-féle kozmológia, ugyanakkor azonban megmarad benne a tér metrikus végtelensége. Végső soron a hagyományos, intuitív szemléletben megjelenő végtelen teret próbálják meg kitölteni az általános elvekből deduktív úton levezetett modell segítségével. Érvelésükben a tér metrikus végtelenségére az anyag minőségi sokféleségének tételéből következtetnek, valójában azonban fordított a helyzet: a teret metrikusan végtelennek tekintő intuitív szemléletmódjuk inspirálja őket az anyag minőségi sokféleségének sajátos értelmezésére. Valódi problémájuk ugyanaz, mint Bitsakisé, illetve mindnyájunké, ha a metrikusan véges, határtalan univerzumot magunk elé szeretnénk képzelni. A Fridman-féle univerzum szemléletesen nem jeleníthető meg: a metrikus végeesség és a határtalanság együttléte eukleidészi szemléletünk számára valóban fölfoghatatlan. Hogy ez az igazi probléma, az plasztikusan kifejeződik Meljuhinnál. „A Riemann-féle tér szerkezete hasonlít a Föld felületének alakjára, amelynek nincs seholsem határa, de ennek ellenére véges” — állapítja meg a Riemann-féle geometriáról *A véges és a végtelen problémája* című könyvében; ám az ilyen szerkezetű Fridman-modellt azután mégis egy nagyobb egységbe próbálja meg behelyezni, s így végül — előbbi megállapításával ellentétben — mégiscsak határokat tulajdonít neki: „[...] a véges modell hívei szerint a tudomány a világegyetem határaihoz közeledik! Nehéz megmondani, hogy vajon az efféle elméleti következtetések szerzői komolyan hiszik-e azt, hogy az általuk kiszámított határokon túl semmiféle világ és semmiféle tér nem

létezik.”³⁴ Az a kérdés azonban, hogy mi van a Fridman-féle univerzumon kívül, önmagában értelmetlen, mert ez az univerzum határtalan, sehol sincs olyan pontja, amelyen túl valamiféle „kívül” kezdődnék. Hogy egy ilyen univerzum abszurd? Abszurd mindennapi szemléletünk számára, de nem a modern fizika, geometria és kozmológia számára! Hiszen ne felejtjük el: a középkor mindennapi gondolkodásának számára az is abszurdnak látszott, hogy nem a Nap kering a Föld körül, hanem éppen fordítva. . .

Láttuk, hogy egy metrikusan végtelen terű világegyetem esetén az egész világegyetem nem tekinthető rendszernek, s ennek következtében a világegyetemnek mint egésznek a fejlődéséről sem beszélhetünk. Egy metrikusan végtelen világegyetem modellje tehát kevésbé dialektikus, mint a metrikusan véges, határtalan terű Fridman-féle modell; ám a metrikus végtelenség eme fogalma önmagában sem dialektikus a hegeli értelemben vett „igazi végtelen”-hez képest. Szvigyerszkij azt állítja, hogy a tér rossz végtelensége megszűnik azáltal, ha a térbeli végtelenséget az anyag egymást követő, minőségileg különböző, végtelen sok számosságban föltételezett megjelenési formáihoz és struktúráihoz kapcsoljuk. Eszerint — a térben haladva — megszűnik a rossz végtelenségre jellemző ismétlődés, hiszen új és új, minden korábbtól különböző minőségű anyagi struktúrákat, megjelenési formákat találhatunk. De tényleg megszűnik-e ilyen módon a hegeli értelemben vett „rossz” végtelenség? Nem. Hegelnél a „rossz végtelen” annyit jelent, hogy ez csak a tagadásban, az adott határok újból és újból történő túllépésének lehetőségében jelenik meg, csak véges részei érhetők el, ragadhatók meg a gondolkodás számára, s csak annyiban létezik, hogy véges részeit megragadva mindig túlléphetünk ezeken egy nagyobb, de szintén véges rész felé. A tér metrikus végtelensége, s általában a metrika — pl. az anyag tömegének — végtelensége azonban mindig ilyen „rossz végtelen” marad, még akkor is, ha ezt a végtelent új és új anyagi minőségekkel, megjelenési formákkal töltjük is ki. Bármilyen nagy térrészt választunk ki ugyanis, ebben csak végesen sok típus lesz, s a típusok végtelensége itt is csak annyit jelent: nagyobb térrészt választva az eddigieknél több, de szintén véges típust foghatunk át, s ebből újra továbbléphetünk még bővebb térrészekhez és típusszámhoz, de sosem magához a végtelenhez. Hegelnél az igazi végtelen nem az ismétlődések nélküli változatosság lineáris sorozata — ez még a rossz végtelenhez tartozik —, hanem az önmagában visszatérő határtalanság; egy olyan modell, amely végtelenségének típusa Hegel igazi végtelenje: a kör végtelensége.³⁵

Így tehát a modern kozmológiában általánosan elfogadott Fridman-féle világegyetem-moddellel kapcsolatban egyetlenegy megalapozott — filozófiai jellegű — ellenvetésünk lehet: az, hogy ez a modell mindennapi szemléletünk számára abszurd. A XX. századi fizika kétségtelenül oly nagy mértékben forradalmasította a világról kialakult képünket, amihez talán még a gondolkodás kopernikuszi fordulata sem hasonlítható. Mindenesetre van egy nagy minőségi eltérés e két szemléletváltás között:

³⁴ Meljuhin: *A véges és a végtelen problémája*, Gondolat, Bp. 1959, 193. o.

³⁵ Hegel: *A logika tudománya* I. köt., Akadémia, Bp. 1979, 122. o.

amíg Kopernikusz egy adott szemléletes világképet helyettesített egy másik szemléletes világképpel, addig a XX. század fizikájának világképe teljes szakítást jelent a szemléletességgel. Galilei a mozgás relativitását még egy álló hajó mellett elúszó mozgó hajóval szemléltette. Az Einstein-féle relativisztikus sebességösszeadás képlete már nem tehető szemléletessé két, egymás mellett elhaladó űrhajóval sem, hiszen ha a fény sebességét „c”-vel jelöljük, a $c + c$ sebességösszeg nem $2c$ lesz, mint ahogyan ezt a mozgással kapcsolatos szemléletünk alapján várnánk, hanem az összeg értéke maga is „c” nagyságú lesz.³⁶

Vajon törvényszerű-e a XX. századi fizikai megismerésnek ez a fordulata? A nagy fizikus, Jánossy Lajos és a vele szorosan együttműködő filozófus, Elek Tibor szerint nem. Szerintük kidolgozható a modern fizika eredményeinek olyan interpretációja is, ami megfelel hagyományos szemléletünknek, sőt: fölfogásuk szerint csak egy ilyen interpretáció írhatja le adekvát módon az objektív valóságot. Mivel a metrikusan véges, határtalan térszerkezet szemléletünk számára abszurd, elvükből következőleg nem is lehet ilyen a világegyetem tényleges struktúrája. Jánossy és Elek fölismerik és nyíltan kimondják azt, hogy az igazi probléma a szemléletesség hiánya, és ezzel szemben tudatosan megfogalmazott, abszolút elvként állítják föl a szemléletesség követelményét. Gondolatrendszerük következetes és koherens, minden eklektikától mentes: így számukra a táguló világegyetem problémája csak részprobléma lehet, a fizikai világkép szemléletességének részproblémája. Ebből következőleg álláspontjuk konfrontációja nem az einsteini kozmológiával történik, hanem ennél sokkalta mélyebbre hatol: közvetlenül a relativitáselmélet matematikai apparátusának Einstein által adott interpretációját, a relativitáselmélet Einstein által adott — s általánosan elfogadott — fizikai tartalmát kérdőjelezi meg. Jánossy és Elek tehát világosan látja és érti a problémát, és — az általunk bírált filozófusoktól eltérően — határozottan tudja, hogy mit akar: a XX. századi fizika eredményeinek teljesen új, de épp hagyományos szemléletünk számára megfelelő interpretációját.

Bármilyen szép és szimpatikus is számunkra Jánossy Lajos és Elek Tibor grandiózus programja, véleményünk szerint nagyon is erős szkepszissel kell viszonyulnunk a megvalósíthatóságához. A modern fizika a természet olyan szféráiba hatol be, ahol a méretek jelentősen eltérnek attól a szférától, amely mindennapi életünknek színtere. A relativitáselmélet a nagy sebességek világában tér el a szemléletes newtoni mechanikától, a kvantummechanika a mikrorészecskék, a modern kozmológia a milliárd fényévnyi távolságok világával foglalkozik. Éppen a materialista dialektika elvei alapján lesz természetes számunkra, hogy a mikrofizikai, illetve kozmológiai méretek világában minőségileg más viszonyok uralkodnak, mint abban a világban, ahol mindennapi életünket éljük. A materializmus fölfogása szerint megismerő képességünk és érzéki szemléletünk a biológiai evolúció, majd a történelmi-társadalmi fejlődés során alakult ki, hosszú évmilliók alatt. E kialakulási folyamatban döntő szerepe volt a szubjektum és az őt körülvevő környezet közötti — biológiaiilag, illetve történelmi-

³⁶ Einstein, i. m. 44—48. o.

leg-társadalmilag változó, de e változásában is folytonos — kapcsolatnak. Mivel pedig ez a kapcsolat a „méterek világához” kötődött, s csak a XX. századi természettudományos megismerésben került az emberiség kontaktusba a mikrofizikai, illetve kozmológiai méretek világával, a materializmus ismeretelméleti koncepciója alapján természetesnek tekinthetjük azt, hogy szemléletünk a „méterek világában” fönnálló viszonyokhoz formálódott. A mikrofizikai és a kozmológiai méretek világában azonban e viszonyoktól eltérő viszonyok uralkodnak, s így az is természetes, hogy szemléletünk ezeknek a viszonyoknak a megjelenítésére már képtelen. Így a valóság e szféráinak megragadására az elvont fogalmi gondolkodás, illetve a formalizált eszközök alkalmazása marad: mindenekelőtt a matematikai leírás, amely mind a modern kozmológia, mind a kvantummechanika, mind pedig a relativitáselmélet esetében kulcsszerepet játszik.

A mikrofizikai és kozmológiai méretek világáról szerzett ismereteinkben tehát elvész a szemléletesség, s ez — épp ha a dialektika, a történetiség és a materializmus elveit összekapcsoljuk — nem véletlenként, hanem mint szükségszerű folyamat jelenik meg számunkra. A marxista szemlélet elvei alapján épp az lenne különös, ha másképp állna a dolog. Az a meggyőződés, hogy egy magasabb szinten — a megismerés további fejlődésével — újra közvetlenül helyreáll majd természetképünk szemléletessége, jelenleg nem több, mint vágy egy egyszerű, könnyen áttekinthető világ után. De ez amúgy is a jövő kérdése: a probléma most nem ez. A XX. századi fizika „kopernikuszi fordulata” 1905-höz (a speciális relativitás elmélete), illetve 1916-hoz (az általános relativitás elmélete) kapcsolódik; a Hubble-féle vöröseltolódás felfedezésének dátuma 1929, a kvantummechanika kialakulása a harmincas évekre esik. Ma már e dátumok is a tegnaphoz tartoznak — de szemléletünkben olykor még a tegnapelőtt kísért.

РЕЗЮМЕ

Ласло Секей: Модели вселенной и образ природы в философии

Теория «Биг бенга» и расширяющейся вселенной вместе с теорией относительности и квантовой механики является одной из трёх основных теорий естествознания XX-го века, которые оказали значительное влияние на наше понимание природы.

Несмотря на (существование) наличие альтернативных теорий в наши дни эта современная космологическая теория стала общепринятой среди учёных специалистов.

В настоящей работе подвергаем анализу развитие физической космологии, и попытаемся доказать, что космология Эйнштейна — Фридмана не противоречит материализму, а его представление вселенной является более исто-

рическим и диалектическим, чем предшествующих ей теорий. Термин «космология» мы употребляем согласно пониманию физической космологии, темой изучения которой является физическая структура мира как целого.

Уже наивное, мифическое мышление пыталось описать вселенную. В древне греческой философии существовали две значительные теории космологии: космология Демокрита и Эпикура и космология Аристотеля. С познанием настоящей природы звёзд Джордано Бруно в развитии теории современной космологии произошли коренные изменения. Космическая модель Джордано Бруно является эмпирически трансформированным видоизменением абст-

рактноспекулятивной космологии Демокрита и Эпикура, которая к XIX веку полностью получила естественнонаучную форму.

Энгельс, согласно естественнонаучным достижениям того времени ознакомился именно с этой моделью вселенной и на основе этой теории — частично подобно Канту — создаёт своё представление о вселенной в целом. Энгельс, на основе естественнонаучных достижений своего времени создал наиболее диалектическую картину построения вселенной, однако естественнонаучное содержание его представлений были предопределены его временем и поэтому нельзя абсолютизировать её теорию.

Сегодня на основе комплекта теоретических и эмпирических данных существует мнение, согласно которому наиболее адекватное описание вселенной содержится в экспансальной модели Эйнштейна и Фридмана. Эта возмож-

ность не противоречит материализму, ведь такие модели, несмотря на их метрическую конечность, являются неограниченными. Более того, такие модели дают более диалектическую и историческую картину о вселенной, чем метрически бесконечные модели, ведь они считают вселенную органическим целым, и принципы развития относятся не только к его подсистемам, но и ко всей системе в целом. В отношении метрически конечных и неограниченных моделей может возникнуть только одно возражение мировоззренческого характера: они с точки зрения наших представлений являются абсурдными. Однако, если на основании этого принципа отказываемся от этих моделей, избежать эклектики можем только в том случае, если выступим против взглядов физики всего XX-го века.

A TELEOLÓGIA SZEMANTIKAI TARTALMÁRÓL*

BERECZKEI TAMÁS

I. BEVEZETÉS

A teleológia problémakörének állandó időszerűsége: filozófiatörténeti és tudománytörténeti tény. Számos kiemelkedő természettudós tett már kísérletet a célorientált rendszerek működésével, viselkedésével kapcsolatos kutatási eredmények teoretizálására, de a filozófia, időről időre, ugyancsak vizsgálatának tárgyául választja a teleologikus gondolkodás és tevékenység lényeginek tartott konstituenseit. Különösen aktualitásának, szerepének oly mérvű megnövekedése közepette, amely a jelenkorban mindenekelőtt Nicolai Hartmann és Lukács György munkásságához fűződik. Sajnos a természettudományos ihletésű marxista filozófia mindeddig meglehetősen egyoldalúan kezelte a témát. A szovjet természetfilozófiai iskola több kiváló reprezentánsa a kibernetika és a rendszerelmélet néhány (tudományos közvéleményben már meggyökerezett) alapfogalmát — pl. feed-back — „metaforizálva” nem jutott túl az általánosságokon (Frolov 1980; Makarov 1974). Másokat az a nem titkolt pszichologizmus vezérel a teleológiai rendszerek legáltalánosabb funkcionális alapelveinek vizsgálata során, mely szerint a hominid céltevékenység adekvát modellt nyújt valamennyi élőlény számára, s ez a gondolati inverzió sajnálatos — de természetes — módon végül éppen az emberi céltudatos gondolkodás specifikumát negligálja (Rózsahegy 1973). Tanulmányunk célja így világosan és mintegy magától adódik. A modern szaktudományok megkerülhetetlen eredményeinek fölhasználásával igyekszünk egy vázlatos, de átfogó értelmezést nyújtani a teleológiai elv lehetséges szemantikai tartalmáról, alapmechanizmusáról, determinációs struktúrájáról; mind ezt abban a nem titkolt reményben, hogy ezzel lehetőségessé válik a lukácsi értelemben egyedülálló emberi céltevékenység tudományos hitelességű kibontakoztatása a természeti teleologikus rendszerek fejlődésláncolatából, amelynek egyébként maga is elszakíthatatlan tagja.

* A szerző e tanulmányát még 1983-ban adta le a *Magyar Filozófiai Szemlének*. Benne olyan természetfilozófiai álláspont fogalmazódik meg, amelyet időközben részben felülbírált. Az új megközelítési mód a *Filozófiai Figyelő* 1984/3. számában kapott nyilvánosságot, „A marxista természetfilozófia kérdőjelei a magyar filozófiai életben” c. tanulmányban. A teleológia problémakörére vonatkoztatva mindez a *Pécsi Filozófiai Füzetek* I. számában olvasható.

II. A TELEOLÓGIAI GONDOLKODÁS TÖRTÉNETI ALAPFORMÁI

1. *Mechanicizmus és vitalizmus*

A teleológiai szemlélet az analógiás gondolkodás rendkívül bonyolult formáját ölti magára az arisztotelészi bölcsélet alakjában. Az élővilág sajátos szerveződési elvei olyan funkcionális modellt nyújtanak a kozmosz megértéséhez, amely elgondolhatóságában, racionalitásában messze maga mögött igyekszik hagyni a pythagoreista és a platóni iskolák alapvetően statikus, strukturális indíttatású metafizikáit. Közismert tény az is, hogy az újplatónista emanációs elméletből kinövő keresztény formateleológia ugyancsak közvetlen analógiás kapcsolatot teremt az emberi tevékenység szakrálisan is megerősített formái és az univerzumot kormányzó mindenható isten között. E minden emberi megismerésen átívelő világszemléletet a newtoni mechanika robbantja szét, amely a fizikán belül teljesen lehetetlenné teszi az arisztotelészi entelekhia-tan újjáélesztésének bármiféle kísérletét, kaput nyit a transzcendens mozgásimpulzusok abszolút eliminálásának, és — úgy tűnik — nem engedi meg a metafizikai teleológia „átcsúszását” a tudományok területére.

Ez a törekvése azonban részben sikertelen. „Arisztotelésztől napjainkig a gondolkodók azzal a nyilvánvaló ellentmondással találják szembe magukat — mondja Mayr —, amely a természeti folyamatok mechanisztikus interpretációja és a szerves növekedés, szaporodás és állati viselkedés nyilvánvalóan célszerű eseményei között van.” (Mayr 1961.) Nos, a biológiai tudományok történetében a XVIII—XIX. század kétségtelenül a teleológiai gondolkodás fénykora volt. Az előző század minden fölismert természeti jelenségére egyértelmű magyarázatot kínáló mechanikus determinizmus megszüli organikus változatát, amely jó ideig ezután is megőrzi hegemoniáját, vagyis azt az igényét, hogy egyetlen „tudományos” magyarázatot nyújtson az ontogenetikus reprodukcióra vonatkozóan. Miniatűr struktúrákat rejt el az ismeretlen csírasejtekből, és a többi a kifejlődő szervezetre bízta, amely tehát zingó állapottól kezdve önmaga anyagi modellje és rendeltetése. S hogy magyarázatot nyerjen az egész filogenezis, ebből egy nem túlságosan merész kozmikus extrapoláló eredményeként létrejön a pre-exisztencia-tan, s úgy tűnik, ezzel egy csapásra megoldódik az organikus kontinuitás problémája. Az élő állapot szakadatlan újratermelése ily módon ugyanis csak úgy mehet végbe, ha az egyetlen szimultán teremtéssel „egymásbaskatulyázott” program-struktúrák lépésről lépésre manifesztálódnak, méghozzá egy olyan hosszú távú terv teljesítése érdekében, amelynek végtelensége az elemi terv-struktúrák végtelen hierarchikusságán alapszik. Nincs itt semmiféle cél, mint transzcendentális vonatkoztatási pont, az élőlények preformáltsága olyan objektív célszerűséget föltételez, amelyet az élettelen világban föltárt mechanika törvényei kormányoznak.

Ez az univerzális építmény lényegében csak a XVIII. század végére omlik össze, amikor az élő szervezetre vonatkozó ismeretek gyarapodása szétfeszíti a látható struktúrák szériagyártásának gépies kereteit. S amint ez a kor természetbölcséletének

fő vonulataiból kiolvasható, a mechanikus materializmus zsákutcájából csak az idealista próbálkozások találnak kiutat. A vitalizmus azonban egyvalamit átvész mechanicista ellenlábásától; s ez nem más, mint a finalitás kategóriája, amely ezúttal a csupán élőlényeket jellemző alkotóelemeket rendezi össze különleges, tehát célszerű szervezetté. A cél magából az organizációból fakad, és az organizáció a célra vezethető vissza, amennyiben misztikus totalitásában teljesíti földadatát. A különböző vitalista iskolák mindenhol magyarázó elvként lépnek föl, s mindenhol természetfölötti célokat vagy belső szándékokat tárnak föl, ahol a kutatás nem jutott előre a viselkedések valóságos mechanizmusainak föltárása terén. Ne feledkezzünk azonban meg arról, hogy a vitalizmus (minden spekulatív törekvése mellett) rendkívül fontos földadatot lát el. Finalitás-koncepciójával különleges pozíciót biztosít az élőlényeknek, mintegy elkülöníti őket a természet egyéb rendszereitől, és ezzel együtt sajátos fejlődést, kitüntetett szerveződést ruház rájuk. Ezzel szemben a mechanicista áramlatok, amelyek történetileg hozzákapcsolódnak a XVIII. század tudományos kutatásának elvi-módszertani alapjává kinövő mechanikus természetszemlélethez, s így annak biológiai folytatását, „kifutását” képezik — ha mégoly fantáziátlan, egyoldalú módon is —, exakt alapokra kívánják helyezni a szerves célszerűség tényét. E két alapvető gondolkodási forma metodikai és tartalmi ellentéte egy még alapvetőbb tudománytörténeti egységen belül értelmezhető: az ember és természet Marxig tisztázatlan kapcsolatkörén belül Newton után már csak a szerves szférán belül lehetett szó a szubjektív céltételező emberi aktivitás „tudományos hitelű” kivetítésére, bármilyen eltérő módokon ment is az végbe.

2. Kant és Lukács

A természeti teleológia értelmezésében Kant messze kimagaslik kortársai közül. Világosan látja az élőlények viselkedésére vonatkozó mechanicista magyarázatok elégtelenségét, s ez mégsem viszi őt a vitalizmus táborába. Zseniálisan ismeri föl, hogy a szerves létszféra kialakulásával valami olyan új minőség jött létre, amely mind egészében, mind részleteiben értelmezhetetlen, megmagyarázhatatlan pusztán a mechanika kauzális törvényszerűségei alapján. Talán azért, mert a szerves organizáció jelenségei olyan oki ágenseket tartalmaznak, amelyek nem anyagi megnyilvánulások? A dolog nem így áll — hangoztatja Kant —, sőt pusztán az ismert természeti mechanizmusok is elegendő ontológiai alapot nyújtanak valamely organizmus létehez. Csakhogy a természet az értelem *a priori* kategóriái nélkül nem lehet a tapasztalás tárgya, márpedig a szerves természeti formák végtelen különbözősége ellenére az értelem az *a priori* oksági elvek korlátozott számával rendelkezik csupán. Megismerőképeségünk e sajátos minősége következtében képtelenek vagyunk másképpen ítéletet alkotni az organikus rendszerek (állati szervezet, táplálkozási lánc stb.) létezése, kialakulása, egysége felől, mint olyan célok által, amelyek egyedülálló módon alkalmasak arra, hogy az élőlények fölépítésbeli, funkcionális, alkalmazkodási stb.

sokféleségét az organikus jelenségek bizonyos teleologikus irányultságára vonatkoztatva gondoljuk el és magyarázzuk. Azt jelentené mindez, hogy az organizmusok tapasztalati formáiból kiindulva a célszerűséget egy megismerhető és megismerendő természeti mechanizmusként fogjuk föl? Semmiképpen. „A célt egyáltalában nem az objektumban, hanem egyes-egyedül a szubjektumban, és pedig ennek pusztán reflektálóképességében tételezzük.” (Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Bp. 1966, 98. o.) Ha a célszerűség nem is valóságos impulzusa a természeti mozgásoknak, hanem csupán egy olyan módszertani eljárás része, amelyben a cél képzetét mintegy hozzágondoljuk az objektumhoz, nagyszerű heurisztikus elv ahhoz, hogy annak különös — a transzcendentális ítéletalkotás számára véletlenszerű — empirikus törvényeit föltárjuk. Azaz a teleológiai elv Kantnál az értelmi megismerés nyomán előálló valóságosan létező természeti mechanizmus szükségszerű és nélkülözhetetlen kiegészítését képezi az élő szervezeteket illetően.

Értelmezésünk szerint tehát a teleológia és a mechanikai kauzalitás viszonyának lényegi vonása Kantnál a komplementaritás. Van-e ennek valami köze Niels Bohr közismert posztulátumához? Úgy véljük, nem is kevés. Sokan úgy tartják, hogy a koppenhágai iskola doyenje által leírt komplementaritási elv voltaképpen nem is a fizikában, hanem sokkal inkább a biológia módszertani és ismeretelméleti kérdéseiben tölti be igazán „forradalmi” szerepét. A teleológiát illetően Bohr arra a következtetésre jut, hogy a mechanizmus és a finalizmus két olyan ellentétes megközelítési mód, amely egymást kölcsönösen kizáró megfigyelési körülmények szükségszerű következménye (ti.: struktúraelemzés és viselkedéskutatás), de amelyek mindegyike elengedhetetlen az organizmusok teljes leírása szempontjából (Bohr 1966).

Minthogy Bohr számára a különböző adaptációs effektusokban értelmezett teleologikus mozgások éppúgy valóságosak, mint a biokémikus által analizált elemi reakció-struktúrák, lényeges ontikus vonásokkal gazdagítja a Kant által egyoldalúan ismeretelméleti szinten kezelt teleológia kategóriáját.

E tekintetben Nicolai Hartmann közelebb áll a königsbergi filozófushoz. Nála a szerves célszerűség olyan, *a priori* belátható fogalom, amely többek között értékes segítséget képes nyújtani a biológiai struktúrakutatás viharos fejlődése nyomán gazdagodó empirikus kutatási eredmények egyébként nehezen áttekinthető, olykor kaotikus halmazának teoretikus rendezésére, összefoglalására mindaddig, amíg a szaktudományok maguk nem teremtik meg egy ilyen szintézis lehetőségét (N. Hartmann 1970). Mivel a teleológia kanti mindenhatósága így egy átmeneti érvényességre számottartó módszertani segédkonstrukcióvá fokozódik le, megnyílik a lehetőség a szerves célszerűség tartalmi elemeinek teljes eliminálására. Ez Kantnál még nem történhetett meg, hiszen nála „az ontológiai probléma végső soron eldöntetlen marad — mondja Lukács —, [...] így éppen az ismeretelmélet hagy nyitva egy ajtót a transzcendens spekulációk, a teleológiai megoldások végső soron történő elismerése előtt”. (Lukács 1976, 21. o.) Lukács állásfoglalása egyértelmű: a szerves természetben semmiféle valóságos célról nem beszélhetünk, az organikus világ kauzális folyamatai kizárnak minden teleologikus mozzanatot a prehominid létszférából. Úgy véljük — és

ezt a későbbiekben igyekszünk bizonyítani —, Lukács ezzel saját maga tette lehetetlenné az életművében oly kulcsfontosságú szerepet játszó teleológiai tételezés mint a különböző tárgyiasságformákat lehetővé tevő sajátlagosan humán kategória megalapozását, tudományos érvényű levezetését.

3. Behaviorizmus és neovitalizmus

A század első felében fölvirágzó behaviorista kutatás ugyancsak ellentmondásos szerepet játszik az organizmikus céltevékenység értelmezésében. Kétségtelen előnyére szolgál, hogy a szubjektum belső aktivitásának jócskán spekulatív és a mindennapi gondolkodás antropomorfizmusával agyonterhelt fogalmi konstrukcióit (pl. szándék, belső irányultság, célszerűség) kiiktatja vizsgálódási köréből és ebben a jogosult törekvésében az a vezérelv munkálkodott, amely szerint „szigorúan tudományos módon kívánta tanulmányozni az organizmusokat és nyilvánvalóan kényelmetlen lett volna feltételezni olyan belső oki ágenseket, amelyek nem vizsgálhatók a kísérletek által. Egy elterjedt feltevés szerint, ha létezik is valamiféle belső kauzális tényező, az törvényszegő módon kell hogy viselkedjék, vagy — kedvenc pejoratív jelzőjüket használva — szeszélyesen.” (W. T. Powers 1980, 232. o.) Úgy tűnik föl számunkra, hogy azok a marxista filozófusok, akik a szerves létforma neuronális jelenségeit, pszichikus aktivitásait pusztán epifenomenonként kezelik (Lukács 1976, 34. o.), nézeteiket — minden világnézeti fönntartásuk ellenére — pontosan a behaviorizmus pozitivistá tudománymetodikájából származtatják, amely egyszerűen figyelmen kívül hagyja a szenzoros *input*tól a motoros *output*ig terjedő hatáslánc bonyolult dinamikáját, belső aktivitását. Nagyon leegyszerűsített és egysíkú a tudományosság-nak az a behaviorizmus által adott kritériuma, amelynek értelmében redefiniálják a legkülönbélebb orientációs, célvezérelt viselkedéstípusokat, és egy szemantikai redukció keretében valamennyit olyan válaszként értelmezik, amely éppúgy csak jelzi a mögötte rejlő idegrendszeri mechanizmusokat, mint a kísérleti berendezés falán fölgyulladó lámpa a kondicionálás tényét. Hiszen a közvetlen szemléletben testet öltő mozgási, érrendszerei, szekréciós, elektromos és egyéb reakciók önmagukban még nem alkotnak viselkedést, sőt ellenkezőleg: egyaránt potenciális komponensei lehetnek a legkülönbélebb magatartástípusoknak, viselkedés-szekvenciáknak. A mozdulatokat tehát értelmezni kell, össze kell vetni a viselkedés céljaival.

De miféle célok ezek? Vajon csak a megismerő emberi tudatban léteznek, mint olyan konceptuális sémák, amelyek — a kanti reflektáló ítélőerőhöz hasonlóan — szerves egységbe organizálják, funkcionális szintézisben egyesítik az empirikusan egymástól elszigetelt viselkedésmozzanatokat, vagy olyan valóságosan létező belső modellek, amelyek meghatározzák valamennyi állati szervezetben a szükségletek kielégítéséhez vezető adaptív utakat és eszközöket? A XX. század viselkedéstudományai tapodtat sem jutnak előbbre annak az ambivalenciának a föloldásában, amely — mint láttuk — már a XVIII. századtól kísérti a teleológiai problémára adott, tudományos igénnyel

föllépő megoldáskísérleteket. Helyesen állapítja meg Lagerspetz, hogy „a pszichológia fejlődésének különös következménye volt, hogy a teleológiai magyarázatok tudományosságáról szóló igen régi vita föléledt. Az állatok belső tevékenységének és az önszabályozás különböző formáinak komplexitása evidenssé vált, analógiájuk a tudatos emberi tevékenységgel sokkal feltűnőbbnek bizonyult, amint azt előtte gondolták, és így néhány biológus úgy tekintette a biológiai jelenségek teleológiai magyarázhatóságát, mint amely igazolja az analógiát az emberi akaratlagos tevékenységgel.” (Lagerspetz 1959, 78. o.)

A legtöbben természetesen hamis csengésűnek ítélik meg a pusztá analógiát és ujjal mutogatnak a szerves célszerűség védelmezőire, mint olyanokra, akik tudománytalan extrapolációkkal verik le a port a Wöhler által egyszer már megadásra készített vitalizmusról. A neurofiziológia, a pszichológia és a különböző társadalomtudományok éppenséggel az emberi tudat kivételezettségét támasztják alá — hangoztatják —, az élő organizmusok szándékos tevékenységébe vetett hit nem egyéb pusztá fantazmagóriánál. S az immanens, objektíve létező teleológia diszkreditálásához nagymértékben hozzájárulnak a Driesch és Bergson révén valósággal újjászülető és rendkívül népszerű neovitalista iskolák, amelyek részben az embriogenezisnek tudományos magyarázatot még nem kapott jelenségei, részben pedig metafizikus spekulációk nyomán terjednek el — minden anakronizmusuk ellenére. A tengerisün petesejtjeivel végzett kísérletek (Driesch) azonban korántsem az egyedüliek voltak, amelyek elementáris erővel kavarták föl a kor biológiai közgondolkodását. Az invariáns reprodukció, a morfogenezis és az adaptáció talányos jelenségei célszerűnek látszanak — de vajon igazában azok-e? S ha a teleológiai funkciók nemcsak intuíció által fölfogható misztikus ágensek megnyilvánulásai, akkor vajon értelmezhetők, magyarázhatók-e exakt formában a newtoniánus—mechanicista paradigmarendszer összeomlása után?

Ebből a rövid történeti áttekintésből, úgy véljük, kiderül, hogy egészen a XX. század közepéig a teleológia a tudományos kísérletezés és elméletalkotás hordaléka, kísérőjelensége, amely részben külső, kiegészítő módszertani elvként, részben önkényesen ontologizált, hipotetikus posztulátumként járul hozzá a tudományos gondolkodáshoz. Az egyes szakdiszciplínák a teleológiai probléma megoldásának még a közelébe sem jutnak el. Kísérletes empiriájuk mélyen alatta marad e megoldás lehetőségének, elméletalkotásuk magasan fölötte lebeg és sajátosan ötvöződik a kanti vagy bergsoni filozófia premisszáival. Az újkori bölcselet bábáskodása e tárgy fölött korántsem jelenti azonban azt, hogy a teleológia kizárólag filozófiai problémává szublimálódott. Valójában a célorientált mozgásokkal kapcsolatos elképzelések egyetlen tudománytörténeti korszakban sem kerültek kívül a tudományos vizsgálódás keretein. Sőt, úgy véljük, nem elsősorban az egyes bölcseleti konstrukciók bélyegét viselik magukon, hanem szinte természetes szükségszerűséggel következnek az adott korszak szemléletformájából, tudományos látásmódjából, azaz abból a paradigmából, amely másfelől a kísérletezés, az empirikus vizsgálódás mikéntjét, ill. ennek általános irányát, lehetőség-spektrumát is megadta, anélkül, hogy a kettőt — az

elméletet és az empiriát — a teleológia fogalmán belül ötvözni tudta volna. „Forradalmi” jelentőségű összekapcsolódásuk föltételei csupán a XX. század derekára értek meg.

III. A TELEOLÓGIA ÉRTELMEZÉSÉNEK MAI FORMÁI

1. *A feed-back mechanizmus*

„A teleológia olyan hölgy, aki nélkül a biológus nem tud élni, de akivel szégyell a közönség előtt mutatkozni” — összegzi ironikusan B. Davis a század negyvenes éveire kialakult ambivalens helyzetet (B. D. Davis 1968, 65. o.). Miután a célorientált viselkedések és belső cél-állapotok exakt értelmezésének kísérletei csődbe jutottak, azok a biológusok és filozófusok, akik felszínesnek ítélik meg a tudományos metodika szolgálatába állítandó kvázi-teleológiai szemléletet („tekintsük úgy az organizmusokat, mintha célszerűek lennének”), és eleve fönttartásokkal fogadják az emberi tevékenység ontikus alapjaként posztulált céltudatos viselkedés analógiás kivetítését a bioszférára, az organizmusok funkcionális-rendszerszerű megközelítési módjában találnak fogóztó nézeteik kifejtésére.

Köztudott, hogy a kibernetika már megszületésekor erőteljesen hangsúlyozza a biológiai tudományokkal való szoros kapcsolatát (Wiener 1948). Olyan szabályozási, információs, kódolási stb. folyamatokat mutat ki az élő szervezetekben és az önműködő gépekben, amelyek alapján egyre több, korábban megközelíthetetlenül komplex viselkedés válik — legalábbis alapjaiban — kielégítő módon értelmezhetővé. A teleológia problémája szinte azonnal az érdeklődés homlokterébe kerül. „Valamennyi célszerű viselkedést úgy kell tekinteni, mint amely egy folytonos negatív visszacsatoláson alapul” — jelentik ki Wiener és munkatársai úttörő jelentőségű munkájukban (Rosenblueth et alii, 1943), és megállapításaik később pro és kontra továbbgyűrűznek a *Philosophy of Science* hasábjain. A célszerű viselkedés egy minden élő szervezetre jellemző specifikus organizáció következménye, s ez a szerveződés számtalan, energetikailag nyitott, de informatikailag zárt önkorrekciós mechanizmust foglal magában, amelyek képesek funkcionalitásának adaptív szintjén tartani az organizmust olyan módon, hogy az effektorális szervektől visszajövő reafferens szignálok („van-érték”-ek) szakadatlanul összevetésre kerülnek a végrehajtást szabályozó alrendszer eredeti impulzusaival („kell-érték”-ek). Az önszabályozásra képes körök elmélete nemsokára kiegészül Cannon homeosztázis-modelljével, majd „végleges” alakot nyer az organizmusok információs rendszerekként való értelmezése során (Ashby 1956). A biorendszer, életciklusának valamennyi állapotában, olyan organizációs állandókat tart fenn, amelyek révén folyamatosan adaptív („célszerű”) kontaktust alakít ki környezetével (homeosztázis), másrészt ezen állandók szukcesszív kiépítése révén képes egy céltárgy birtokbavételére (homeorhézis) (Hull 1974, 106. o.). „Maga a cél funkcionálisan olyan referenciaszignálok alakjában van jelen, amelyek

előírják az adott kontroll rendszernek, hogy belső reprezentációjának mi az a szintje, amelyet fönn kell tartani.” (Powers 1973.) Ez a hosszú evolúciós fejlődés eredményeként rögzült referenciarendszer (vö. „preferált állapot”) összegyűjti a környezetből, valamint a szervezet különböző területeiről érkező perceptuális és diszturbatív jeleket, összegzi őket, majd — behatárolva „emissziós tartományukat”, orientálva aktivitási szintjüket — nem-zéró hibajelet küld az effektorikus szervekhez.

A célorientált élő szervezetek kibernetikai rendszerként, homeosztátként való kezelése számos ellenkezést váltott ki. Bertalanffy és mások szerint az organizmusok teleológiai sajátságainak kibernetikai értelmezése élenken emlékeztet a XVIII. századbeli mechanisták redukcionista kísérleteire, éppen csak annyival tekinthető többnek, hogy képes néhány elemi biológiai jelenség többé-kevésbé egzakt leírására; az olyan komplex életjelenségek, mint a növekedés, anyagcsere azonban már egyáltalában nem magyarázhatók általa (Bertalanffy 1971, 83—88. o.; Lagerspetz 1959, 34. o.). Kétségtelen, hogy a visszacsatoláson alapuló célelméletet a kibernetika klasszikusai maguk is gyakran túlságosan közeli analógiás kapcsolatba hozzák az önműködő gépek funkcionális mechanizmusával — példaként itt most elegendő Shannon „műegetere” utalni (Shannon 1951) —, azonban éppen a legújabb kibernetikai modellek bizonyítják az elmélet még mindig igen nagy heurisztikus kapacitását, magyarázó erejét. Ezek olyan soktényezős, hierarchikusan kontrollált rendszert írnak le, amely szinte valamennyi értékszabályozott életműködést képes fölmutatni (pl. Powers 1980, 231—238. o.).

2. A teleológia: filozófiai kategória

Egy másik ellenérv szerint Wienerék teleológia-konceptiója voltaképpen egy minden valóságos filozófiai problémát megkerülő logikai modell (Rózsahegyi 1973, 20. o.), amely ezt a hibáját még tetézni képes is (amennyiben ti. formális elemei ontológiai státust kapnak), és az élő szervezetek adaptációs és regulatív funkcióit immanens teleológiai mechanizmusokra vezeti vissza (Shneirla 1949, 243—286. o.). Ezzel azután teljesen kiüresedik a szerves célszerűség összetett problémaköre — hangoztatják a kritikusok —, ugyanakkor értelmezhetetlenné válik a céltudatos, szándékos emberi tevékenység immanens tartalma is. De csakugyan így van ez? Valóban, a homeosztatikuss-kibernetikai interpretáció „csupán” egy modell, mely igen bonyolult logikai és matematikai apparátus segítségével igyekszik rekonstruálni az élő szervezetek célszerű viselkedésének alapmechanizmusát. Mint ilyen — absztraktum, amely csupán a teleológiai jellegű viselkedés releváns mozzanatait, minden élőlényben közös strukturális és funkcionális sajátosságait emeli ki, a többtől (bármennyire is fontosak ezek egy konkrét célorientált viselkedés szempontjából) eltekint. De mint absztraktum, korántsem tisztán szintaktikai rendszer, hiszen világosan megadja a rendszerben szereplő entitások szemantikai interpretációit. (Mind a feed-back, mind a „preferált állapot” analizálható biológiailag.) Mindössze annyit állít, hogy a célszerű, tehát egy

belső homeosztatisz „kell-értékre” orientálódó viselkedési formák vizsgálata során mindenütt hierarchikusan egymásbafonódó, autoregulatív folyamatkomplexumokat találunk, mint amazok végső alapjait, közös lényegi mechanizmusait.

Itt azonban újabb problémába ütközünk. Rendben van, mondhatná valaki, több évszázad meddő próbálkozásai után, egy korszakalkotó tudományos fölismerés hatására, most végre — legalábbis alapvonásaiban — megoldhatóvá válik a teleológia problémaköre: nincsenek spirituális „erők”, nincsenek preferált állapotok, ehelyett van egy önkorrekcióval rendelkező reverberációs hálózati szisztéma. Ezzel azonban alig „piszkáltunk bele” a jelenség filozófiai lényegébe! Hiszen a teleológia elsősorban filozófiai probléma volt mind ez ideig, és az is marad: nem tettünk mást, mint a tudományosság címkéje mögött a fölismerhetetlenségig silányítottuk és szimplifikáltuk a teleológia — ezen belül is főként az emberi szándékos tevékenység — gazdag és sokrétű filozófiai tartalmát. — Súlyos vádak. De lássuk csak! Egyrészt alkalmasint egyetlen filozófiai tétel sincsen, amely abszolút módon leválasztható volna a szaktudományok releváns kísérleti eredményeiről és elméleteiről; a filozófia plauzibilis kategóriái annyiban axiomatikusak, amennyiben saját diszciplinájukon belül verifikálhatatlanok. A geometria vagy a fizika legegyszerűsebb tételeivel (Riemann-terek, ekvivalencia elve, fénysebesség stb.) szemben azonban rendelkeznek empirikus magyarázhatóságuk bizonyos fokával — ebből a szempontból a bennük foglalt szaktudományos argumentumok származtatott tételeinek tekinthetők. Másrészt mit jelent egy régikeletű filozófiai tétel tudományos „feltöltése”, gazdagítása, reális ontikus tartalmakkal való fölruházása? Érvényességének elismerését, ugyanakkor metodológiai határainak pontos kijelölését. Gondoljunk csak a Descartes, majd Leibniz által körvonalazott impulzus-megmaradás tételére, amely Joule és Mayer előtt nem volt és nem lehetett több, mint zseniális megsejtés, ill. módszertanilag segédhipotézis. Kant fejlődésemellete egy gigantikus elméleti konstrukció merész, ám ingatag pillére, amelynek egyes elemeit csak a XX. századi kozmogónia képes szilárd kísérleti bázisba ágyazni. Bármilyen gyümölcsöző is egy filozófiai kategóriának vagy tételnek ismeretelméleti vagy metodológiai használata, valóságos ontológiai státusát csak a szaktudományok révén kaphatja meg. Tudományos-empirikus alapjai nélkül nem verifikálható, ugyanakkor falszifikálhatatlan. Egy ilyen kategóriával nem lehet mit kezdeni, tartalmatlan állítás csupán; nincs extenziója, azaz metafora, amelyet semmilyen hely nem illethet meg egy tudományos igényű világnézetben belül. Ezt átgondolva arra a következtetésre jutunk, hogy a teleológia nemhogy valódi tartalmát, bölcséleti gazdagságát veszítette el az exakt alapokra való helyezése révén, hanem éppen ellenkezőleg: most vált plauzibilis, tartalmas, sokoldalúan kidolgozható és sokirányban fölhasználható filozófiai kategóriává.

Harmadszor pedig, pontosan ez teremt valóságos alapot arra, hogy a céltevékenység legbonyolultabb, egyedülálló formájának, az emberi céltudatos aktivitásnak minden eddiginél mélyebb és tartalmasabb föltárását elvégezhessük.

A XX. század tudománytörténete valósággal hemzseg azoktól a szakemberektől, akik kísérletező asztalukat otthagyva merőben elméleti, esetenként filozófiai problémák megoldására adják fejüket. Ezek közül azonban igen keveseknek adatott osztályrészül az a történelmi jelentőségű tett, hogy egy eddig ismeretlen, relative autonóm referencia-bázissal és új kutatási programmal rendelkező tudomány elméleti és módszertani alapjait lerakhatták. Ilyen volt Wiener, de ilyen volt Bertalanffy is. A további tudományos megismerés megkerülhetetlen etalonját, sőt bizonyos újszerű filozófiai szemléletmódot is képviselő rendszerelmélet a tekintetben is párhuzamba állítható a kibernetikával, hogy szinte megszületése hajnalán választ igyekszik adni a teleológia még általa megoldatlannak posztulált kérdéseire (Bertalanffy 1950).

A totalitásként, rendezett egészként fölfogott élőlények minden tulajdonsága mögött szerveződésük specifikuma és e szervezethez folyamatos fönntartásának szükségessége áll, amely belső egyensúlyi állapotuk szabályozottságát involválja. Milyen ez a szabályozás? Olyan, hogy a környezet bármiféle paraméterének — egy szélsőértékfüggvényen belül jellemezhető — változásaira az organikus részttotalítások (szervek, sejtek, organellumok) komplementer összeillesztésével válaszol, amely lehetővé teszi a biológiai rendszerek valamely meghatározott belső referencia-tényezőre, „cél”-ra való irányult mozgását egy dinamikus rendszerszerű folyamat-komplexum lezajlása révén. Hempel igen korán jelentkező aggályai Bertalanffy nézeteivel kapcsolatban többek között arra vonatkoznak, hogy a rendszerelmélet általános törvényszerűségei, elvei, más tudományokkal ellentétben, szinte semmiféle predikcióra nem nyújtanak lehetőséget, egyetlen várható tudományos eredmény sem vezethető le exakt módon belőlük (Hempel 1971). Hempel fönntartásai részben jogosnak bizonyultak; mindenesetre ezt jelzi az a tény is, hogy a rendszerelmélet biológiai ágazatából kinövő különböző organicista iskolák egymástól egészen eltérő módon fognak hozzá a teleológia értelmezéséhez. Viszonylag szélsőségesnek tekinthető Mesarovič e kérdésben elfoglalt álláspontja, amely szerint az olyan különösen összetett rendszerek mint az organizmusok esetében egyedül a célirányos szemlélettel történő megközelítés vezethet el a konstruktív magyarázathoz, anélkül, hogy a teleologikus jellegű funkcionális kapcsolatokat objektív jelleggel ruháznánk föl (Mesarovič 1968, 65—69. o.). Másoknál a cél valóságos formát ölt az organizmus morfofiziológiai rendezettségében, integritásában. „Az integritást ontológiai értelemben mint egy magáértvaló létet tekinthetjük — magyarázza a hegelianus Bigger —, miáltal a létező önmagáért, mint céljáért van. Ez előfeltételezi azt, hogy a részek egészéről és ezen egész egységről beszéljünk, mint a részek funkcionalitásának az összekapcsolásáról. A létező mint egység sorba rendezi ezeket az aktivitásokat saját önfenntartása érdekében. A létezés ebben az értelemben: önmegvalósítás.” (Bigger and Bigger 1978, 92. o.). Az élet nem egyszerűen tény, nem is valamiféle szervezeti állapot, hanem olyan, több szinten szabályozott nem-egyensúlyi folyamat, amely szakadatlanul fönntartja — a pusztulás terhe mellett — a változó külső és belső

környezetben is azonos szervezeti paraméter-arányokat, és ennek következtében alkotóelemei egy állandóan megújuló organizációban válnak totalitássá. De mi jellemzi ezt a szerveződést? Mindenekelőtt azok a bionikus törvényszerűségek, regulatív alapelvek — pl. a nyitott rendszerekre jellemző információ-áramlás, az entrópia monoton csökkenése, az energia-akkumuláció irreverzibilitása stb., amelyek mind meghatározott iránnyal rendelkeznek —, amelyek a szervezet mint rendezett komplexum kialakulásában és fennmaradásában öltenek testet. Minden organizáció teleologikus, vagyis objektív orientációval rendelkezik, amennyiben részben az önfenntartásra, részben pedig az önreprodukcióra irányul (Laguna 1962). Legáltalánosabb formájában Nagel és a nyomdokain haladó tudományfilozófusok szájából ez úgy hangzik, hogy valamely S rendszer akkor és csak akkor cél (G)-orientált, ha bármely S-ben vagy az E környezetben létrejövő „elsődleges variációkhoz” (amelyek S-t kimozdítják G állapotából) egy T időintervallumon belül „adaptív variációk” (melyek kompenzálják a működészavart, helyreállítják G-t) társulnak. (Nagel 1961; Ruse 1973, 178. o.; Hull 1974, 110. o.) Az elmondottak arra engednek következtetni, hogy a rendszerelmélet jelenlegi formájában — minden reális problémafölvetése és részeredményei ellenére — nem képes kielégítő módon végigvinni a célorientált rendszerek exakt leírását. Ez a hiányosság bosszulja meg magát azokban a koncepciókban, amelyekben egy, a nem-anyagi létezés határán táncoló anticipációs törekvés válik a célorientált biorendszerek regulatív princípiumává. Burgers szerint az élő szervezetek molekuláris folyamataival kapcsolatos fizikai törvények a kvantumállapotok homogén valószínűségi eloszlását hozzák létre, amelyben egy minden élőlényre jellemző „konceptuális aktivitás” teremti meg a szervezeti bonyolódás ontogenetikus irányát, mintegy szelektálva a fennálló alternatívák között (Burgers 1966; 1975). Ettől a modelltől nem áll messze Monod „választásra képes” allosztérikus enzimje (Monod 1971, 80. o.).

4. A program

Elterjedt nézet a köztudatban, hogy a legutolsó ötven év genetikai fölfedezései forradalmi változásokat hoztak egész biológiai szemléletünkben, amennyiben szinte gyökeres ártértékelésre kényszerítették az organizmusok strukturális fölépítésére és funkcionális alapelveire vonatkozó régi keletű elgondolásokat, nem szólva azokról a hatásokról, amelyeket a humánbiológia, a tudomány módszertan vagy az etika területén kifejtettek. E meggyökerezett szemlélet alapjában véve megfelel a valóságban történeteknek, mégis jókora leegyszerűsítést foglal magában. Nem veszi ugyanis figyelembe, hogy az alapvetőnek tekinthető kutatási eredmények elméleti következményei az esetek többségében sokszorosan divergens utakra terelték mind a szakembereket, mind a filozófusok gondolkodását. Pontosan ez a nem-egyértelműség, a kutató laboratóriumokban még többé-kevésbé meglévő kontúrok összeolvadása érhető tetten — sok egyéb mellett, mint az evolúció neodarwinista vagy nem-darwinista

értelmezései, a mutációk abszolút vagy relatív esetlegességéről vallott nézetek stb. — a teleológia problémakörén belül is. A mutációk fölfedezése egyfelől komoly lehetőségeket kínál arra, hogy egyszer s mindenkorra megszabaduljunk az élőlényeket gépként értelmező mechanikus szemlélettől. Másfelől alkalmat szolgáltat egyesek számára, hogy az evolúció irreverzibilitását, amelyet álláspontjuk szerint a genotípusos variabilitás tökéletesen megsemmisít, egy olyan fejlődéskoncepció segítségével „mentsék meg”, amely a filogenezist mint egy — materiális vagy spirituális, transzcendens vagy evilági — célra vonatkoztatott folyamatsort képzei el.

Ugyancsak a genetikának köszönhető a különböző rendszerelméleti-organicista iskolák által meglehetősen fenomenologikusan értelmezett teleológiai mechanizmusok mélyebb és sokoldalúbb átgondolása. „Úgy tűnik, hogy a teleonómia kifejezést szigorúan azokra a rendszerekre kell korlátoznunk, amelyek egy program, egy információs kód alapján működnek” — mondja Mayr (Mayr 1961), ami alatt mindenekelőtt a genom teleológiai prioritását érti, de természetesen az idegrendszer is hasonló funkcionális szerepet tölt be e tekintetben, mint az információ egy megfelelően kódolt „hordozója”. Az adaptív — tehát az adott környezetben maximális alkalmasságot biztosító — genetikai program, hierarchikusan egymásba épülő translációs, dekódoló mechanizmusok segítségével meghatározza az élő rendszerek alapvető viselkedés-struktúráját, különösen ha figyelembe vesszük, hogy a DNS kódjai nem egyszerűen minták, sablonok, hanem „algoritmusok” is, amelyek az egész ontogenetikus fejlődés alatt biztosítják a szukcesszív működések időbeli kontinuitását, egységét (Waddington 1968, 5. o.). Ez arra utal, hogy a program, a genetikai struktúra teleológiai funkciója alapvetően kettős. Egyfelől mint a legalapvetőbb, végső preferált állapot pontosan és egyértelműen rögzíti és behatárolja az organizmus viselkedések egy lehetséges spektrumát és ezzel döntően meghatározza a környezettel való kölcsönhatások legáltalánosabb irányát, sőt a primitívebb szervezetek felé haladva mind kizárólagosabban, egyre merevebben determinálja az egyes elemi viselkedés-aktusokat — a környezettől viszonylag függetlenül. Másfelől biztosítja az ontogenetikus fejlődés belső egységét azáltal, hogy a DNS-szekvenciák lépésről lépésre történő manifestációja — vagy még inkább a represzált génszakaszok egymásra következő indukciói — révén az organizmus az individuális állapotok, korszakok széles során keresztül létezik, mint meghatározott orientációval rendelkező folyamatkomplexum. Mindezek mögött a genomnak az a tulajdonsága rejlik, hogy benne inkorporálódnak a szelekciós folyamatban kiválogatódott, adaptív morfofiziológiai bélyegek, amelyek megteremtik a környezetre irányuló alkalmazkodás lehetőségét. „Pontosan a darwini szelekciós elmélet teszi kompatibilissé a teleológiát a modern tudományokkal — hangsúlyozza Monod — azáltal, hogy másodlagos tulajdonságként a genom reprodukciós invarianciájából vezeti le.” (Monod 1971, 23. o.) A kiváló genetikai részletes — ám korántsem minden tekintetben meggyőző — hipotézist állít föl, amelyben a funkcionális adaptációként fölfogott individuális projektumok, programok a faj invariáns bélyegeinek generációról generációra történő továbbadását biztosítják. (Uo. 9—23. o.)

Úgy véljük, nem szükséges itt további részletekbe belemennünk. Az elmondottak alapján is levonhatjuk azt a következtetést, hogy a biológiai szemléletmód gazdagodása révén, amely elsősorban a kibernetika (szabályozáelmélet), a rendszerelmélet (organizációs törvények) és a genetika (kódrendszer) térhódításának köszönhető, többé már nem lehet elkenni azt a tényt, hogy az élő szervezetek viselkedései valóban célszerűen organizált funkciókban öltenek testet, és ez nem csupán egyfajta kvázi-teleologikus, „olyan mintha” mozgáseffektusok, magatartásbélyegek erőltetetten fenomenologikus értelmezése, hanem az élők immanens meghatározottsága, objektív belső aktivitása. Ahol a vitalizmus, a redukcionizmus gépi mechanizmusokon tovább nem jutó formája, vagy az ún. józan szemlélet belső célokat mint végső eszmei okokat projektál a bioszféra létezőire, ott csakhamar kiderül, hogy semmiféle létjogosultsága nincs a tartalmatlan spekulációnak: az egész teleológia ma már tökéletesen értelmezhető a nyitott, program-vezérelt és hierarchikusan szabályozott biorendszerek különös funkciójaként. A céltevékenység az élővilág lényegi — sőt leglényegesebb! — konstituense, az élő anyag attributív sajátossága, amely az élettelen természettől relative elkülönülő biogén struktúrák specifikus önszerveződésének a következménye.

Az eddigiekben említést tettünk néhány megoldási kísérletről, amelyek az elhibázott módszertani megközelítés vagy a releváns szaktudományos eredmények ignorálása miatt eleve képtelenek adekvát magyarázatot adni a teleológia problémájára (pl. Burgers „konceptuális aktivitása”). Úgy véljük, hogy a — főntebb részletezett — tudományos igényvel föllépő interpretációs törekvések ugyancsak komoly fogyatékoságban szenvednek, ez pedig az az egyoldalúság, amely kiragad egy-egy jellemző működési elvet (pl. visszacsatolás, reprodukció stb.) az organizmikus totalitásból, és ezt hiposztazálja a teleológia alapvető mechanizmusaként. Ezzel nem csupán a gépi szemlélet, a fizikalizmus irányában egyengeti az utat, hanem megfélekez az arról a szerveződésbeli komplexitásról, amely nélkül semmiféle élő állapotról nem beszélhetünk. Az objektív teleológia azonban csupán a szervezet mint rendszer-egész folyamatszerű létezéséhez és multiakcionális szerveződéséhez kapcsolható, ezek irányultságát — mint láttuk — a szervezet különböző szintjein ható genetikai, organizációs és informatikai-kibernetikai törvényszerűségek határozzák meg a maguk komplex, kölcsönhatásos egységében. Durva leegyszerűsítés lenne ilyen értelemben a teleológiát tulajdonságként, egyszerű minőségi bélyegként fölfogni. Sokkal inkább kezelhető egy olyan irreverzibilis folyamatkomplexumként, amely az élő rendszer valamennyi szerveződési szintjén meghatározott irányba tereli az organizmus mozgásait, objektív célszerűséget ruházva rájuk. A visszacsatoláson alapuló szabályozottság részben a homeosztatisztikus állandóság mint objektív cél fönntartását szavatolja, részben egy környezeti céltárgy birtokbavételét irányítja és ellenőrzi; a rendszer organizmikus tulajdonságai és törvényszerűségei a szervezet integritásának folyamatos, bizonyos paraméterértékek — maximális információ, minimális entrópia stb. — irányában történő megnyilvánulásáért felelősek; végül a genetikai program meghatá-

rozott szekvencialitást biztosít az ontogenetikus fejlődésben. Ezek együtt alkotják az élőlények objektív célmeghatározottságának tartalmát. Lehetetlenség ezt a tartalmat valamelyik összetevőjére visszavezetni, hiszen a teleológia magát a rendszert és e rendszer folyamatszerű létezését jelenti. Ennek kiemelése egyúttal valamennyi eddigi magyarázatkisérlet elégtelenségére is rámutat.

6. Az evolúció nem célmeghatározott!

Anohin szerint a biológiai rendszer a környező világ tér—idő makrostruktúrájának olyan megelőző jellegű visszatükrözését hajtja végre, amely lehetővé teszi, hogy mintegy „előre menjen” a külvilág jelenségeinek a menetében és biztosítsa alkalmazkodását az egymás után lejátszódó eseményláncolat még csak ezután bekövetkező láncszeméhez (Anohin 1965, 226. o.). Az egymás után és ismételtén végbemenő környezeti történések jelfunkciót töltenek be az élő számára, hatására a szervezeten belül egy strukturális modell, referencia-rendszer alakul ki, vagyis egy olyan belső reprezentációs szisztéma, amely alapján létrejöhetnek a jövőbeni eseményekhez való alkalmazkodás legkülönbözőbb fajtái, a protoplazmatikus reakcióláncoktól a magasabbrendű viselkedésmintákig. Ennek alapján joggal állíthatjuk, hogy történetileg a szerves célszerűség az élő anyag aktív alkalmazkodásának az alapformája. Jelenti-e ez egyúttal azt is, hogy az ontogenetikus fejlődés objektív célorientáltsága a filogenezis síkjára projiciálható? Értelmezhetjük-e az evolúciót is olyan létszerűen teleologikus folyamatkomplexumként, mint az individuális biológiai rendszereket? Röviden: van-e az evolúciónak célja? Dobzhansky, az evolúció modern elméletének egyik úttörője, joggal mutat rá, hogy az irányított filogenezis, az ún. „orthogenezis” koncepciója szoros rokonságban van a preformáció elméletével: ha ugyanis az evolúciót úgy tekintjük, mint egy cél felé tartó irreverzibilis, történeti folyamatot, akkor a célt úgy kell értenünk, mint amely már a bioevolúciós fázis kezdetekor jelen volt (Dobzhansky 1957). N. Hartmannál ez a gondolat a következőképpen folytatódik: „Valami, ami csak a jövőben lesz valóságos, a jelenlevőre csak akkor hathat, ha valamilyen módon megvalósulása előtt előzetesen fennáll, és ez viszont csak akkor gondolható el, ha ebben az előzetes fennállásban más létmódú, mint a reális, amivé elő kell lépnie.” (Hartmann 1970.) A filogenetikai folyamatban manifesztálódó eszmei modell mint transzcendens végső ok tézise ma már egyre inkább a vallásos színezetű filozófia doktrínái közé húzódik vissza (Teilhard de Chardin). Haldoklása — amennyiben szcientista igények fogalmazódnak meg benne — a tudományon kívül megy végbe. Az orthogenezis egy másik, némileg elterjedtebb formája belső, anyagi tényezőkben véli megtalálni az élővilág hárommilliárd éves létezését átívelő fejlődési vonulat „irányjelzőit”, amelyek által az evolúció saját materiális programtervezetét valósítja meg. Vannak például, akik úgy vélekednek, hogy az evolúció szaltatorikus változásai olyan mutációk eredményei, amelyeket a fejlődésben megrekedt vagy éppenséggel kipusztulásra ítélt fajok egyedei „gerjesztenek” oly módon, hogy

meghatározott irányultsággal ruházzák föl őket a túlélés biztosítása érdekében. Ezek az ún. ön-indukált mutációk (Bigger and Bigger 1978, 93. o.).

Ezekkel az orthogenetikus koncepciókkal nem értünk egyet. A teleológiai elv nem alkalmas az evolúciós változások jellemzésére. Nem létszerű mozzanata e változásoknak. Ismeretelméleti-módszertani fölhasználása („a fejlődés arra irányul, hogy . . .”, „az evolúció célja a tökéletesebben alkalmazkodó egyedek kiválogatódása” stb.) állandóan azzal a súlyos következménnyel jár, hogy olyan ontikus tartalommal ruházódik föl, amely csak az egyedi organizációs szinten sajátja, s ezzel a bioszféra totalizációs folyamatának tudományosan vizsgálható, immanens tartalma diszkreditálódik, s az egész fejlődési mechanizmus egy transzcendens, a tudományos kutatás által megközelíthetetlen létszféraiba transzponálódik. Az élővilág fejlődés-irányának *post festum* tanulmányozható logikája nem vezethető vissza individuális összetevőinek tevékenység-logikájára: az előbbi egy olyan szükségszerűség keretei között bontakozik ki, amelynek legfontosabb determinánsa a szelekció, az utóbbi meghatározottsága pedig döntő módon teleológiai jellegű összefüggéseken (program, organizáció, feedback) nyugszik. Teleológiai szempontból egyedfejlődés és törzsfjlődés kapcsolata kettős. Egyfelől a minden célirányosságot nélkülöző, kauzális meghatározottságú filogenezis teleologikus struktúrákból és funkciókból szerveződik, azaz a teleologikus természetű individuális biorendszer-változások egy olyan evolúciós folyamatsort hívnak életre, amely maga nem programvezérelt, nem közvetlenül önkontrollált, s nem rendelkezik „a priori” organizációs elvekkel. Másfelől természetesen — amint erre már rámutattunk — az élő szervezetek inherens céltevékenysége történetileg szerzett tulajdonság, evolúciós termék, nem pedig egy olyan belső mechanizmus megnyilvánulása, amelyet el lehet szigetelni filogenezisének módjától, formájától.

IV. CÉL ÉS OKSÁG

A század fizikájának paradigmaváltása nyomán kibontakozó tudományelméleti, metafizikai viták — amint az köztudott — átértékelik a determinizmus hagyományos koncepcióit és ez a biológiát sem hagyja érintetlenül. Láttuk, a komplex organikus viselkedést értelmezni kívánó korábbi álláspontok kivétel nélkül mind fönnakadnak a mechanisztikus redukcionizmus Szkülláján vagy a spirituális erőket fölvonultató vitalizmus Kharübdiszén. Maga Claude Bernard is csak úgy képes megbirkózni a problémával, hogy az egyik oldalt túlhangsúlyozván kijelenti: „A determinizmus nem lehet más, csak fizikai, kémiai determinizmus. Az életerő és az élet a metafizikus világhoz tartozik.” (Bernard 1885.) Tudvalévő, hogy az objektív véletlent negligáló és a minden állapotváltozás mögött abszolút egyértelmű összefüggést gyanító merev determinizmus végleges kiutasítása a tudományos gondolkodásból (a filozófiában a hegeli, s még inkább a materialista dialektika ezt már korábban elvégezte) elsősorban a kvantummechanikai fölfedezések eredménye. Kevésbé közismert, hogy a biológiában szintén egy hasonló, de a fizikai ismeretek fejlődésétől viszonylag autonóm törekvés

figyelhető meg. A behaviorizmus sorozatos kudarcai arra mutatnak, hogy a biorendszerek effektoriális tevékenységei (output) nem vezethetők vissza kauzálisan a receptorális szervek funkcióira (input); a Muller kísérleteiben exakt módon is leírt mutációk a véletlen tényezők egész arzenálját szabadítják rá a biológiai szükségszerűség megcsontosodott védelmezőire; a populációbiológia már igen korán fölismeri a statisztikai számítások jelentőségét az állatközösségek genetikai jellemzésében — és folytathatnánk a sort. Természetesnek tűnő módon a fizikai és biológiai tudományok empirikus tényeinek paralel interpretációi konvergens filozófiai konzekvenciák levonásához vezetnek: a determináció helytelen azonosítása egyfelől az oksági elvvel, másfelől a teljesen egyértelmű predikcióval az anyagi jelenségek meghatározottságának teljes vagy részleges tagadásához vezet.

Különös élességgel vetődik föl itt a teleologikus funkciók kauzális magyarázatának elégtelensége, amely a filozófiailag talajvesztett kutatók és elméleti szakemberek körében a teljes indeterminizmusba torkollik (Russel 1950; Langerspetz 1959; Hess 1967). Mások, fölismerve a teleológia inkompatibilitását a kauzalitás mechanikai reminiscenciákat hordozó formájával szemben, úgy vélik, hogy az bizonyos értelemben kívül esik az oksági összefüggések körén — meghatározódása egyéb determinánsok kutatását igényli (Lillie 1940; Rosenbluth et alii 1943; Elsasser 1958; Rensch 1971; Burgers 1975). Bunge szerint a teleológia nem az oksági elvben leli magyarázatát, hanem sokkal inkább a determináció egy „síkjaként” értelmezhető; kauzalitás és teleológia kölcsönösen irreduktibilisek egymásra (Bunge 1967, 42—44. o.). Hasonló fölfogást képvisel Ernst Mayr is, egyik nagy hatású tanulmányában, amelyben — miután kísérletet tesz a biológiai jelenségek köré szövődő indeterminisztikus értelmezések okainak földerítésére — rámutat, hogy az élővilág teleologikus jelenségei mint a természetes szelekció *a posteriori* termékei „nem igazolják az olyan átfogó tudománytalan elméleteket, mint a vitalizmus vagy finalizmus, de bátorítják azokat, akik szélesebb alapot kívánnak nyújtani a kauzalitás koncepciójának” (Mayr 1961).

Mit jelent ez a szélesebb alap? Nézetünk szerint mindenekelőtt azt, hogy a szervezet és környezet kapcsolata nem közvetlen kauzális viszonyt tükröz. Már a legprimitívebb organizmusoknak a környezet változásaira adott válaszreakciói sem értelmezhetők a külső ingerek egyszerű okozataiként, ugyanakkor — eltekintve néhány teljesen „zártnak” tekinthető mozgássémától — meghatározottságuk természete jóval szélesebb körű, mint a szervezeti állapotokat megszabó belső tényezők kauzális láncolata. A kódvezérlésű homeosztatisztikus rendszerek funkcionális mechanizmusai-ban referenciajelek egy-egy megfelelően szekvencializált sorozata realizálódik, de nem olyan módon, hogy ez a belső reprezentáció mintegy lépésről lépésre „lecseng”, hanem úgy, hogy a céltevékenység irányultsága csupán általános tendenciaként létezik és statisztikai törvényszerűségeknak engedelmeskedik. Ennyiben nem értünk egyet Nicolai Hartmannal, aki a teleológiai folyamatot zárt struktúraként tárgyalja, ahol „az ok-komplexusoknak védve kell lenniük a kívülről jövő behatások ellen, [...] különben az előre kijelölt cél nem érhető el” (Hartmann 1970). A finális kapcsolat célra

irányítottsága, ha tetszik eredményre rögzítettsége azonban korántsem jelenti azt, hogy maga a folyamat ellenállások, elhajlások nélkül megy végbe. A kódolt célprogram mint predetermináció — aluldeterminált meghatározottság. Csupán azokat a szükségszerű determinánsokat foglalja magában, amelyeket a referenciarendszer ontogenetikus és filogenetikus fejlődése folyamán magába emel, majd rávetít egy időben későbbi folyamatra, és ez reális önmozgása során olyan elemekkel, mozzanatokkal gazdagodik, amelyek föllépése számára esetleges, egyszeri. (Pl. a szervezet belső paramétereinek hirtelen változása, váratlanul föllépő környezeti tényezők stb.).

A célnak a még meg nem történt akció modelljeként való értelmezése azonban csupán egyik — strukturális — oldalát tárja föl az oksági kapcsolatoknak. A genetikus-történeti szempontok figyelembevétele az egész kauzális sort megfordítja. Nem csupán a cél határozza meg a tevékenység organizációját, hanem fordítva, a tevékenység, a biológiai funkciók filo-, illetve ontogenetikus organizációja is meghatározza a célt. Vereczkei rámutat, hogy az organizmusok bármiféle teleologikus megnyilvánulása hosszú fejlődési folyamatban kiválasztódó adaptív oksági sorok következménye, amely genetikai, illetve neuronális rögzülések után mint előzetes cél, azaz mint egy meghatározott és adott környezetben legmagasabb szelekciós értékkel rendelkező viselkedésforma előzetes oka nyilvánul meg (Vereczkei 1975).

Úgy véljük, ezzel korántsem teszünk egyenlőséjelet teleológia és kauzalitás közé. Éspedig nem a jól ismert kantiánus fölfogás miatt, miszerint véges számú természeti-oksági törvényeink segítségével nem tudunk számot adni az élőlények teljes bonyolultságáról, azaz sohasem születhet meg a „fűszálak Newtona”. Még csak nem is a bohri értelmezés — hogy ti. az élet jelenségeinek kutatásában mindig van egy irracionális elem a fizikai föltételek következtében — ad okot e kategóriák közötti distinkció szükségességének hangsúlyozására. A probléma megvilágítására utaljunk röviden a véletlen szerepével kapcsolatos marxista értelmezésekre. A véletleneknek jöllehet megvan a kauzális alapjuk, s ez objektív lehetőséget kínál hatásmechanizmusuk oki elemzésére, de a jelenségek determinációjában játszott tényleges szerepük ontológiai értelemben véletlenszerű, tehát nélküli, hogy kísérletet tehetnénk egyértelmű predikciójukra valamely időben később történő jelenség kapcsán. Mármint a véletlenekhez hasonló, relatíve autonóm evidenciával és hatáskörrel rendelkezik a teleológia is, azok mellett az egyéb, szervezeten belüli (statisztikus, véletlenszerű, oki stb.) összefüggések mellett, amelyek ugyancsak eliminálhatatlan kategoriális komponenseit képezik a célorientált tevékenységnek. A teleológia nem a kauzalitás egyik formája. Ellenkezőleg, a szervezetben található objektív célok, célszerű állapotösszefüggések, viselkedésmodellek számos oksági és véletlenszerű tényező megnyilvánulási lehetőségeit behatárolják, mozgásirányukat befolyásolják, anélkül természetesen, hogy ezzel — mintegy a kauzalitás kizárólagosságát hirdető fölfogás ellentétéként — magukba szippantanák azokat. Teleológia, okság és véletlenszerűség a biológiai jelenségek meghatározásában játszott aszimmetrikus szerepükön túl kölcsönösen irreduktibilisek egymásra.

Fölfogásunk szerint tehát a teleológiát egyfelől nem vezethetjük vissza kauzális

összefüggésekre a kimerítés értelmében, másfelől ugyanakkor nem specifikálhatjuk egyszerűen viszonykategóriaként az oksággal korrelációban, ahogyan azt Lukács tette. A biológiai rendszerek valamennyi alapvető mozgásállapota hierarchikusan szervezett determinációs struktúrájuk következménye, és ebben a struktúrában a teleológiai összefüggéseket tekintjük a legfelsőbb szintű, legalapvetőbb, minden más tényezőt relatív érvénnyel meghatározó determináns csoportnak. Általuk az élő szervezetek olyan funkcionális összefüggésláncolatokkal rendelkeznek, amelyek egyrészt saját múltbeli fejlődésük preadaptív jelentőségű következményeit (kódprogram), másrészt a változó környezet folyamatos „elsajátításának” feltételeit (homeosztázis), harmadrészt specifikus szerveződésük szakadatlan fönntartásának működéselvéit (organizáció) egyaránt magukban foglalják.

V. A TELEOLÓGIA TUDOMÁNYMÓDSZERTANI SZEREPE

Az utóbbi 30 évben tetemes irodalmat mondhat magáénak az az elméletalkotási forma, amely a teleológiai terminusokat nem a bonyolultan organizált rendszerek alapvető sajátosságaiként tárgyalja, hanem sokkal inkább olyan módszertani eszköz, eljárás elemeiként fogja föl őket, amely eljárás — értelmezésük szerint — a biológiai tudományok egyik legadekvátabb gondolkodási formáját képezi. A teleológiai kijelentések struktúrája egylényegű az organizmusok szerkezeti felépítésével és működésbeli alapelveivel — hangoztatják egyesek —, olyan relációkat tartalmaz, amelyek pontosan le képesek írni az élő szervezetek elemeinek különböző funkcionális kapcsolatait, anélkül, hogy a célirányultság valóságosan is jelen lenne ezekben a rendszerekben. De a teleológiai jellegű állítások nem a biológiai kutatás tárgyaira vonatkoznak, hanem magukra a tudományos kijelentésekre mint olyanokra, amelyeket a teleologikusan gondolkodó elméleti szakember vagy kutató koherens egységgé képes szervezni azáltal, hogy a teleológiai típusú összefüggések fölhasználásával megteremti a tudományos elmélet divergens elemei közötti kívánt egységet, kauzális viszonyt. Lehetetlen nem észrevenni a kanti hatást, ami tökéletesen megmagyarázható, tekintve hogy a teleológia ismeretelméleti és módszertani aspektusának — meglehetősen egyoldalú — előtérbe helyezése a neopozitívizmus tevékenységének az eredménye. Fölfogásukban a teleológiai típusú kijelentésformák a biológiai elméletalkotás, modellezés logikai csontvázát képezik; olyan, még nem vagy kevéssé interpretált posztulátum-rendszert, amely a különböző empirikus tartalmú tudományos tételek, törvények invariáns logikai-absztrakt struktúráját alkotják.

Legegyszerűbb formájában ez úgy hangzik, hogy a teleológiai jellegű magyarázatok különbsége az egyéb típusú — ti. kauzális — interpretációktól a szelektív figyelemre vezethető vissza, amely az időbeli inverzió valóságos természetének figyelmen kívül hagyásával a létrejött organikus válaszok jellegéből következtet az okok mibenlétére (Hull 1974, 117. o.). Ehhez némileg közeláll az a fölfogás, amely a teleologikus magyarázatokat a dedukció egy speciális fajtájának tekinti, és egy megfigyelt

organizmikus sajátosság (pl. a szív) paraméterértékeiből következtet azokra a strukturális és funkcionális állandókra, amelyek a tanulmányozott objektum normális működését biztosítják (meghatározott metabolikus sebesség, perctérfogat stb.) (Beckner 1959). A dedukció prioritásának elismerése másoknál olyan formában jut kifejezésre, hogy a teleológiai állítások lényegében kauzális hipotézisek, amelyek — mindaddig, amíg a tanulmányozott jelenség valamennyi elégséges okát nem ismerjük — szükséges (de nem elégséges) föltételrendszerét alkotva behatárolják a további megismerés irányát és módját (Lagerspetz 1959, 36—38. o.). Hempel, szakítva a magyarázat deduktív formájával, úgy tekinti a teleológiát, mint a statisztikus-probabilisztikus értelmezés egy fajtáját (Hempel 1965, 312. o.); Mesarovič már csupán a gondolkodás egy ökonomikus fajtájának tartja, „amely képes egy viszonylag egyszerű rendszer-leírással helyettesíteni a változók igen nagy halmazát” (Mesarovič 1968, 68. o.); míg Williams számára a teleológia csupán az intuitív megismerőképeség tárgya lehet (Williams 1966, 260—261. o.). A kiragadott példák egyértelműen azt mutatják, hogy a teleológiai karakterű állítások ilyen fölfogásban inkább logikai kijelentések, magyarázat-modellek, mintsem empirikus törvényszerűségek, vagy akár csak deskriptív generalizációk. Amennyiben megfelelkezünk ontológiai bázisukról, nem is lehetnek mások, többek. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy ne tölthetnének be lényeges szerepet a biológiai tudományok empirikus tényadatainak rendezésében, koherens elméletté való szervezésében, illetve plauzibilis magyarázat-modellek alkotásában. Hogy a fönti értelmezésekben szereplő modellek nem követik a tudományos gondolkodás logikáját, mégpedig sem történeti, sem pedig módszertani értelemben, és helyenként tautologikus árnyalatokat vesznek föl, az még egyáltalában nem bizonyítja annak lehetetlenségét, hogy a teleológiai gondolkodás tudományos metodikánk egy nagyon fontos elemeként integrálható az episztemiológia eszköztárába. Jelenlegi fogyatékosága, módszertani elégtelensége sok forrásból táplálkozik, ezek közül alighanem az egyik legfontosabb, hogy egyetlen kiragadott oksági lánc tanulmányozása alapján építik föl e modelleket, figyelmen kívül hagyva az élő szervezetben lényegi szerepet játszó multiplicitás elvét. A teleologikus rendszerek — mint többször rámutattunk — soktényezős, sokszintű, valamennyi állapotukban hierarchikusan tagolt totalitások. Nagel nyomán (Nagel 1961, 403—404. o.) Ruse tett nemrégien figyelemre méltó kísérletet az organizmusok viselkedésmechanizmusainak komplexitását is némileg visszatükröző teleológiai magyarázat-modell megalkotására (Ruse 1973, 184—196. o.).

VI. PSZICHIKUM ÉS CÉLTUDAT

„A biológiai organizáció és a pszichikai aktivitás alapvetően ugyanaz a dolog — írja Frazer — az organizáció, amellyel az élőlények rendelkeznek, úgy tűnik a legegyszerűbb megvalósulása annak, ami az emberben tudatos céllá vált.” (Frazer

1955.) Ez a fajta pszichológiai kontinuitás annál is inkább valószínűsíthető, mert igen sok újabb keletű adat mutat arra, hogy a protopszichikai effektusok már a kezdetektől fogva együtt fejlődtek és differenciálódtak a neuronális apparátus elemeivel — progressziójuk paralel organizációjuk következménye (Skinner 1966; Rensch 1971; Griffin 1976). Úgy véljük, ezt filozófiai meggondolások is alátámasztják. Amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a filogenezis 3 milliárd esztendeje alatt folytonosan bonyolódó élő anyag egy bizonyos állapotából hirtelen, mintegy kvantumszerűen ugrott elő a meghatározott tudati állapot, úgy aligha tudjuk elhessegetni fejünk fölül a dualizmus szellemét. Az agy-tudat viszony ontológiai értelemben szigorúan monisztikus álláspontját nem csupán strukturális (anatómiai-élettani) alapokról kiindulva szükséges megalapozni, hanem történeti-genetikus (evolúciós) megközelítésben is.

Ez összhangban van korábbi állításunkkal, miszerint a valamennyi élő organizmus belső impulzusaként, funkcionális alapelveként értelmezett objektív célorientáltság a döntéseken és választásokon alapuló tudatos emberi céltételezésekben éri el legmagasabb rendű, legkomplexebb és minőségileg újszerű formáját. Más szóval az emberi munkavégzés egy a teleologikus viselkedés rendkívül sok megjelenési módja közül, de sajátosságánál fogva egyedül ez a fajta céltevékenység képes lehetővé tenni a társadalmi lét autonóm-objektív szerveződését, azáltal, hogy új tárgyiasságokat hoz létre az emberi környezetben.

Az elmúlt években különböző kritikák érték egyes marxista szerzők részéről Lukácsnak *A társadalmi lét ontológiájáról* című grandiózus munkáját. Észrevételeik sok esetben az életmű szóban forgó, kruciális szerepkörrel fölruházott kategóriája köré szövédket, hangsúlyozván egyfelől, hogy a teleológia nem korlátozható az emberi nemre, alkalmazása csak a bioszféra egészében jogosult, s így, mivel az emberi céltevékenység egyedülálló mivolta nem kap igazolást a modern természettudományos kutatás fényében, a magasabbrendű társadalmi objektívációk alternatív teleológiai aktusokban való megalapozása problematikus. Mások, éppen ellenkezőleg, a teleológiát nem csupán a prehominid létszinteken, hanem az elemi humán tevékenységformák között sem tartják értelmes absztrakciónak — fölfogásuk szerint a teleológia csak meghatározott fejlettségű társadalmi mozgásokban játszik kiemelkedő szerepet.

Ezek a kritikai észrevételek ellenkeznek fölfogásunkkal, ugyanakkor korábban már arra is rámutattunk, hogy Lukács — megfelelő természettudományos ismeretanyag földolgozása híján — képtelen volt érzékelni a humán céltevékenység fiziko-biológiai alapmechanizmusát, s ezzel a teleológia megalapozására irányuló kísérlete töredékes maradt. Ha viszont — szándékunk szerint — a létszerűen fölfogott teleológiát az egész élő természetre vonatkozóan reális és hatékony mechanizmusnak ismerjük el, s ugyanakkor nem tagadjuk azt a hominid jellegű specifikumot sem, amelyre fejlődésének legmagasabbrendű szakaszában tesz szert, akkor némiképp körvonaloznunk kell, hogy a tudatos önreflexió tárgyává tett teleologikus tevékenység mennyiben múlja fölül, milyen formában emeli magasabb szintre, hogyan „humanizálja” a mindeddig rendszerelméleti, kibernetikai, szabályozásbiológiai stb. törvényszerűségek

alapján értelmezett célorientált organikus viselkedésformákat. Óvakodunk azonban túlbecsülni a filozófia szerepét e problémakomplexum megoldásában — a fölmerülő kérdések megválaszolása egytől egyik a releváns szaktudományok (etológia, neurofiziológia, pszichológia stb.) földadta. A filozófia kompetencia-tartománya az egyik irányban addig terjed, hogy a teleológiát a szubjektív érzéki emberi tevékenység egyik lényegi konstituenseként próbálja beletagolni a társadalmi praxisba, a másik irányban pedig alapvető ontológiai és ismeretelméleti elemzéseket hajt végre rajta mint a meghatározott természeti részttotalitás — az élő szervezetek világa — döntő szerepkörű egzisztencia-meghatározásán.

Lukács György egy helyen arról ír, hogy az emberi teleologikus tevékenység voltaképpen két, egymással szorosan összekapcsolódó mozzanatból áll. „A két szóbanforgó művelet: egyrészt a számba jövő valóság lehető legpontosabb visszatükrözése, másrészt azoknak az okozati láncolatoknak ehhez kapcsolódó tételezése, amelyek mint tudjuk, nélkülözhetetlenek a teleológiai tételezés megvalósításában.” (Lukács 1976, 35. o.) Úgy véljük ugyanakkor, hogy a korábban vázolt homeosztatikus-rendszerű modell fölhasználásával a céltevékenység mindenkor megvalósuló, absztrakt-közös tartalmát alkotó műveletsornak ennél pontosabb, részletesebb, ugyanakkor általánosabb — az élővilág valamennyi szintjét figyelembe vevő — fölosztását is meg lehet adni. Eszerint valamennyi teleologikus viselkedést egy térben és időben artikulált funkcionális komplexumra mint alapmechanizmusra vezethetjük vissza, amelynek egymásra épülő szekvenciái a következők:

I. fázis: visszatükrözés. „Hagyományos” és legáltalánosabb értelemben a környezet hatásainak, ingereinek érzékelése, aktív és szelektív befogadása, valamint belső modellálása. Anélkül, hogy bele kívánnánk folyni a visszatükrözés kategóriájának plauzibilitása körül dúló vitába, szükségesnek látunk néhány megjegyzést tenni.

Immár több évtizede él a tudományos köztudatban az a fölfogás, hogy az élőlények a tárgyaknak csupán azokat a tulajdonságait tükrözik vissza, amelyek biológiai relevanciával rendelkeznek, és mint ilyenek, szükségleteikkel kapcsolatosak, ennél fogva a szükségletek kielégítését célzó tevékenység végső motívuma és közvetlen tárgya egybeesik; ugyanakkor e fölfogás szerint az emberi tevékenység alapvető sajátossága a tárgyak tulajdonságainak és kapcsolatainak a közvetlen biológiai értéktől független, sokoldalú és totalitásra törekvő föltárása, amely által az egész természetet aktivitása körébe vonja. Nos, ez a különbség, legalábbis ilyen éles formában, nem létezik. „A neurofiziológiára alapozott magatartáskutatások során ... egyre több adat gyűlik össze arra vonatkozóan, hogy az állati aktivitást már a filogenezis alacsonyabb szintjein sem csak az alapvető biológiai szükségállapotok, a belső környezet fiziológiai homeosztázisának a felborulása váltja ki és irányítja. Ezekből a kutatásokból arra következtethetünk, hogy az idegrendszer az evolúció folyamán úgy szerveződött, hogy normális funkcionálásához immanensen igényel az elsődleges biológiai szükségletekkel kapcsolatban nem álló ingereket és változó ingerszituációkat is.” (Vereczkei 1975, 165. o.) A környezeti hatásokra válaszoló passzív efferenciáció csupán része annak az általánosnak mondható viselkedésformának, amelynek egyik

legfőbb jellemzője a közvetlen létfontartás szempontjából független ingerek, ingerváltozások aktív keresése. Az orientációs-investigációs tevékenységre és az ún. nem-homeosztatikus *drive*-ra vonatkozó kutatások megerősítik azt a fölismerést, hogy a környezet visszatükrözése az élővilág valamennyi szintjén aktív, célirányos tevékenység, nem csak az ember esetében (Lepley and Rice 1952; Berleyne 1966).

Második megjegyzésünk a külső hatások adekvát reprodukálására szolgáló belső modellek, „neuronális patternek” problémakörére vonatkozik. Ezek a modellek nemcsak a leképezett környezet informatív elemeit foglalják magukban, hanem ezáltal az organizmus válaszreakcióinak egy meghatározott lehetségspektrumát, irányát is. Ez a legegyszerűbb élőlények szenzitizációja és habituációja mögött álló primitív interneuronális *ensemble*-ra éppúgy vonatkozik, mint a magasabbrendűekben tanulmányozott komplex neuronális struktúrákra.

Végül hangsúlyozni kívánjuk, hogy a visszatükrözés már elemi biológiai szinten is bonyolult hierarchizált folyamat, amely csak az individuális fejlődést tekintve merül ki pusztán a neuronális modellek kiépítésében. Filogenetikai léptékben ábrázolva, a környezeti hatások belső reprezentálása a DNS lineáris kódjaiban megy végbe. Ez utóbbit is a visszatükrözés egy lényeges formájának kell tekinteni, s mint ilyen nem különül el dualisztikusan a megismerés idegfiziológiai folyamataitól, hanem azok lehetőségbázisát, keretét szolgáltatja a szervezet biokémiai és fiziológiai folyamatainak egy rendkívül sokszintű, összetett közvetítőrendszerén keresztül.

II. fázis: célkitűzés. A belső reprezentációt képviselő modellrendszerek elemeinek szelektív kiértékelése, a szervezet paraméter-értékeinek, kauzális természetű folyamatainak új kombinációba, új — a jövőben aktualizálódó — műveleti programba illesztése egy meghatározott cél, belső érték által. E célokat mint referencia-szignálokat röviden már ismertettük. Most csak annyit kívánunk hozzátenni, hogy a jelenlegi kutatás a teleologikus struktúrák neurofiziológiai szintű leírásában is komoly eredményeket mondhat a magáénak. E munka egyik előzményének tekinthető a *formatio reticularis* (FR) szerkezeti és működésbeli sajátosságainak föltárása. Az FR olyan alapvető vegetatív homeosztatikus szabályozó rendszernek bizonyult, amely többek között beállítja a kéreg átlagos izgalmi szintjét, meghatározza a perifériás érzékszervek ingerfelvevő spektrumát, s ezen túlmenően regulatív szerepet játszik a legkülönbébb komplex magatartási aktusok (pl. tájékozódás) aktiválásában, motiválásában. A legújabb — kísérleti bázison nyugvó — teóriák különbözőképpen értelmezik a referenciarendszerek strukturális és funkcionális szerepét az élő szervezeten belül. Néhányat ragadjunk ki: Edelman szerint a környezetből fölvett információ diszkriminálására képes neuroncsoportok működésének bonyolult szinkronizációja teremti meg a modell jövőben realizálódó asszociatív kapcsolatait; John hiperneuronja a különböző neuronegyüttesek elektromos mezőpotenciáljainak megoszlása révén hozza létre a cselekvési tervet; Milner „konceptiói” pedig olyan aktív neuronhálózatok, amelyek bármely esemény kapcsán képesek meghatározni az organizmus válaszreakcióinak várható eredményeit, s ezt rávetíteni az objektumra (lásd Csányi 1979; Grastyán 1979).

III. fázis: effertáció: A belső referenciarendszer tartalmainak realizálása, „mozgásba”-hozatala, azaz dekódolása az effektorális szervek (izmok, zsigerek) által. Itt még csak jelezni sem tudjuk azokat, a múltban fenomenologikus értelemben célszerűnek jelölt organizmikus viselkedésmintákat, amelyekről — a föntebbiek szerint — utóbb kiderült, hogy semmi közük sincs sem az emberi szándékokhoz, sem pedig „a természeti mechanizmusok vak, véletlenszerű egybeesésének” hangzatos jelszavához — objektív irányultságuk egy többszinten hierarchizált, komplex vezérlő-értékelő szisztéma működésén alapul. Ezeknek a magatartástípusoknak az elemzésével számos etológiai, szociobiológiai, összehasonlító pszichológiai iskola foglalkozik.

IV. fázis: objektiváció. Új tárgyiassági formák létrehozása az emberi munkatevékenység során, amelyben „egy kigondolt célkitűzés megváltoztatja az anyagi valóságot, olyan anyagi tényezőt illeszt a valóságba, amely a természethez képest valami minőségileg és radikálisan újat képvisel” (Lukács 1976, 24. o.). Fölfogásunkban ez annyit jelent, hogy a neuronális referencia-szignálok egy csoportja mint belső célképzet objektiválódik, azaz az emberi cselekvés teleologikus struktúrákat, teleologikus képződményeket hoz létre. A munkatevékenység eszközei és eredményei az anyagi tárgyak olyan körét alkotják, amelyben az emberi megismerő és gyakorlati tevékenység mint teleológiai tevékenység tárgyasul, és ezzel az emberi célképzet, szándék vagy terv a maga anyagi-tárgyi mivoltában jelenik meg a humanizált természetben. Az emberi tervek, célok sajátossága éppen abban áll, hogy önmozgásuk révén a természetbe vetülnek, s értéküket a külső munkatárgyban hozzák létre, míg az állatok „referencia-etalonjai” egy homeosztatisz szabályozó mechanizmus belső paraméterei maradnak (Grastyán 1979), amennyiben a visszatükrözés—célkitűzés—effertáció műveletsort befutva nem jutnak tulajdonképpen tárgyi létre. Szó sincs azonban arról, hogy az ember bonyolult tevékenységformái egyedül az általunk IV. fázisként megjelölt tárgyasulás folyamatán alapulnak. Látható, hogy az első három műveleti aktus valamennyi élőlényt jellemzi: természetesen az embert is! Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy az emberi céltudatos tevékenység magában foglal, megőriz egy sor olyan teleologikus részfolyamatot, műveletet, amelyek az élővilág minden tagját egyformán jellemzik (természetesen csak a legalapvetőbb szerkezeti és működési elveket tekintve, hiszen konkrét megvalósulásuk, kimenetelük formája, komplexitása, szervezetsége a filogenetikai fejlettség függvénye) és amelyek nélkül még a legprimitívebb munkatevékenység sem jött volna létre soha. Egyetértünk Lukáccsal a teleológia kategóriájának kitüntetettségét, egyedülállóságát illetően. Amit e befejező fejezetben hozzátettünk, az, hogy az emberi nemre jellemző összes lényegi sajátosság kialakulása olyan történeti folyamat eredménye, amely döntően az egyes teleológiai fázisok, mechanizmusok biológiai fejlődési vonulatain nyugszik, míg végül erre az artikulált folyamatra (I—II—III. fázis) ráépül a maga bonyolult szuperstruktúrájával a céltételező emberi tudat. Ennek a filogenezisnek a nyomon követése már nem lehet tanulmányunk főadata. Meg kell elégednünk annak hangoztatásával, hogy a szaktudományos metodika vagy elméleti modell, amely az emberi céltevékenység tanulmányozása során eltekint annak ősi, prehomínid szerkezeti elemeitől vagy

folyamataitól (pl. homeosztázis) és a céltudatos emberi gondolkodást egyedülálló, minden megelőző fejlődési formától abszolút független sajátosságokkal ruházza föl (pl. az eccles-i „szellem”). Eleve kudarcra van ítélve. Több mint száz éve döbbsentette rá Darwin a tudományos, majd a laikus közvéleményt arra a megdönthetetlen igazságra, hogy az ember az állatvilág fejlődésláncolatának a tagja. Sokan elfelejtik azonban, hogy a genetikai kapcsolat nem csupán a homológ szervekben, az azonos biokémiai reakciótípusokban vagy a biológiai szabályozás funkcionális értelemben közös alapelveiben ölt testet, hanem magában foglalja az olyan bonyolult magatartásforma, mint a céltudatos tevékenység evolúciós gyökereit, minden előre jellemző alapformáit, működésmechanizmusait is. Természetesen épp ilyen fontos hangsúlyozni, hogy az ember szociális fejlődése, kulturális evolúciója magában az agy neurofiziológiai organizációjában is messzemenő változásokat indukál; kizárólagosan hominid sajátosságokkal gazdagítja a teleológia biológiailag adott, filogenetikusan átvett strukturális és funkcionális apparátusát.

Izgalmas szellemi kötélhúzás alakult ki napjainkban egyes, antropológiai vonatkozásokat is tartalmazó biológiai diszciplínák és szinte valamennyi filozófiai irányzat képviselői között. Ahol az antropocentrizmus természetes igényével föllépő filozófiai elméletek az embert kizárólagosan és elidegeníthetetlenül minősítő bélyegekként húzzák alá a tudat, teleológia, munka stb. kategóriáit, ott a szociobiológia, etológia vagy idegélettan szinte minden esetben rámutat e tulajdonságok állati megfelelőire, homológ biológiai előfordulásaira. Ez utóbbi törekvés (a kötelező tudományos dezantropomorfizáció határait túlfeszítve) olykor megengedhetetlen leegyszerűsítésbe, biológiai redukcionizmusba torkollik, amelynek során minden valóságos emberi specifikum, megkülönböztető vonás eliminálódik. Másrészt előfordul, hogy egyes filozófiai iskolák az emberi méltóság és fennsőbbség hangoztatása közben egyszerűen nem vesznek tudomást lényeges biológiai fölismerésekről, kísérleti eredményekről. Talán a teleológia is ilyen kötélhúzás áldozata? Nos, nem. Véleményünk szerint a filozófia és a természettudományos gondolkodás állandó ütköztetése, kategóriáinak, elméleteinek kölcsönös kritikai megvilágítása nem áldozattal, csak nyereséggel szolgálhat. Éspedig azzal a nyereséggel, hogy egyre többet tudunk meg nemünk egész biológiai múltjáról és jelenbeli képességeiről.

IRODALOM

- Anohin, P. K. (1965): „A feltételes reflex sarkalatos problémáinak elemzése”, in: *Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és pszichológiájában*, Akadémiai, Bp.
- Ashby, W. R. (1972): *Bevezetés a kibernetikába*, Akadémiai, Bp.
- Bigger, C. A.—Bigger, C. P. (1978): „The Non-reductive Molecular Basis of Life”. *World Congress of Philosophy*, Düsseldorf.
- Beckner, M. (1959): *The Biological Way of Thought*, University of California Press, Berkeley.
- Berlyne, D. E. (1966): „Curiosity and exploration”. *Science* 153, 25—33. o.
- Bernard, C. (1885): „Leçons sur les phénomènes de la vie”, in: Mayr, E. (1961): „Cause and Effect in Biology”, *Science* 1501—1506. o.

- Bertalanffy, L. (1950): „The theory of open systems in physics and biology”, *Brit. Journ. Phil. Science*, 111, 23—29. o.
- Bertalanffy (1971): „A szerves teleológia fizikai elmélete felé. Visszacsatolás és dinamika”, *Rendszerelmélet, Közgazdasági és Jogi*, Bp. 74—93. o.
- Bohr, N. (1966): „Light and Life”, in: *Interrelations: the biological and physical sciences*, Ed. R. T. Blackburn Scott, Foresman and company.
- Bunge, M. (1967): *Az okság*, Gondolat, Bp.
- Burgers, I. M. (1966): „Curiosity and Play”, *Science* 154, 1680—1682. o.
- Burgers, I. M. (1975): „Causality and Anticipation”, *Science* 193, 194—198. o.
- Csányi László (1979): *Az evolúció általános elmélete*, Akadémiai, Bp.
- David, B. D. (1961): „The Teleonomic Significance of Biosynthetic Control Mechanism”, *Cold Spring Symposium on Quantitative Biology*.
- Dobzhansky, T. (1957): „On the Methods of Evolutionary Biology and Antropology”, *American Scientist* 45, 381—392. o.
- Elsasser, W. (1958): *The Physical foundation of Biology*, London.
- Frazer, E. (1955): „Some Indications of Unity among the Sciences”, *Philosophy of Science* 22, 135—139. o.
- Frolov, J. T. (1980): *A genetika száz éve*, Kossuth, Bp.
- Grastyán, E. (1979): „Idegfiziológiai szempontok a korszerű emberkép kialakításához”, in: *Filozófia, ember, szaktudományok*, szerk. Vereczkei L., Jóri J., Akadémiai, Bp.
- Griffin, D. R. (1976): *The Question of Animal Awareness*, The Rockefeller University Press, New York.
- Hartmann, N. (1970): *Teleológiai gondolkodás*, Akadémiai, Bp.
- Hempel, C. G. (1971): „Az általános rendszerelmélet és a tudomány egysége”, in: *Rendszerelmélet, Közgazdasági és Jogi*, Bp., 39—51. o.
- Hess, W. R. (1967): „Causality, Consciousness and Cerebral Organization”, *Science*, 1279—1283. o.
- Hull, D. C. (1974): *Philosophy of Biological Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, New Jersey.
- Lagerspetz, K. (1959): „Teleological Explanation and Terms in Biology”, *Helsinki, Ann. zool. Soc.*, „Vanamo”, Tom. 19. No. 6.
- Laguna, G. A. (1962): „The Role of Telenomy in Evolution”, *Philosophy of Science* 29, 117—131. o.
- Lepley, W. and Rice, G. (1952): „Behaviour variability in paramecia as a function of quided act sequences”, *J. comp. physiol. Psychol.* 45, 283—286. o.
- Lillie, R. S. (1940): „Biological causation”, *Philosophy of Science* 7, 314—336. o.
- Lukács, Gy. (1976): *A társadalmi lét ontológiájáról II. k.*, Magvető, Bp.
- Makarov, M. G. (1974): „A cél”, in: *Szöveggyűjtemény. Orvostudományi Egyetemek, Tankönyvkiadó, Bp.*, szerk.: Kiss I., Somogyi J.
- Mayr, E. (1961): „Cause and Effect in Biology”, *Science*, 134, 1501—1506. o.
- Mesarović, M. D. (1968) (ed.): „System theory and biology”, *Proceedings of the III. System Symposium at.*, Case Institute of Technology.
- Monod, I. (1971): *Chance and Necessity*, A. A. Knopf, New York.
- Nagel, E. (1961): *The Structure of Science*, Harcourt Brace and World, New York.
- Powers, W. T. (1973): „Feedback: Beyond Behaviorism”, *Science*, 179, 315—356. o.
- Powers, W. T. (1980): „A System Approach to Consciousness”, in: *Psychology of Consciousness*, ed. Davidson and Davidson, Plenum Press, New York and London.
- Rensch, B. (1971): *Biophilosophy*, Columbia University Press, New York and London.
- Ruse, M. (1973): *The Philosophy of Biology*, Hutchinson University Library, London.
- Rosenblueth—Wiener—Bigelow (1943): „Behavior, Purpose, Teleology”, *Philosophy of Science*, 10, 18—24. o.
- Rózsahegy, E. (1973): *Cél és céltevékenység*, Kossuth, Bp.
- Russel, E. J. (1950): „The drive element in Life”, *Brit. Journ. Philos. Science* 1, 108, 116. o.
- Shannon, C. I. E. (1951): „Presentation of a maze solving machine”, *Cybernetics, Transactions of the VII. Conference*, New York, 173—180. o.

- Schneirla, T. (1949): „Levels in the psychological capacities of animales”, in: *Philosophy for the future*, New York, 243—286. o.
- Skinner, B. F. (1966): „The Philogeny and Ontogeny of Behavior”, *Science*, 153, 1205—1213. o.
- Vereczkei L. (1975): *A marxista tudatfelfogás a tanulási, megerősítési és motivációs elmélet tükrében*, Akadémiai, Bp.
- Waddington, C. H. (1968): „The Basic Ideas of Biology”, in: *Towards a Theoretical Biology*, ed. C. H. Waddington, Edingborough University Press.
- Wiener, N. (1948): *Cybernetics*, New York—Paris.
- Williams, G. G. (1966): *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press.

SUMMARY

Tamás Bereczkei: On the Semantic Content of Teleology

The article tends to present a possibility for the scientific basing of teleology as philosophical category. It looks for an answer whether living beings possess goaldirected structures and actions or teleology can only be attached to high human activity. According to the author, teleology, is an attributive quality of the living world, and a long complex evolutionary and cultural development leads to its human appearance.

In the first part of the paper a brief historical review is presented about earlier scientific interpretations of teleology: the tendencies of mechanism and behaviorism and the explanations of Aristotle, Kant and Darwin. A satisfactory solution, i.e. the clarification of the whole semantic content of the term „teleology” can be given only by the modern natural sciences. Cybernetics, system theory, genetics have discovered such organizational principles within the organism that assure suitable, teleological structures and functions

to the living beings. The author holds the opinion that the effect of evolution is determined not by future goals as projects, but the causal mechanisms of natural selection; the goal-directedness is solely the peculiarity of the individual level.

As for human conscious activity, its teleological moments are built upon the goal-directed acts concerning universally with living beings. This means, that on the one hand, the sophisticated — and basically social-determined — purposfulness of the human behavior is to be found in the living world, on the other hand, it is connected with its own physiological, genetic and organizational bases as a result of the biological evolution.

Besides the above the article shares the opinion of certain philosophers about teleological explanations, and attempts to answer the old question of the relationship between teleology and causality.

ONTOLÓGIAI BEVEZETÉS AZ ETIKÁHOZ

HERMANN ISTVÁN

A. A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJA MINT AZ ERKÖLCSI FOGALMAK ÉS SZOKÁSOK MEGISMERÉSÉNEK FELTÉTELE

Az etika mint tudomány azért vált minden időben problematikussá, mert nincs olyan etika, egészen a marxizmusig, mely — valamilyen módon — ne általános erkölcsi elvek fölállításában és megfogalmazásában látná a föladatát. Ami viszont a marxizmus ezzel kapcsolatos álláspontját illeti, az világosan kifejezi, hogy az erkölcs, és ennek megfelelően, az erkölcsről szóló tudomány is: történelmi termék. Midőn Engels az *Anti-Dühring* I. részének IX. fejezetében azon gúnyolódik, hogy a jövőben a „ne lopj” mint parancs mennyire nevetségessé fog válni; midőn kijelenti, hogy „népről népre, korról korra olyannyira változtak a jóról és a rosszról való képzetek, hogy egymásnak gyakran homlokegyenest ellentmondtak”¹ — világosan és félreérthetetlenül fejezi ki a marxizmus fölfogását az erkölcs kérdésével kapcsolatban. Röviden tehát: az erkölcs történeti jellegű. Végeredményben a történetiség uralma minden kategória fejlődésén (legyenek azok objektív létkategóriák vagy a lét bizonyos mozzanatainak földolgozásai) ebből a szempontból a marxizmus eredményének tekinthető. Nincs akár egyetlen olyan más elmélet sem, mely a történetiséget ennyire mindenfajta „külső hozzátétel” nélkül érvényesítené; nincs egyetlen olyan etikai elmélet sem, mely ezt a tendenciát oly tisztán vallaná magáénak, mint a dialektikus materializmus. Végeredményben ez a gondolati konklúziója Lukács *A társadalmi lét ontológiája* című művének is.

Vajon azt jelenti-e mindez, hogy akkor csupán a történelmet s ezen belül különösképpen az erkölcs-történetet kell tanulmányoznia annak, aki az etikai problémák megközelítésére törekszik? Semmiképpen. Tudniillik a történelem tanulmányozása önmagában nem fedí föl az alapvető filozófiai kérdéseket; s ezeknek az alapvető filozófiai kérdéseknek (mintegy prolegomenaként való) tanulmányozása nélkül hozzá sem lehet férni ahhoz, hogy egyáltalán tudatosítsuk magunkban, mi is az etika igazi problémája. A valóságban az egész emberi történelem és az egész emberi lét mint társadalmi lét — szükségképpen — azon a hatalmas fejlődési folyamaton alapul és egyúttal nem alapul, ami a természetnek az embert megelőző története. Az emberi lét objektív föltételei természeti föltételek, és az emberi lét egész célja az, hogy — tendenciájában — szabaddá váljon a természeti föltételektől. A természeti föltételektől

¹ Lásd *Marx és Engels Művei (MEM)* 20, 93. o.

való szabaddá-válás azonban másképp nem lehetséges, mint éppen eme természeti föltételek maximális ismerete és ellentmondó tényezőinek kihasználása nélkül.

Ezért korántsem véletlen, hogy minden, a társadalmi léttel foglalkozó marxista írásnak döntő és elidegeníthetetlen vezérfonala az a marxi gondolat, mely szerint *a természeti korlátok visszaszorítása* az emberi lét alapvető történelmi problémája. A természeti korlátok visszaszorítása, mely a legkülönbözőbb formákban és módszerekkel megy végbe az emberi társadalom története folyamán, valóban nemcsak eszköze az emberi szabadság kivívásának, hanem egyúttal eszköze az emberi gondolkodás, pszichikum és etikum fejlődésének is. A társadalmi lét ontológiájára vonatkozó legdöntőbb gondolat ez, mert valóban mindenütt, ahol az embereknek sikerül objektíve visszaszorítani a természeti korlátokat, ott a fejlődés szinte egyenesirányú, ahol pedig — akár amiatt, mert a természeti korlátok visszaszorítása technikai nehézségekbe, akár pedig amiatt, mert társadalmi akadályokba ütközik — ezen korlátok visszavetése kevésbé történik meg, mint egy előző korszakban, ott történelmi visszafejlődésről szólhatunk. S hozzá kell ehhez fűzni, hogy itt nem csupán a természeti korlátok visszaszorításáról van szó, hanem a természeti korlátokként funkcionáló társadalmi korlátok visszaszorításáról is. Az első olyan társadalom, amelynek szinte korlátlanul van lehetősége a természeti korlátok visszaszorítására, a kapitalista társadalom, és ezen a területen folyik napjainkban is a világtörténelmi jelentőségű verseny kapitalizmus és szocializmus között, mert hiszen ebben a tekintetben csak egyetlen „versenytárs” létezik, s ez a szocializmus.

Vagyis a kiindulópont, az emberi szabadság kiteljesedésének és fejlődésének általános kiindulópontja a természeti korlátok visszaszorítása; a társadalmi lét leglényegesebb és objektív ontológiai kiindulópontja. Éppen ez az a terület, ahol az ember elválik a bioszférától. Sok kísérlet történt már az emberi és az állati létszférák megkülönböztetésére, de ezek a kísérletek általában elméleti és gyakorlati csődhöz vezettek. Volt olyan kísérlet, mely azt az elméletet állította föl, miszerint az ember többfázisú cselekvésre is képes, míg az állat erre képtelen. A mai természettudományos kutatás azonban nemcsak azt mutatta meg, hogy az emberi környezetben élő és az emberi környezetben fölnevelkedett állatok adott esetben képesek többfázisú cselekvésekre, hanem sikerült bizonyítania azt is, hogy az állatok (bizonyos esetekben) természeti körülmények között is képesek több fázisban cselekedni. Az emberi környezetben fölnőtt állatoknál épp az emberi környezet az, mely a táplálékszerzés, a védekezés és az egyéb alapvető szükségletek kielégítését átvállalja: ennek következtében az állat létfeltételei hasonlóvá válnak nemcsak általában az emberi létfeltételekhez, hanem ahhoz az emberi létfeltételhez is, hogy a társadalom bizonyos rétegei más rétegek számára egyfajta teoretikus lehetőséget biztosítanak. Ilyenkor persze az állatok nem teóriát teremtenek, viszont az emberi teóriák kényelmesen és zavartalanul átvihetők az állatvilágra, és így az állat a már vadon is létező többfázisú cselekvőképességét megsokszorozhatja. Tehát a több fázisban való cselekvés nem különbözteti meg egymástól az embert és az állatot. Ugyanígy nem különbözteti meg egymástól az embert és az állatot önmagában az sem, hogy az ember két lábon jár, míg

az állat négy lábon; noha — mint Engels ezt „A munka része a majom emberre válásában” című tanulmányában bizonyította — a két lábon való járás tényleg hozzájárul az embernek mint embernek a kialakulásához.²

A *német ideológia* híres tétele, mely szerint az állatot és az embert sokféle módon megkülönböztethetjük egymástól, de az emberek csupán akkor kezdik magukat megkülönböztetni az állatvilágtól, midőn létfönntartási eszközeiket és ezzel létformájukat is termelni kezdik,³ nagyon konkrétan utal az itt létrejövő alapvető különbségre. Elsősorban arról van szó, hogy az emberek semmiféleképpen sem egyedileg és egyénileg, semmiféleképpen sem egymástól függetlenül produkálják és reprodukálják létföltételeiket. A kollektivitás ugyan létezik az állat esetében is. Látszólag tehát az, hogy az emberek tevékenysége mindig kollektív tevékenység, önmagában szintén nem különbözteti meg egymástól az állatot és az embert. A differencia azonban abban áll, hogy az állati jellegű egymást-segítés vagy az állatok között föllelhető úgynevezett „munkamegosztás” már benne van az állat genetikai kódjában, míg az ember ilyen értelemben és ilyen vonatkozásokban nem születik semmiféle genetikai kóddal. Az embernek tehát a társadalmiságot meg kell tanulnia, a ez már kétségtelenül olyan mozzanat, mely az embert messze az állat fölé emeli. Tudniillik minden állat genetikai kódrendszere olyan jellegű, hogy az állati lét a lényegileg mindig *azonos* környezethez (vagy környezetekhez) kell hogy alkalmazkodjék. Ha a környezet változik, és ahhoz egyáltalán képes egy állatfaj alkalmazkodni, az csak az állatfajon belüli mutációk révén lehetséges. Az állat ilyen szempontból tehát rabja saját életföltételeinek, s minél magasabbrendű, annál inkább mutatkozik meg az, hogy számára pusztán a változatlan körülmények adnak lehetőséget az életre. Az viszont, hogy az ember genetikai kódjában voltaképpen teljesen visszaszorulnak a zárt lefutású és maguknak szükségszerűen helyet biztosító ösztöntörökvések — egyike azoknak a mozzanatoknak, melyek segítségével az ember a bioszféra fölé tud emelkedni. Igaz, vannak olyan esetek, midőn az emberek bizonyos biológiai tulajdonságai, melyek előnyösek lehetnek, születéstől fogva megvannak (a fizikai erőtől a hanganyagig számos ilyen tulajdonságról tehetünk említést), mégis az emberiség fejlődésének fontos föltétele, hogy nem a biológiai tulajdonságokkal, nem a biológiai tulajdonságok segítségével, hanem a tanulás segítségével fejlődnek ki olyan alapvető képességei, melyek az állatoknál ösztönszerű, a genetikai kódban meglévő képességek.⁴

² Vö. uo. 450. o.

³ *MEM* 3, 23. o.

⁴ Platón a „Protágorasz”-ban a következőket mondja: „Hajdanában volt egy korszak, amikor már voltak istenek, de halandó fajok még nem léteztek. Amikor a sors rendeléséből ezek megszületésének is eljött az ideje, az istenek a föld belsejében földet és tüzet összeelegyítve, és mindazokat az anyagokat hozzáadva, melyek a földdel és a tüsszel egyesülni szoktak, megformálták őket. De mielőtt napvilágra hozták volna teremtményeiket, megbízták Prométheuszt és Epimétheuszt, hogy lássák el őket a szükséges dolgokkal, és osszák szét köztük megfelelő módon a különböző képességeket. Epiméheuszt azonban megkérte Prométheuszt, hogy bízta rá az osztályt; ha kész leszek — mondta —, te majd felülvizsgálhatod művemet. Így, miután testvérét sikerült rábeszélnie, munkához lát. Akinek erőt adott, attól megtagadta a gyorsaságot,

Az embernek a természettől való távolsága tehát két fontos területen jelentkezik. Egyfelől az ember sajátossága abban áll, hogy számára nem genetikai kód, nem ösztöntörékvések eredménye tevékenységének lényege. Másfelől az ember, éppen azért, mert *tanulni képes*, és mert *tanulása végtelen*, egyre hátrább szorítja a természeti korlátokat a maga életétől. A kettősség tehát abban áll, hogy az ember egyrészt mint biológiai egyed is állandóan távolodik a természeti föltételektől, másrészt pedig abban, hogy az ember, mint társadalomalkotó lény, egyre hátrább szorítja az úgynevezett természeti föltételeket. S ez a kettősség jelenti végeredményben azt a társadalmi létet, illetve a társadalmi létnek azt az oldalát, amelynek segítségével az ember elvileg korlátlan fejlődésre képes lény. Ebben az értelemben az ember „nembeliségének” az az egyetlen lényeges vonása van, hogy az embert magát *a nemhez mint biológiai nemhez való tartozása semmiben nem korlátozza*; vagyis az ember *nembelisége* csupán azt jelenti, hogy az ember korlátlan, *univerzális* lény.

Ebből azonban az is következik, hogy az ember alapvető sajátossága nem más, mint az ember *társadalmisága*. Korántsem véletlen, hogy amikor Marx hozzáfogott *A tőke*

a gyengébbeket viszont éppen a gyorsasággal ruházta fel; egyeseket felfegyverzett, a védtelen szervezetek oltalmára viszont másfajta képességeket eszelt ki. Amelyiküknek ugyanis kis testalkatot juttatott, a menekülésre szárnyakat adományozott, vagy pedig föld alatti lakóhelyet; azokat a lényeket, amelyeket nagysággal tüntetett ki, éppen nagyságuk óvta meg. A többi tulajdonságot is hasonló módon, az egyensúly biztosításával osztotta ki. Mindezt pedig annak szem előtt tartásával eszelte ki, hogy egy fajt se tegyen ki a pusztulásnak. Miután így kellőképpen megvédte őket, hogy elemésszék egymást, azt is kieszelte, hogy miképpen tegye számukra elviselhetővé az évszakok változását. E célból sűrű szórózetet és jó erős bőrtakarót adott rájuk, hogy megfelelő védelmük legyen a tél hidege ellen és a forróságot is elviselhessék, valamint hogy szórózetük meg bőrük saját, természetadta takarójuk lehessen, ha vackukba vonulnak. Lábuk védelmére egyeseknek patát, másoknak erős, vértelen bőrt adott. Majd táplálékukról gondoskodott, és mindegyiknek mást és mást jelölt ki: egyeseknek a föld fűvét, másoknak a fák gyümölcsét, megint csak másoknak gyökereket. Némely állatnak más állatok húsát adta táplálékkul. Úgy intézte a dolgot, hogy az ilyenek csak keveset kölykezzenek, azok az állatok viszont, amelyek az előbbieket táplálékkul szolgálnak, igen szaporák legyenek: ezzel a faj fennmaradását akarta biztosítani. Nos, ily módon Epimétheusz, aki különben sem csöpögött a bölcsességtől, mind szétozította a képességeket az értelemmel nem rendelkező állatok között. Pedig ott volt még neki teljesen csupaszon az emberi nem, és most nem tudta, mihez kezdjen vele. Amint tanácstalanul töpreng, megérkezik Prométheusz, hogy felülvizsgálja az osztályt. Látja, hogy a többi élőlénynek mindene megvan, ami csak kell, csupán az ember mezítelen, sarutlan, takarótlan és védtelen. Pedig már itt van a sorstól rendelt nap, amikor az embernek is ki kell mennie a föld alól a napvilágra. Prométheusz, most már, maga sem tudván, milyen oltajmat találjon ki az embernek, elloppja Héphaisztoszól és Athenétől a mesterségbeli tudást és ezzel együtt a tüzet — tűz nélkül ugyanis lehetetlen lett volna ezt a képességet bárkinek is megszerezni vagy alkalmazni —, s ily módon ajándékozza meg neműnket. Ekként kapta meg tehát az ember a megélhetéshez szükséges képességet; a közösségalkotó képesség azonban még nem volt meg benne. Ez ugyanis Zeusz birtokában volt, Prométheusznak pedig már nem adatott meg, hogy Zeusz lakába, a fellegvárba behatolhasson, mert, semmi egyebet nem tekintve, Zeusz birodalmának már az őrei is iszonyatosak voltak. Athené és Héphaisztosz lakába viszont, ahol csak ketten közösen gyakorolják kedvelt mesterségüket, sikerült észrevétlenül bejutnia. S miután elloppja Héphaisztosznak a tűz használatához kötött, valamint Athenének más természetű mesterségét, megajándékozza vele az embert. Innen van az, hogy az ember birtokában van az élet kényelmét szolgáló eszközöknek, és hogy Prométheusznak Epimétheusz ostobasága miatt később — a monda szerint — a lopás bűnéért kellett lakolnia.” (Platón *Válogatott Művei*, Budapest 1983, 23—25. o.)

problémáinak kidolgozásához, már a „Nyersfogalmazvány” Bevezetésében is fölidézte azt az arisztotelészi gondolatot, mely szerint az ember *zoon-politikon*, társadalmi lény.⁵ Tudniillik éppen arról volt már szó *A német ideológiában* is, hogy az emberek azáltal különböztetik meg önmagukat a biológiai szférától, hogy létföltételeiket termelni kezdik — és szükségszerűen az emberekről és nem az egyes emberről ez itt a történelmi materializmus álláspontja. Az emberekről, akiknek léte föltételezi, hogy nem biológiai alapon, hanem a tanulás alapján sajátítanak el olyan tevékenységeket, melyek az állat számára ösztönszerűen adóttak és ösztönindításból következnek; az emberekről, akiknek létéhez hozzákapcsolódik az, hogy nem ösztönszerűen, hanem tudatosan fordulnak a másik emberhez, amikor valamilyen tevékenységbe kezdenek, akik tehát így *társadalmi* tevékenységet végeznek. Ilyen módon magának az embernek a gondolkodása (bármely tevékenység esetén is) oly módon épül föl, hogy nem csupán a tevékenység eredményét építi be a maga gondolkodásába, nem is csupán az eredményhez vezető különböző fázisokat, hanem ezzel együtt és ebből következően szükségszerűen beépíti azt is, hogy egyfelől sem a tevékenység eredménye nem egyéni eredmény, másfelől maga a tevékenység sem pusztán egyéni tevékenység. Ennek kiemelésére azért van szükség, mert így lesz világos, hogy az emberi tevékenység és az állati tevékenység között valóban nem az a különbség, hogy az ember több fázisban, míg az állat csupán egyetlen fázisban tud tevékenykedni, hanem az igazi különbség az, hogy az ember tudatosan, *több dimenzióban* tevékenykedik. Maga az emberi teória is azért válhat el az emberi praxistól, mert az emberi teória lényege — éppen úgy, mint az emberi praxis lényege — az emberi gondolkodás és tevékenység többdimenziós volta.

Mit jelent ez konkrétan? Első megközelítésben csupán azt lehet minderről elmondani, hogy az ember bármiféle tevékenysége, minden egyes esetben, tartalmaz annyit magában a társadalmi célokból, amennyi az emberi tevékenységhez szükségképpen hozzátartozik. Vagyis nincs olyan emberi tevékenység, melynek alapja és lényege ne a társadalmi célok és a társadalmi föltételek tudomásulvételében a cselekvésbe való belekalkulálásában állna. Már a legprimitívebb fokon is, midőn pl. a vadászat lezajlik, az embert semmiféle ösztöne nem kényszeríti arra, hogy a vadászatban legyenek hajtók és kilövők; viszont az embernek gondolatilag mindenképpen tudomásul kell vennie, praktikusán pedig föltétlenül föl kell használnia már a legprimitívebb munkamegosztásból is eredő tényeket. Mindezt az ember csupán a tanulás segítségével, csupán a nevelődés segítségével érheti el.

Az az egészen különleges tehát az ember helyzetében, hogy az ember mint társadalmi lény, mint társadalmat alkotó, mint a többi ember támogatására és segítségére rászoruló és számító lény cselekszik. Az emberi aktivitás és kreativitás lényege ebben a társadalmiságban van, és mindez az emberi gondolkodást egy teljesen új réteggel látja el. Arról van ugyanis szó, hogy az emberi gondolkodás fejlődésének általános lehetősége nem abban áll, hogy az ember milyen hosszú fázisokat tud kidolgozni elvontan, önmaga és a természet közé építve, hanem abban, hogy milyen

⁵ MEM 46/1, 12. o.

fázisrendszereket tud kidolgozni, önmaga mint társadalmi lény és a természet között. Nincsen egyetlen olyan állat sem, mely képes volna belekalkulálni a maga cselekvésébe a mások cselekvését is. Az embernél azonban az a tény, hogy a cselekvés maga sem egyenesvonalú, zárt rendszerű, hanem minden cselekvésbe bele kell kalkulálni a mások cselekvését vagy akár passzivitását (passzív rokonszenvét, aktív ellenszenvét stb.), rendkívüli mértékben meghatározza a gondolkodást és a gondolkodás fejlődését is. Ez hozza létre többek között azt is, hogy az ember számára *az egyes cselekvési fázisok be nem fejezettsége* nem jelenthet kínzó problémát. Éppen azért van ez így, mert a gondolkodás dimenziói rászoktatják az embert olyan cselekvések elfogadására, melyeknek eredményét egyelőre nem lehet látni. Hobbes kitűnően fejezte ki ezt a problémát akkor, amikor azt mondta, hogy az ember az egyetlen olyan lény, melyet a jövőendő éhezés is éhessé tesz.

Az a lényeg tehát, hogy az emberi gondolkodás nem kizárólag a cselekvés eredményére irányul, hanem emellett az eredménynek és magának a cselekvésnek olyan oksági következményeire is, melyeknek egyelőre semmi közvetlen összefüggése nincs a cselekvés eredményével. Tévedés lenne tehát az emberi gondolkodást pusztán azon az alapon leírni, ahogyan nemegyszer teszik, és ahogyan magának a munkafolyamatnak a középpontba állítása ezt egyébként intonálja. A munkafolyamatot valóban modellként és valóban nagy jelentőségű folyamatként kell a centrumba állítani; de mit sem ért az emberi gondolkodásból az, aki *pusztán* a munkafolyamatot állítja középpontba, mint teleológiai tételezésfolyamatot. Igaz, Marx *A tőké*ben is beszélt arról, hogy milyen döntő különbség van akár a legrosszabb építőmester és a legjobb méh között, midőn arra utalt, hogy a legrosszabb építőmesternek is először megvan a fejében a fölépítendő ház, és ez mindenfajta ösztönös tevékenység fölé emeli.⁶ Marxnak kétségtelenül igaza van itt, de ezzel csupán az egyik különbséget írta le az ösztönös állati tevékenység és a tudatos, céltételező emberi tevékenység között. A különbség leglényegesebb mozzanata, mint láttuk, abban áll, hogy az emberi lét társadalmi lét, az emberi tevékenység társadalmi tevékenység, és csak mint ilyen tekinthető valóban történeti és történelmi jelentőségű tevékenységnek is.

Folytassuk azonban azt a gondolatot, amelyet az imént — a félreértések elkerülése végett — megszakítottunk. A „megszakítás” szó minden tekintetben helyén van itt. Egyrészt megszakítottuk előbb kifejtteni kezdett gondolatunkat, másrészt azonban az emberi gondolkodásnak és tevékenységnek is az a lényege, hogy az ember, adott pillanatban, adott dimenzióban és adott fázisban, *megszakíthatja a gondolati és a tevékenységi folyamatot*. Az állat számára egy-egy folyamat megszakítása csupán kényszer lehet, csupán külső zavar. Az ember számára viszont ez abszolút tudatos. Mit jelent itt a megszakítás? Elsősorban azt, hogy a megszakítás révén az ember olyan részföladatokat és rész-gondolati dimenziókat, részproblémákat oldhat meg, melyeknek a tevékenység objektív eredményével csak igen közvetett összefüggése van. Ha például egy-egy, primitív társadalmi létben élő csoport elkezd valahol építkezni a maga

⁶ MEM 23, 168—169. o.

módján, akkor nemcsak az lehetséges, hogy ez a társadalmi csoport adott esetben félbehagyja az építkezést és csak hosszabb idő, pl. harcok, vadászatok vagy éppen földművelő munkák elvégzése után térjen vissza hozzá, hanem az is, hogy az építkezés mint tevékenységi eredmény olyan fáziseltolódások árán szülessen meg csupán, ahol a fáziseltolódások már szinte független fázisokat jelentenek az eredményhez képest. Lehetséges például, hogy a társadalmi struktúrát kell átszervezni, de az is lehetséges, hogy a víznyerési lehetőséget kell megváltoztatni stb. Tehát az, hogy az ember nem csupán több fázisban, hanem több dimenzióban, tudniillik tevékenysége eredményében mint célban, és a társadalmi létben, mint célban és föltételben, kénytelen gondolkodni, lehetővé teszi a gondolkodási és tevékenységi folyamat számtalan megszakítását, és talán éppen ebben a megszakítási lehetőségben mint tudatos lehetőségben leljük föl az emberi fejlődés, az emberi történelem legnagyobb vonását.

Kétségtelen ugyanakkor, hogy ez a nagyszerű vonás egyúttal a legnagyobb veszély forrása is lehet. Az állat számára nem léteznek olyan veszélyek, mint mindazok az ellentmondások és kellemetlenségek, melyek létrejöhetnek a folyamatok tudatos megszakításából, vagyis abból, hogy az ember minden tevékenységét képes fölfüggeszteni. Az állat számára a fölfüggesztett tevékenység, végső soron, vagy fáradtságnak vagy betegségnek, vagy külső behatásnak a következménye. Az ember tudatosan fölfüggesztheti tevékenységét, megszakíthatja a beindított folyamatot, mégpedig azért, mert az ember még a társadalmi dimenzió túl is dimenzióban kényszerűen gondolkodni. Ez a kényszerűség azonban az emberi fejlődés egyik legnagyobb emeltyűje.

Az eddigiekben láttuk, hogy az emberi és az állati világ közötti leglényegesebb, sőt, azt lehet mondani, egyedül lényeges differencia az ember tudatos társadalomalkotó tevékenysége. Ha a modern társadalomban pl. Arnold Gehlen ezt azzal fejezi ki, hogy azt állítja: az ember az egyetlen olyan lény, mely intézmények alkotására képes,⁷ voltaképpen ugyanezt a problémát érinti — csak hogy éppen ebből következik, többek között az, hogy az ember mint több dimenzióban gondolkodó lény fogható csak föl. Másfelől tudjuk már azt is, hogy a társadalmiságon, valamint a többdimenziós gondolkodáson és többdimenziós tevékenységen túlmenően, az embernek az a sajátossága is megvan, hogy számos, az állatnál még az ösztönmegnyilvánulások formáját öltő tevékenység az embernél tanult tevékenységgé válik. A tanult tevékenység egyszerűen következménye a társadalmi létnek, és a társadalmi lét

⁷ „Az intézmények tehát objektív, átfogó célszerűségeket rögzítenek, kikristályosítják — miután egy ideatív viselkedés feltárta — őket, s ezért az intézmények *idée directrice*-e, vezérlő normájuk mindig az az eszme, melynek nyomán az ideatív tudat kezdetben orientálódott.” ... „Így bárki beláthatja, hogy az állatok mit sem tudnak a táplálkozás és szaporodás periodikus folyamatairól, hanem ezek a folyamatok ösztöneiken és viselkedésükön keresztül, a hátuk mögött zajlanak. A család és a földművelés emberi intézményeiben ezek a folyamatok tárgyá — nem csupán megéltté, de maguk is céltételezések és kötelezettségek tartalmaivá — válnak. Ami ott magábanvalóan történt, az itt a maga-számárávalóan történik [...]” (*Az ember*, Budapest 1976, 585., 584. o.)

nem is képzelhető el a tanulás nélkül. Viszont éppen a többdimenziós gondolkodás, valamint a társadalmi lét törvényszerűségeinek következménye az, hogy az ember igen sok esetben minden külső vagy belső biológiai kényszerítés nélkül fölfüggeszti tevékenységét.

Vitathatatlan, hogy minden emberi tevékenység sajátsága a teleológia. Leginkább, de legalábbis legszembetűnőbben a munkatevékenységben fejeződik ki ez, s ebben az értelemben az említett marxi tétel, melyről már szóltunk, tökéletesen leírja a helyzetet. A teleológia, vagyis a tudatos célkitűzés, mely nem kódolt jellegű eredményhez vezethet, teszi lehetővé ugyanakkor azt, hogy az ember ne csak változatlan viszonyokhoz alkalmazkodó lény legyen, hanem minden társadalom és minden egyén változó viszonyok között is ki tudja tűzni azt a célrendszert, melynek segítségével az új viszonyokat magához alkalmazza, illetve magát alkalmazni tudja az új viszonyokhoz. A teleológia tehát az a képesség, melynek segítségével az ember nemcsak célt tűz ki, hanem a célnak lényege a változott viszonyok megragadása, illetve a változott viszonyok emberi célokra való alkalmassá tétele. Azonban a *fölfüggesztés*, a megszakítás kategóriái ugyancsak ebben a teleológiai tendenciában lelik okukat. Ha az ember megtalált egy bizonyos célt, és megtalálta az ahhoz megfelelő eszközöket, melyek megfelelőek mind társadalmilag, mind technológiailag, akkor lehetőség van arra, hogy ez a megszakítás egyfelől újabb eszközök keresésének és föl kutatásának adjon időbeli lehetőséget, másfelől arra, hogy egy távlatilag kitűzött cél megvalósulhasson a mindennapiság már mechanikussá vált tevékenységi folyamata mellett. Midőn József Attila arról beszél, hogy csak képzetet lehet feledni — ez immanensen magában foglalja azt, hogy a fogalmat, a fogalmilag kitűzött célt nem lehet, és éppen ebben áll a megszakítás, a fölfüggesztés ama előnye, hogy a megszakított folyamat, mely a teleologikus cél irányában fejlődik, adott pillanatban bármikor folytathatóvá válik.

Anélkül, hogy itt részletesen ismertetnénk a megszakítás, a fölfüggesztés mozzanatának problémáit, melyek természetesen nemcsak a konkrét anyagi munkafolyamatban, hanem a társadalmi alkotás, sőt az egyéni *életalkotás* folyamatában is (ami szintén társadalmi jellegű) komoly szerepet játszanak, néhány problémát mégis ki kell emelnünk. Az egyik probléma az, hogy léteznek olyan megszakítások, olyan folyamatfölfüggesztések, melyek — egészen jellegzetes módon a társadalmi viszonyok következtében — mint egyfajta befejezettség tűnnek föl. A fejlődés egy bizonyos pontig halad, azután ott a fejlődés fölfüggesztődik, mégpedig legtöbbször azért, mert a fejlődés maga bizonyos társadalmi korlátokba ütközik; vagy pedig a társadalmi fejlődés jut el bizonyos pontra és a továbbfejlődés lehetősége technikai korlátokba ütközik — minden ilyen és ehhez hasonló esetben a fejlődés fölfüggesztése fetisisztikus erőt nyerhet. Ennek a fetisisztikus erőnek pedig számos következménye van. Amennyiben megjelenik, sosem jelenik meg láncreakciók nélkül, s hirtelen a fejlődés bizonyos mozzanatai mintegy vallási erővé vagy erkölcsi erővé válnak, mint olyan mozzanatok, melyeken túllépni elvileg lehetetlen. Ilyenkor ugyanaz a fejlődés, mely pedig már eltávolodott a természeti korlátoktól, mégis szinte természeti korlátként

emeli az emberi társadalom objektív folyamata elé az imént fölidézett, megszakított vagy fölfüggesztett fejlődési tendenciát.

Mindenütt, az élet egész folyamatában megvannak azok a mozzanatok, melyek éppen ebből a fölfüggesztett fejlődési tendenciából táplálkoznak, hiszen egy-egy társadalom elindíthat bizonyos munkálatokat, akár az objektív természetén, akár önmagán, melyeket azután nem képes végigvinni; s a helyére lépő új társadalom voltaképpen az előbbi társadalom eredményeivel, illetve az *eredmények romjaival*, de különösen a fölfüggesztések romjaival találja magát szemben, és igen gyakran előfordul, hogy a fölfüggesztett tendencia az új társadalomban hosszú ideig nem is talál folytatókra. Ilyen helyzet alakult ki például a rómaiak által megépített *aqueductus*-okkal vagy fűtési hálózatokkal kapcsolatosan, melyeknek közvetlen folytatása hosszú évszázadokig nem volt, és így ma is — lévén a modern társadalmaknak más, az adott körülmények között alkalmazhatóbb megoldási módszere — pusztán romjait, ill. maradványait láthatjuk a régi római technikai berendezéseknek.

Nagyon valószínű, hogy különösen a primitív időkben, midőn a törzsek és nemzetségek közötti harcok, valamint az esetleges nomadizáló életmód, valamint a bizonyos személyekhez (*duxokhoz, rexekhez, sámánokhoz* stb.) kötött társadalmi körülmények viszonylag gyorsan változtak, egy sor esetben fordulhatott elő, hogy régebbi társadalom által megkezdett és be nem fejezett építkezések (a maguk primitív fokán is), továbbá földművelési módszerek vagy — nyilván egészen primitív — ipari módszerek fönnakadása a következő társadalomban már mint egyfajta „rom” jelentkezett, melyet vagy tisztelni kezdtek, mint valamiféle titokzatosságot, vagy pedig közönyösként maradt meg a tudatukban. A folytathatóság tehát elvileg minden megszakításra vonatkozik ugyan, de csupán elvileg, s az egész világtörténelem telítve van olyan típusú „romokkal”, melyek éppen azért váltak ilyenekké, mert egy fejlődési folyamat objektíve szakadt meg bennük.

Ebben, és csak ebben az értelemben van igaza Walter Benjaminnak akkor, midőn Paul Klee „Angelus Novus” című festményét úgy magyarázza, hogy az új angyal széllal szemben áll kitérve szárnyait, a szél belekap szárnyaiba és viszi előre (illetve formálisan hátra), miközben szeme előtt az egész világtörténelem rommá halmozódik.⁸ A világtörténelmi mozgásnak ez a „rom”-volta valójában abból fakad, hogy az eddigi történelemben minden egyes társadalom elindított vagy kifejlesztett valamit, amire objektíve lehetősége volt, majd pedig ez a társadalom — legtöbbször eme fejlődési tendencián kívülálló okok következtében — tönkremenvén, végül is az új társadalomra talányos romokat hagyott. Ilyen talányos romok például az egyiptomi társadalom által kialakított építmények, mint a karnaki templom vagy a luxori épületegyüttes a szfinxek sorával: hiába fejtették meg a hieroglifákat immár két évszázada, végeredményben ezek a romok mégis talányos képet adnak csupán azokról a törekvésekről, melyek az óegyiptomi társadalmat jellemezték. De hasonlóképpen

⁸ *Angelus Novus*, Budapest 1980, 966. o.

beszélhetünk arról is, hogy a görög vagy a római társadalom sem fejlődött a maga célkitűzései irányában tovább, s ezért történhetett meg, hogy a római Minerva-templom fölé keresztény bazilikát emeltek (Santa Maria sopra Minerva), vagy hogy a Colosseum csodálatos romjai ma csak hírt adnak az egykori római kultúra bizonyos sajátosságairól. Az állandóan és folyamatosan lezajló társadalmi fejlődés tehát nem volt képes általában arra, hogy a nagy római épületeket — kivételek persze vannak, mint a Hadrianus-sír vagy a Pantheon — fölhasználja a maga közösségének és a maga hangulatának megfelelően.

A fölfüggesztés tehát általános kultúrtörténeti kategória is, de természetesen minden társadalmi tevékenység és minden emberi tevékenység egyik alapvető kategóriája. Éppen a fölfüggesztés teszi lehetővé ugyanis azt, hogy adott pillanatokban az emberek mintegy „mellékszámításokat” végezzenek. A *mellékszámítás*, melynek kategóriáját a matematikából mindenki ismeri, szintén olyan, az általános emberi tevékenységben is érvényesülő kategória, mely lehetővé teszi minden célnak az eltűntét, illetve egy mellékcélba való áttételét. Ennek az a következménye, hogy a mellékcélok jó ideig az emberi gondolkodás homlokterében maradnak, és így valójában bizonyos közvetítéseknek a keresése és megtalálása mint önálló tevékenységi sor alakul ki. Alighanem ez teszi lehetővé, hogy a munkamegosztás ne csupán a munka egyszerű megosztása legyen (ahogy azt a legprimitívebb korszakoktól egészen a manufaktúrák létrejöttéig látjuk), hanem kialakulhasson a munkamegosztásnak valami olyan formája is, ahol teljesen szétválnak egymástól a tevékenység bizonyos fázisai, és ezen tevékenységi fázisokon belül azután olyan autonóm területek alakuljanak ki, melyek ilyenként vagy önmagukban megmaradnak, vagy viszonylagos autonómiájuk legalábbis olyan fokúvá válik, hogy szinte eltűnik a totalításban játszott szerepük.

Ha tehát most földidezzük a hegeli *Fenomenológiának* azt a gondolkörét, mely szerint az ember természetből való kiemelkedésének fokát főként az a közvetítési rendszer jelzi, melyet az ember önmaga és a természet közé kiépített, vagyis hogy a közvetítések számossága jelöli egy-egy társadalom fejlettségét, akkor a közvetítések gondolatát is ebben a szellemben kell kezelnünk. A közvetítés ugyanis nem pusztán technikai és technológiai közvetítés, hanem emberi tevékenységek is kapcsolódnak minden egyes közvetítő láncszemhez. Ilyen közvetítésként kell fölfognunk végső soron mindazokat az emberi motivációkat, melyek nincsenek konkrét összefüggésben a célokkal, a célok megvalósításával, hanem részföladatokkal látnak el a célokhoz vezető úton. Ez azért fontos, mert nemcsak azt magyarázza meg, hogy miért bomlik szét egy-egy technológiai folyamat különböző eszközök fölhasználására, hanem azt is megmagyarázza, hogy miért bomlanak föl az emberi tevékenységek különböző, egymást támogató és egyúttal egymást mintegy „leblokkoló” tevékenységekre. Ha cél és eredmény viszonyát ebből a szempontból tekintjük, akkor azt mondhatjuk, hogy az eredmény elérésében éppúgy szerepe van a tárgyi közvetítéseknek, mint ahogy a szellemi közvetítéseknek is, és éppen e szellemi közvetítések jelentik azt objektíve, hogy

például teória és praxis között a munkamegosztás nemcsak lehetségessé válik, hanem bizonyos értelemben szükségszerű is.

Midőn Marx a munkamegosztásnak az *elidegenülésben* játszott szerepéről beszél, teljes mértékben igaza van, hiszen éppen a szellemi és fizikai munka egymástól való elválása teremt olyan elidegenülésű lehetőséget, mely azután láncreakciónak köszönhetően hoz létre újabb elidegenülési tendenciákat. Azonban itt is, mint minden területen, az elidegenülés lehetősége valóban szükségszerűen lép föl, és magát e lehetőséget semmiféle társadalmi körülmények között sem lehet kiküszöbölni. A fölfüggesztés tehát, bármely folyamat esetében, egyfelől hatalmas előnyökkel jár, mivel a mellékszámítások és tevékenységek részben önállósulhatnak és olyan eredményeket hozhatnak létre, melyeket nem is várunk, másrészt minden, a céltól és az eredménytől relatíve elszigetelődő tevékenység előidézheti a tevékenység megmerevedését is. Így tehát, amennyire nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy a munkafolyamat jellege a maga teljességében különböző lehet, aszerint, hogy mennyire az ember fizikai ereje van szembeállítva a természet erőivel, ill. mennyire sikerül az embernek a természet saját erőit egymással szemben kijátszania,⁹ ugyanígy a munka általános elemzése keveset mond abban az esetben, ha nem veszünk tudomást a fentebb említett tényezőkről. Ezeket mindig szem előtt kell tartanunk, s közülük elsősorban azt, hogy nem egyszerűen a munkáról, hanem az emberi létfeltételek termeléséről és újratermeléséről, vagyis a társadalmi szerkezetek termeléséről és újratermeléséről is szó van. Másodsorban tudomásul kell vennünk, hogy az emberi praxis, az előbbieknek megfelelően, többdimenziós praxis; harmadsorban pedig azt, hogy a többdimenziós praxis önmagában is megsokszorozódik azáltal, hogy minden emberi tevékenység fölfüggeszthető; és végül, hogy az emberi tevékenységek munkamegosztására éppen ez a fölfüggesztési lehetőség adja a döntő impulzust.

Ezzel együtt azonban azt is tudomásul kell vennünk, hogy éppen az emberi tevékenység benső sajátossága teszi lehetővé, hogy mindazok a megosztások, fölfüggesztések, megszakítások, melyek a tevékenységen belül előfordulnak, egy *többdimenziós valóságtérbe* kerülnek, s mindegyiküknek létezik bizonyos veszélyforrása. A veszélyforrás abból adódik, hogy lehetségessé válik az igazi célok és eredmények *ad calendas graecas* történő eltolódása, a részcélok, a melléktevékenységek és számítások önállósodása, teljes autonómmá válása. Vagyis az emberi-társadalmi lét egyik alapvető törvényszerűsége, hogy *minden, ami a természeti korlátok visszaszorításához hozzájárul, egyúttal újabb, természeti korlátként fungáló, látszólag befejezett és öncélú tevékenységsort teremt meg*. Így nemcsak egyes tárgyak, eszközök, vagy éppen az eszközök bizonyos általánosítása válhat fetisiztikus hatásúvá (lásd A

⁹ „A megsemmisítés egyszerűségének az általános egységnek, a két ellentét megszüntettségének kell lennie, és egyszersmind annak a középnek, amelyben e kettő egy, s amelyben különválnak ettől az egy-létüktől, megszüntettségüktől. Az ellentét egyik oldalának, a tevékeny oldalnak, az egyének egy-létének meg kell munkálnia a másikat, a tétlen oldalt. A munkában a vágyakozás teljesen kiszakítja a megsemmisítendő tárgyat a maga összefüggéséből, elkülöníti, s úgy tételezi, mint ami valami vágyott dologra vonatkozik.” (Lásd Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest 1982, 315. o.)

tőke fejtegetéseit az áru-fétisről mint a pénz-fétis titkáról); hanem maga az eleven emberi tevékenység is *mint* tevékenység, tehát tárgyilag nem megmerevedett, hanem aktivitásként megmaradó tevékenység is, fetisizálódhat, az elidegenülés folyamatán mehet keresztül. Jellemző ebből a szempontból az, ahogyan Georg Simmel a *Sollen* kategóriáját szintén az emberi gyakorlatból magyarázza: „Amiképpen elméletileg egy egész világot elképzelhetünk magunknak, a maga törvényeivel és egyediségeivel, és azután még később vetjük fel a kérdést, hogy ez a világ valóságos vagy nem, éppúgy megkérdézhetjük, vajon lennie kell vagy sem. Ugyanis sok minden dologról mondjuk, hogy ennek lennie kell amit személyileg megparancsolni értelmetlen lenne; ha Kant azt állítja, hogy a természettel szemben nem lehetséges a kellés, mivel az egyszerűen valósága törvényeinek engedelmeskedik, és nincs fül, mely egy ezen túlmenő imperatívuszot kihalljon belőle, akkor ez pszichológiailag nem egészen helyes. Gyakran mondjuk a dolgok természetes folyamatáról, melynek szükségszerűségében nem kételkedünk, hogy másképp kellett volna lennie.”¹⁰

Nem vetjük föl itt azt a kérdést, hogy vajon a Simmel által megfigyelt tény csakugyan általános érvényű-e, mint ezt ő maga állítja. Ámde — anélkül, hogy ezt a kérdést fölvetnénk — számunkra az hat itt bizonyító erővel, hogy Simmel fölteszi egy olyan kellés-birodalom — nem csupán etikai, hanem természeti kellés-birodalom — meglétét, mely viszonylagosan elszakad magától a valóságos cselekvési folyamattól és melynek autonómiája van ezzel a cselekvésfolyamattal szemben. Nem egyedi eset leírása ez, hanem annak az eléggé általános trendvonalnak a leírása, mely a különböző megszakíthatóságok következtében eltéríti az emberi tevékenység egészét a kívánt eredménytől, illetve a kívánt eredményt tételezésben tünteti föl, anélkül, hogy ennek a tételezésnek az aktivitási folyamatban alapja lenne.

De éppen ezzel a megszakítási lehetőséggel élve képes az ember állandó önkorrekción végrehajtani saját cselekvését, éppen ezáltal kísérletezhet még akkor is, mindön tudományos kísérletek a maguk eredeti formájában nem folytak, és éppen ezáltal teljesítheti ki gondolkodásának dimenzióit. Lukács *A társadalmi lét ontológiájának* egyik alfejezetében beszél a komplexumok komplexumairól, arról, hogy míg minden egyéb lény számára csak egy komplexum létezik, mely a lényt cselekvésre indítja, az ember kivétel, mert minden cselekedete a komplexumok komplexumaiban játszódik le.¹¹ Ez az, ami egyfelől az ember nagyságát teszi lehetővé, másfelől azonban

¹⁰ *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. köt., Stuttgart—Berlin 1911, 9—10. o.

¹¹ „Mindebben a társadalmi lét egy alapvetően ontológiai tényállása nyilvánlik meg: az ember mint nem pusztán biológiai élőlény, hanem egyúttal valamely társadalmi csoport munkát végző tagja, nincs már közvetlen kapcsolatban az őt környező szerves és szervetlen természettel, sőt önmagával mint biológiai élőlényvel sem, hanem mindezeket a nélkülözhetetlen kölcsönhatásokat a társadalom közege közvetíti [...]” (Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. köt., Budapest 1976, 182 o.) És: „A társadalmi munkamegosztás a maga mennyiségi és minőségi kiterjedésében speciális feladatokat, speciális közvetítéseket teremt az egyes gazdasági komplexusok között, s e közvetítéseknek éppen az adja meg sajátos benső struktúráját, hogy az összkomplexus reprodukciós folyamatában ilyen különleges funkciókat töltenek be.” (Uo. 227. o.)

az emberi lét számos elembertelenítő, kultikus, fetisiztikus jelenségét okozza. Ezért elmondható az, hogy az emberi világ sajátása — szemben a természettel — nem a szükségszerűség, hanem a *lehetőség-szféra*. Tudniillik minden egyes folyamat, melyet az ember ésszerűen elindít vagy befejezhető, vagy fölfüggeszthető. Ennek a fölfüggeszthetőségnek okai egészen különbözőek lehetnek — mindenesetre itt is igazolódik, hogy az embernek nincsen zárt ösztönrendszere, nincsen olyan ösztönrendszere tehát, melynek érvényesülését az emberi egyed mint biológiai lény mindenképpen megköveteli és kikényszeríti önmagán, és ezért az emberi létszférát, éppen a praxis szempontjából, valóban a lehetőségek szférájának tekinthetjük.

B. A LEHETŐSÉG-SZFÉRA

Látjuk tehát, hogy a társadalmi lét ontológiai törvényszerűségeinek megismerése nélkül egyáltalán nem lehet közelíteni az etikához, mely sajátosan történeti jellegű tudomány. Azt is tudjuk már, hogy ennek az ontológiának a mi szempontunkból egyik legfontosabb mozzanata az, hogy az embernek változó társadalmi és természeti körülményekhez kell alkalmazkodnia, vagy azokat kell magához alkalmaznia, és éppen ezért gondolkodása többdimenzióssá válik, mivel cselekedetei objektíve a komplexumok komplexumaiban játszódnak le. Ezt a többdimenziósságot sokszorozhatja meg — és valóban meg is sokszorozza — az a sajátosság, hogy az emberi cselekedetek sora megszakítható, fölfüggeszthető stb. A fölfüggeszthetőség tényéről ismerjük már azt is, hogy minden fölfüggesztés alapvetően kétértékű, sőt, bizonyos értelemben, polivalensnek is nevezhető. Ez a többértékűség, polivalencia teremti meg azt a sajátosságot, hogy az emberi cselekvésen belül valójában nem a szükségszerűség érvényesüléséről van szó, hanem arról, hogy az emberi cselekvés olyan folyamatokat állít elő, melyek egyfelől szükségszerűség-tartalmúak, másfelől azonban lehetőség-tartalmúak. Ennek a kérdésnek magyarázata nem különösebben bonyolult. Nyilvánvaló, hogy már a legegyszerűbb emberi tevékenységekben is, mint például primitív szerszámok megalkotása, léteznek olyan folyamatok, melyeket az ember egy időre fölfüggeszt; és maga az időbeli fölfüggesztés is jelzi már azt, hogy a közben eltelt időben, valamint a gyakorlatban az ember rájöhet arra, hogy az egy-egy célra készített szerszám, mint konkrét szerszám, más célokra is alkalmazható. Semmi szükségszerűsége nincs annak, hogy magából ebből a folyamatból magyarázzuk a lehetőség-szféra létrejöttét. Például kétségtelenül nem szükségszerű, hogy ha az ember szűrőszerszámot készít, mely a vadászatban használható, akkor rájöjjön arra is, hogy ugyanez a szűrőszerszám (vagy hozzá hasonló) alkalmazható például a házépítésnél vagy a mezőgazdaságban. Nem szükségszerű ez, de *lehetőség* van rá; s az emberek meg is találják a lehetőséget, amennyiben a szerszámkészítés közben vagy után fölmerül bennük más területen is egy ilyen szerszám iránti szükséglet. A szerszámban tehát, sőt minden típusú emberi alkotásban is, bizonyos objektív lehetőségek rejlenek, és az ember sajátossága az, hogy e lehetőségekkel bánni tud.

Nagyon érdekes ebből a szempontból, amit Engels a szabadság és szükségszerűség viszonyáról ír: „Hegel volt az első, aki szabadság és szükségszerűség viszonyát helyesen ábrázolta. 'A szükségszerűség csak annyiban vak, amennyiben nem értik meg.' Nem a természeti törvényektől való álmodott függetlenségben rejlik a szabadság, hanem e törvények megismerésében és az ezzel adott lehetőségben, hogy tervszerűen, meghatározott célokra, hatni engedjük őket... Az akarat szabadsága ezért nem jelent egyebet, mint azt a képességet, hogy tárgyismerettel dönteni tudunk... A szabadság tehát a természeti szükségszerűségek megismerésére alapozott uralomban áll önmaguk és a külső természet felett; így szükségképpen a történelmi fejlődésnek terméke. Az állatvilágból kiváló emberek minden lényeges dologban éppoly nem-szabadok voltak, mint maguk az állatok; de a kultúrában elért minden előrehaladás egy-egy lépés volt a szabadság felé.”¹² Ami a Hegel-idézetet illeti, azt itt Engels valójában leegyszerűsíti. Hegel tudniillik csak azt írta, hogy a szükségszerűség annyiban vak, amennyiben nem értik meg. A megértés azonban nem jelenti a szükségszerűség abszolút fölismérését, hanem a szükségszerűség bizonyos oldalainak, bizonyos tendenciáinak megértése már önmagában elegendő ahhoz, hogy a szükségszerűség ne vakon, ne végtetszerűen uralkodjék az emberen. Hogy mennyit kell ebből megismerni ahhoz, hogy az ember szabadon cselekedjen, ez minden adott esetben csupán külön és speciálisan határozható meg, a szükségszerűség fajtáját, az emberi cselekvéseket és azok koordinációját egyaránt tekintetbe véve. Hegel tehát nem vallotta azt, hogy a „szabadság = fölismert szükségszerűség”. Engels a továbbiakban maga is korrigálja ezt a — szokásosan Hegelnek tulajdonított — véleményt, amikor nagyon helyesen, arról ír, hogy az akarat szabadsága nem a szükségszerűség fölismérését jelenti, hanem azt a képességet, hogy tárgyismerettel dönteni tudunk. Vagyis nem arról van szó, hogy egy szükségszerűségi sort kell föltétlenül folytatnunk, hanem a szabadság a törvényszerűségek megismerésében (nem föltétlenül minden törvényszerűség megismerésében) és abban a lehetőségben áll, hogy tervszerűen, meghatározott célok irányában, működtetjük ezeket a törvényszerűségeket.

A megismerés tehát lehetőségzféra-teremtő; és nem egyszerűen gyakorlati eredményeket hoz, hanem a folyamat megszakításában és a folyamat végeredményében is lehetőségek egész sora teremődik meg. Az emberi törekvés itt pusztán abban áll, hogy azokat a szükségszerűségeket, melyek előnytelen eredményeket hoznának számára, vagy olyan mederbe íterelje, mely az adott előnyteleniségtől őt megvédi, vagy pedig ezt a rossz szükségszerűséget — mert ebben az értelemben a szükségszerűség rossz, hiszen előnytelen — a maga javára használja föl. Így már a legprimitívebb fokokon építettek áradás elleni gátakat és olyan csatornákat is, melyek az áradás idején vagy víztartalékot, vagy éppen fölhasználható vizet szolgáltatnak. A legrosszabb szituáció azonban az ember számára mindenképpen az, melyet úgy lehet jellemezni, hogy az ember kénytelen rossz szükségszerűségek között választani. Ha például vagy tűz martalékaul hagyja lakóhelyét, vagy elárasztja vízzel, az eredmény

¹² *Anti-Dühring*, i. k., 112—113. o.

mindkét esetben a lakóhely jó részének pusztulása lesz. Az emberi tevékenység és maga az emberi megismerés is, ezért arra irányul elsősorban, hogy a lehetőség-szférákat a maga számára úgy alakítsa ki, mint *nem néhány rossz lehetőség közötti választást, hanem viszonylag egyszerű módon megtalálható előnyös lehetőségek kidolgozását*. Ezért az ember nem „dilemmákra válaszoló lény”, hanem olyan lény, aki *előkészíti a föltételeket* ahhoz, hogy olyan lehetőségei nyíljanak meg, melyek konkrétan, az ő számára valamilyen értelemben *előnyösek*. Az ember tehát nem fogadja el — amennyiben teheti — az adott szükségszerűségeket, hanem igyekszik a szükségszerűségi sorokat olyanná alakítani, melyek számára előnyös lehetőségeket biztosítanak. Ebben az értelemben az ember valójában *lehetőség-teremtő és lehetőség-formáló* lény. S ez még olyan absztrakt szükségszerűségek esetében is igaz, mint például a matematikai szükségszerűségek, ahol rendkívül logikus és szükségszerű levezetési lehetőségek nyílnak, melyek semmire sem vezetnek — és ugyanakkor, kisebb átalakítások révén, lehetséges a levezetési folyamatot olyanná alakítani, hogy az adott föladat ne megoldhatatlan legyen. Mindez a valóságos életben még hangsúlyozottabban, még fokozottabban van így, és éppen ez volt az oka annak, hogy az embert lehetőség-teremtő lényként jellemeztük.

Engels fejtegetésének tartalma tehát korántsem foglalható össze abban a velős és csupán a végeredményt jelző tételben, mely szerint a szabadság fölismert szükségszerűség. Az ő elemzésében a szabadsághoz hozzátartozik ugyan bizonyos szükségszerűségek fölismerése, de csupán azért, hogy lehetőséget teremtsünk arra, hogy e szükségszerűségeket a magunk céljára működtessük. Ez az engelsi gondolat végső soron visszavezethető arra a másik hegeli gondolatra, melyről már beszéltünk, s mely a munkafolyamatot úgy fogja föl, mint olyan processzust, melyben az ember a természeti erőket egymással ütközteti, s éppen ezen ütközési területek révén szabadon kormányozza azokat és uralkodik rajtuk. A természeti korlátok visszaszorítása tehát ebben az értelemben játszódik le az emberi munkafolyamatok magasabbrendű típusainál, míg az alacsonyabbrendű típusok jellemzője az, hogy többé vagy kevésbé magának az embernek a fizikai ereje is részt vesz az erőütköztetésben.

A lehetőség kategóriája éppen ilyen szempontból döntő jelentőségű. Nem azért, mint ahogyan például Heidegger véli, hogy tudniillik a lehetőség elméletileg és gyakorlatilag is magasabbrendű, mint a realitás. Az igazság nem ebben az idealista és romantikus fölfogásban van; mivel ez nem veszi tekintetbe, hogy noha a lehetőség valóban többet tartalmaz, mint ami a realitásban megvalósul, de a megvalósult lehetőség újabb lehetőségeket biztosít. Ha tehát azt mondjuk, hogy a sarló léte egyfajta lehetőség, akkor ez nem csupán arra vonatkozik, hogy a sarlóval fűvet lehet vágni, hanem az ókori egyiptomiak úgy is alkalmazták ezt, hogy a sarló a kocsik oldalára erősítve harci fegyverként is szerepet játszott. Hasonló lehetőségek fölhasználását mutatja évszázadokon keresztül a harcászat, míg viszont a modern korban a haditechnika által kidolgozott technikai vívmányokról derült ki, rövidebb vagy hosszabb idő múltán, hogy békés fölhasználási lehetőségeik legalább ugyanolyan jelentősek. Annak ellenére azonban, hogy a realitás és a potencialitás Heidegger-

típusú szembeállítását elutasítjuk, mégis a lehetőség alapvető jelentőségét kell itt hangsúlyoznunk. Nem azért, mert Engels kiemelte ezt a kategóriát, hanem azért, mert már önmagában a fölfüggesztés is egy lehetőség kihasználása, lehetőség-teremtés. Sőt, az emberi élet a maga egészében úgy ábrázolható, akár egyéni életként is, mint a lehetőség-szféra egészen sajátos szűkítésének és tágításának szférája. A modern társadalmakban, abban a pillanatban, ahogy az ember megszületik, ez a lehetőség-szféra objektíve rendkívül tág: elvileg az emberből még mindenféle lehet, tudós, művész, gyakorlati szakember, sportoló stb. Voltaképpen a társadalomnak az a törekvése, hogy ezt az általános lehetőség-szférát minél tovább tartsa fenn; és bizonyos értelemben a demokrácia fokmérője is, hogy ezek az elvileg egyenlő lehetőségek valóban megvannak-e mindenki számára, és hogy milyen hosszú ideig maradnak fenn. Abban a pillanatban azonban, amint valaki szakmát választ, részben hajlamaival összhangban, de főleg a modern munkamegosztás követelményeinek megfelelően, ez a lehetőség-szféra összeszűkül.

A lehetőségek extenzív területe tehát az egyéni életen belül állandó szűkülésen megy át. Persze eleve sem tökéletesen határtalan az a terület, ahol a lehetőségek megnyíltak, mivel ha valaki pl. Észak-Európában születik, valószínűtlen, hogy lehetősége lesz a trópusi növények nagyüzemi termesztésével foglalkoznia, s ugyanígy, ha egy viszonylag fejletlen kis államban születik, csupán határesetben dolgozhat majd olyan rendkívül költségigényes szakterületeken, mint a génsebészet. Viszont bizonyos, hogy minden előrehaladás egyfajta szakmai tudás szempontjából — szűkítő hatású a lehetőség-szféra extenzitásán; viszont minden szakmai előrehaladás az intenzív lehetőség-szférának olyan területét nyitja meg, melyről eme szakmai tudás nélkül egyszerűen álmodni sem lehetett volna. Így ha Fleming vagy Szent-Györgyi nem komoly tudósai a kémiának, aligha jut el egyikük a penicillin, másikuk pedig a C-vitamin fölfedezéséhez. Az egyéni élet tehát ugyanakkor az intenzív lehetőség-szféra egyre konkrétabb kibontása is.

Ezért helyes megkülönböztetni az absztrakt és a konkrét lehetőséget. Az absztrakt lehetőség: lehetőség általában, voltaképpen extenzív lehetőség; míg a konkrét lehetőség intenzív jellegű. A konkrétságnak is vannak persze fokozatai. Mert igaz ugyan, hogy például Descartes föltételezte először az energia átalakulásának és megmaradásának törvényszerűségét, és Descartes nyomán azután számosan tételezték ezt a törvényszerűséget, de a technikai föltételek Robert Mayerig nem voltak adottak arra, hogy ezt technikailag is bizonyítani lehessen. Tehát a konkrét lehetőség is csak abban az esetben válik realitássá, hogyha egyéb — a technika itt csak példa volt — föltételek is segítik a konkrét lehetőség realizálódását. Így a tudomány egész története telítve van olyan esetekkel, amikor bizonyos konkrét lehetőségeket sikerült már megteremteniük egyes embereknek, és mégis évszázadoknak kellett elmúlniuk, míg a konkrét lehetőségek realizálódó lehetőségekké lettek. Más szóval az intenzív lehetőségteremtés nem jelenti minden esetben a realizálódó lehetőségeket, s éppen ez az a döntő mozzanat, ami jelentős különbséget teremt értékelés szempontjából a pusztán utilitarisztikus és a valóságos materialista elméletek között. Az utilitarista elmélet

ugyanis pusztán a realizálódó és realizálható (itt és most) intenzív lehetőségeket tudja értékelni, míg bármely értelmes fölfogás abban a szellemben értekel, hogy tudja: a még nem realizált lehetőség is konkrét lehetőség, csak történetileg fölfüggesztett lehetőség. S itt érkezünk el ismét a történeti fölfüggesztés problémájához, ami nélkül egyáltalán nem lehet megérteni például azokat a történetfilozófiai elméleteket, melyeknek, Engels szavaival, „világtörténelmi igazságtartalmuk” van, és melyek nemegyszer szemben álltak a konkrét történelmi igazságtartalmat hordozó elméletekkel. Nyilvánvaló például, hogy az olyan művek, mint Morus *Utopiája* (nem szabad elfelejtenünk persze, hogy ilyen mű nagyon kevés van) világtörténelmi igazságot képviselnek: bár konkrétan, történetileg, teljességgel használhatatlanok voltak, mégis bizonyos értelemben úgy tekinthetjük, mint konkrét lehetőségek megragadását, melyre azután — egy nagy világtörténelmi fölfüggesztés után — az emberi társadalom bizonyos értelemben reflektálni tudott.

Mint látható, a lehetőség-szféra szerepe vizsgálható úgy, mint az egyéni élet által a társadalmi lét összefüggésében teremtett szféra, vizsgálható mint a történelmi lehetőségek szférája és vizsgálható társadalmi lehetőség-szféraként is. Az egyéni lehetőségek szférája az, amit a legtöbb filozófia igen sommásan intéz el, mondván, hogy az ember adott objektív lehetőségek között választja ki a számára legmegfelelőbbet. Vagyis a választásban, mégpedig adott alternatívák közötti választásban, látják egy egyén lehetőségszférájának lényegét. Ez éppen úgy vonatkozik a kanti filozófiára, mint ahogyan vonatkozik már az egzisztencializmus ősalakjára, a Kierkegaard-féle egzisztencializmusra is, ahol döntő kérdésként a „vagy-vagy” jelenik meg. A későbbi egzisztencializmus ezen a területen olyan változtatásokat hajtott végre, hogy a Kierkegaard-féle stádiumok közötti választás helyére a választási lehetőség állandó voltát plántálja. A valóságban állandó választási lehetőséggel sem egyes ember, sem társadalom nem rendelkezik. Churchill pl. önéletrajzában leírja, hogy az 'első világháború idején miként kezdeményezte az égei-tengeri expedíciót; majd megjegyzi, hogy miután az expedíció megindult, a *konzekvenciák periódusa* következett. Minden egyes egyéni vagy társadalmi döntés voltaképpen annyit jelent, hogy az adott döntési lehetőség a döntés megvalósításának kezdetéig áll fenn csupán, utána valóban a konzekvenciák periódusa következik. Ez ismét lehetőségekkel telített, de az eredeti döntési szituáció persze már nem áll helyre.

Mindez nem csupán a társadalmi és történeti élet, hanem az egyéni élet területén is szükségszerűen így van. Egy pusztán determinisztikus elmélet mindenképpen tagadja az ilyen döntési periódusok létrejöttét; egy pusztán az életet relativizáló, pl. egzisztencialista elmélet gyakorlatilag tagadja a döntések visszafordíthatatlanságát. Persze az emberi lét telítve van olyan — részlegesen ideologikus — elemekkel, mintha az ember mindig „visszakapcsolna” egy régebbi állapothoz. Thomas Mann jegyzi meg Ortega y Gasset filozófiájával kapcsolatban, hogy az emberiség mintegy vívómozdulatot tesz: egy lépést hátrálép, hogy azután előreléphessen.¹³ S valóban, minden nagy

¹³ „A spanyol kultúrfilozófus Ortega y Gasset úgy fejezi ki, hogy az antik ember, mielőtt valamit tenne, egy lépést visszalép, akárcsak a torrero, aki a halálos döféshez készül. Kikeres a múltban egy

történeti mozgás jellegzetessége az, hogy precedensekre hivatkozik; így volt például a Cromwell-féle forradalom számára precedens a Biblia, így volt precedens a francia forradalom számára a római köztársaság. Persze nem szabad elfelejteni, hogy bizonyos mozzanatok csakugyan indokolják azt, ha az ilyen nagy történeti ideológiai tévedések létrejönnek. Vitathatatlan például, hogy a középkori eretnekmozgalmakban volt hatása azoknak a bibliai gondolatoknak, melyek az egyén lelkiismeretére bízta az istenhez való kapcsolatot; hasonlóképpen a római köztársaságnak azok a törekvései, amelyek először határozottan a Gracchusok mozgalmában jelentkeztek, valóban hathattak a francia fejlődésben a XVIII. század végén. Ezek a mozzanatok azonban senkit sem téveszthetnek igazán meg: valójában a már meglévő emberi döntések és történelmi folyamatok irreverzibilisként játszódtak le.

A történeti folyamatok emez irreverzibilitása azonban pusztán az európai történeti fejlődésre vonatkozik. A furcsaság az, hogy igazában történelem csak ott alakul ki, ahol a történeti folyamatok valóban irreverzibilissé válnak. Mindazokon a területeken, ahol társadalmilag ez a lehetőség mint lehetőség felmerül, vannak olyan eszközök — nemegyszer éppen szociális szempontok —, melyek ezt az irreverzibilitást megakadályozzák. Mindenesetre számunkra ez, éppen a lehetőség szempontjából, a következőket jelzi. Először: elvileg az egyes döntés-szituációk létrejötte nem más, mint egy lehetőség-szféra létrejötte, ahol a lehetőségek közül akár az egyén, akár a társadalom választ valamit, és az azonos lehetőség-szféra visszatérése — mind egyénileg, mind társadalmilag — elvileg lehetetlen. Egyénileg lehetetlen azért, mert az egyszer már eldöntött folyamatok egyirányúan kezdenek fejlődni, és éppen ezért új lehetőség-szférák keletkeznek, melyeknek, ha van is vonatkozásuk az előzőhöz, hasonlóságuk legföljebb külsődleges lehet. Társadalmilag ugyanez a helyzet, hacsak a társadalom nem áll olyan speciális helyzet előtt, mely éppen arra irányul, hogy megszüntesse azt a kényszert, mely az embert állandóan változó körülményekhez alkalmazkodó, illetve e körülményeket magához alkalmazó, lénné tette. Részben egy állítólágos tervszerűség, részben pedig szociális szempontok indokolják azt, hogy egyes társadalmi berendezkedések időszakonként visszaállítják a régebbi helyzetet. Hogy ilyen törekvés létezett még a görögségben is, arra jellemzők a lükurgoszi törvények, és hogy az egész keleti világban ez alapvető tendencia volt, abból is világosan kiderül, hogy az Ótestamentum szerint minden ötven évben vissza kell állítani az eredeti földtulajdon-állapotot, bármi történt is a közbeeső időben.

Másodszor azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az olyan társadalmi berendezkedések, melyek éppen egy bizonyosfajta „aranykori” állapothoz való

példaképet, amelyben mint egy bűvárharangban elrejtőzik, hogy [...] belehatoljon a jelenlegi problémába. Ezért élete bizonyos módon föléledés, archaikus magatartás. De éppen ez az élet mint föléledés, mint újraéledés a mítoszban való élet. Nagy Sándor Milthiadész nyomában járt, és Caesar esetében antik életrajzírói, joggal vagy jogtalanul, meg voltak győződve arról, hogy Nagy Sándort akarja utánozni. Ez az utánzás azonban messzemenően több, mint ami ma a szóban kifejeződik. Ez az a misztikus azonosulás, mely az antik korban különösen ismerős volt, de bejátszik az újkorba is, és lelkileg mindenkor lehetséges maradt.” (Thomas Mann: *Gesammelte Werke*, Berlin 1955, 517. o.)

visszakapcsolás célját konkrétan kitűzik, ezt nemcsak jogilag és erkölcsileg támogatják meg, hanem ideológiailag is. Ha most volna terünk a keleti mitológiák elemzésére, akkor világossá válna, hogy ezeknek a mitológiáknak nagy része, és a keleti művészetek nagy része is, éppen annak a szolgálatában áll, hogy ilyen visszakapcsolás, visszatérése egy ideálisnak tartott állapothoz elvileg lehetségesse váljon. Tudniillik az ilyen típusú állapotok éppenséggel tökéletesen biztosították az uralkodóház hatalmának elméleti és gyakorlati korlátlanságát, és annak a bürokráciának az elméleti és gyakorlati hatalmát is, mely az uralkodóházak gazdasági vezető szerepét szervezte meg. Ez az oka annak, hogy az egyiptomi művészet, a korai dinasztiaiktól a késői dinasztiaig, noha esztétikai értékei tagadhatatlanok, lényegileg azonos elvek alapján fejlődött, illetve nem fejlődött: azok az ábrázolások, melyek a mindennapi életet falfestményekben rögzítik, végső soron mind olyanok, melyeket összefüggésbe lehet hozni a konzervált életstílussal, ami ténylegesen érdeke volt az egyiptomi uralkodóházaknak. Hasonló jelenségeket tapasztalhatunk akkor is, ha nem az egyiptomi, hanem az asszír-babilóni művészetet szemléljük, vagy akár a kínai művészet számos alkotását: látható, hogy mennyire csakis intim fejlődés tapasztalható a művészi alkotásokban. S ezeknek nyilvánvaló szerepe az lehetett, hogy az uralkodóház hatalmának tudatosítása és eltúlzott hangsúlyozása mellett konzerválni tudják az éppen fönnállót, az éppen létezőt, illetve abban a pillanatban, amint az éppen létező bomlásnak indul, legott a bomlási folyamatot visszafordíthatóvá tegyék. Mellesleg jegyzem meg, hogy a legtöbb érdekesség minden keleti mítoszban a mitológiában éppen a bomlási folyamatok kapcsán keletkezik, és abban az erőfeszítésben érvényesül leginkább, midőn ennek a bomlási folyamatnak eliminálására történnek kísérletek: így a „dekadencia” egészen más értelmet nyer azokban a társadalmakban, melyek „körforgásszerűen” fejlődnek. Ennek a körforgás-jellegnek igazi fölfedezője Oswald Spengler volt, majd, összhangban Spenglerrel, Lévy-Strauss „hideg” és „meleg” társadalmakat különböztetett meg, oly módon, hogy hideg társadalmaknak azokat nevezte, melyekben ez a körforgásos-jelleg érvényesül.

Harmadszor: az egyéni lét visszacsatolási lehetőségei nem léteznek, a társadalmi lét azonban már olyan széles lehetőség-szférákat teremt, a komplexumok annyira megsokszorozódnak, hogy megfelelő struktúra esetén a lehetőség-szférának mintegy a szélén megjelenik a visszakapcsolás lehetősége is. Annál inkább jelenik ez meg, minél szélesebb már egy-egy társadalomnak a szervezettsége, s ebben az esetben a társadalomnak olyan története lesz, mely az igazi történelemnek bizonyos értelemben ellenpárja, de mégis történelemről kell szólnunk, minthogy minden emberi tényező és minden komplexitás jellemzi ezeket a társadalmakat is. Ilyen módon volt lényegileg megállás az indiai vagy a kínai társadalomban, bizonyos ideig a japáni társadalomban is, s végül ez a körforgásos fejlődés jellemzi azoknak a népeknek a történetét is, melyek évezredek óta meg tudták őrizni a nemzeti társadalom bizonyos jellegzetességeit.

Az egyénnel szemben tehát a társadalom, illetve a történelem azzal a lehetőséggel is rendelkezik, hogy a döntéshozatal után restaurálnia sikerül régebbi állapotokat is. Ez nem az egyes döntésekre vonatkozik, mert egyes döntések és egyes

ideológiák adott pillanatokban messzemenően előremutathatnak, míg mások olyan új és régi döntések összefüggésrendszerébe kerülnek, hogy az új nem tudja magát igazában az akadályokon átküzdeni, és az új is részévé válik — ez a valóság ravaszsága — a régi, sőt, a legrégebbi restaurálásának. Így például a zsidó próféták küzdelmével kapcsolatban helyesen írja Max Weber a következőket: „A nagy megváltó vallások prófétái és papjai [. . .] éles *harcot folytattak a nyilvánosan legitimált prostitúció, és a prostitúció forrása, az orgia ellen*. A harc részben etikai-racionális okokkal magyarázható: azoknak a harca volt, akik az ember belső, lelki életének elmélyítésére törekedtek, és úgy látták, hogy a zabolátlan erotika jelenti a vallásos motívumok érvényesülésének legfőbb akadályát. Emellett szerepet játszott a kultikus rivalizálás is: az ősi izraeliták istene a hegyek és vulkánok ura, nem pedig ktonikus [alvilági] istenség volt, mint Baal, és a próféták a Baal tiszteletére rendezett orgiasztikus szertartásokban látták legveszélyesebb konkurensüket. A nemzeti államokban a papok harcát mindenütt — különösen Rómában — rendőri hatalommal támogatták, mivel az állam attól félt, hogy az orgiasztikus jelenetek kiváltotta emocionális izgalom forradalmi megmozdulásokhoz vezethet az alsóbb néprétegeknél.”¹⁴ Így tehát a próféták szerepe vitathatatlanul konzervatív volt abban az értelemben, hogy a Baal-vallással ellentétben restaurálta a régebbi pásztorvallás bizonyos elemeit. S ez azt mutatja, hogy vannak olyan döntési területek, ahol a lehetőség-szféra egyes mozzanatait úgy lehet kihasználni, hogy a lehetőség kihasználója egy régebbi állapot felé vezeti vissza az adott szituáció egész jellegét, és mégis ez a visszavezetés az új szituációban (tekintettel arra, hogy a szituáció maga totalitás) semmiképpen nem tekinthető reakciónak. Tehát a restaurálás, konzervatív magatartás bizonyos kérdésekben, történelmileg sokszor az előrehaladás föltétele. Más szóval nem csupán mint precedens lehetséges a visszalépés, nem csupán abban az értelemben, ahogyan Ortega, illetve Thomas Mann idézett magyarázata ezt fölfogta, hanem lehetséges olyan visszalépés is, mely egyúttal az újnak a segítségét jelenti, s ahol ennek következtében csupán a visszalépés lehet záloga a rákövetkező előrelépéseknek. A „visszakapcsolás” persze ebben az esetben csak részleges: nem ugyanannak a folyamatnak a még egyszer történő lejátszódását teremti meg, vagyis nem a régi folyamat valamiféle megismétlése, ellenkezőleg, a régi folyamat fölhasználása új körülmények között, egy részfolyamat fölhasználása az új folyamat egészen belül.

Ezt a problémát azért kellett tisztáznunk, mivel világosan kell látnunk, hogy a lehetőség-szféra nem egyszerűen „adódik” az ember számára, hanem az emberi társadalom maga alakítja ki a lehetőség-szféra minden mozzanatát. Az ember ebben az értelemben a lehetőségek gyakorlati kihasználója is, és a lehetőség-szféra alakítója is. Egyáltalán nem igaz tehát az a jelszó, mely szerint a fejlődés mindenkor létezik. Vannak olyan társadalmi szituációk, melyekben a fejlődés annyira viszonylagossá válik, hogy a társadalmi egész objektív körforgás-rendszere maga alá gyűri még az akár fejlődést mutató tendenciákat is. Vagyis itt is olyan *façon de parler*-ről van szó,

¹⁴ *Gazdaságtörténet*, Budapest 1979, 46. o.

mely állandóan azt a hitet kelti az emberekben, hogy a fejlődés ellenállhatatlanul és szükségszerűen létrejön, és valójában a múlt, még ha romhalmaz-tömeg is, csak azért romhalmaz-tömeg, mert a jövőbe mutató vihar szükségszerűen viszi előre a modernség angyalát... Ez azonban nem általában az emberi társadalom törvényszerűsége, s voltaképpen nem törvényszerűsége föltétlenül és minden szempontból az európai társadalomnak sem. (Ebben az értelemben lehetséges hipotézis a spengleri „nyugat alkonya”). A kapitalizmus valamint a szocializmus megszületésével azonban a fejlődés alapvetően — legalábbis az élet egyik területén — Európában törvényszerűvé lett.

Mint látjuk, a lehetőség-szféra sokkal komolyabb és sokkal mélyebb rétege az emberi lét ontológiájának, s különösen a társadalmi lét ontológiájának, mintsem általában elképzeljük. Ha az embert előbb mint a lehetőségeket *fölsmerő és kihasználó lényt* jellemeztük, akkor emellett az embert még úgy is jellemeznünk kellett, hogy az ember az, aki a lehetőségeket *megteremti*. Midőn Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* arról beszélt, hogy a technológiai fejlődés az emberi pszichikum fejlődésének nyitott könyve,¹⁵ akkor ez kettős értelemben is így van. Egyfelől arról van szó, hogy a technológiai fejlődés önmagában is objektívaltán mutatja meg, hogy az ember milyen lehetőségeket teremtett, és milyen lehetőségeket volt képes valóban fölhasználni. Mert a technológiai alkotások csak annyiban realizált alkotások, amennyiben az emberi munkaerő fejlettsége, valamint egy társadalmi szerkezet adott haladása lehetővé teszi egy-egy technikai fölfedezés kihasználását. Ha például a jelen pillanatban egyes elmaradott országok területére a legmagasabb technikát importálnák — mind horizontálisan, mind vertikálisan —, akkor ezeknek az országoknak a valóságban nem volna lehetősége a magasan fejlett technikát kihasználni, hacsak egyúttal a megfelelő munkaerőt is nem importálnák a technikával együtt. Nemcsak a technika kihasználásáról van szó ugyanis, hanem arról, hogy az ember valójában azokat a lehetőségeket használja ki, melyeket a technika már történetileg megteremtett. A fémek bányászata és öntése például olyan lehetőség-szférát alakított ki, melyet a későbbi fejlődés sokoldalúan tudott kihasználni. Ha földézzük, hogy a vasöntés célja eredetileg vasedények készítésére irányult, és végig gondoljuk a vasöntés eredményének mai fölhasználási lehetőségeit, akkor fogjuk igazán megérteni, hogy egy-egy nagy technológiai előrelépés történetileg a lehetőségek egész sorát indítja be. Hasonlóképpen, a legalapvetőbb és legkorábbi fizikai fölfedezések, mint például a kerék föltalálása, gyakorlatilag nemcsak a közlekedés fejlődésének lehetőségét biztosították, hanem pl. mindazoknak a gépeknek a működését is, melyek kerékszerkezetek révén biztosítják erők átvitelét, és így szinte azt mondhatnánk, hogy a kerékben elvontan már bennrejlík az egész modern ipar lehetősége.

Az emberi tevékenységben természetesen nem szükségképpen tudatosul az, hogy minden új föltalálás vagy minden új módszer bevezetése szükségszerűen új, hatalmas

¹⁵ „Látjuk, hogy az ipar története és az ipar létrejött tárgyi létezése az emberi lényegi erők nyitott könyve, az érzékileg előtűnik lévő emberi lélektan, amelyet eddig nem az ember lényegével való összefüggésben, hanem mindig csak egy külső hasznossági vonatkozásban fogtak fel [...]” (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, 74. o.)

lehetőség-szférát teremt. Ez az a problematika, melyet Hegel már a *Történefilozófia* Bevezetésében kiemel, és amely voltaképpen megalapozásául szolgál az „ész csele” (List der Vernunft) kategóriájának.¹⁶ Itt egyáltalán nem csak arról van szó, hogy az emberek valamilyen cselekedete éppen a várttal ellenkező eredményt hoz, noha létezhetnek goethei „bűvészinas”-esetek, ahol a már fölidézett szellemet nem tudja az ember visszaparancsolni többé.

Az „ész csele” mint kategória voltaképpen azt érzékelteti, hogy az ember, aki egyes lehetőségek kihasználásával új lehetőséget akar teremteni, sokkal több és másfajta lehetőségeket is teremt, mint amit eleve kialakítani szándékozott. Persze mindez megint összefügg azzal, hogy emberi cselekedetek a maguk egészében nem lehetnek laboratóriumi cselekedetek. A laboratóriumnak az a sajátja, hogy úgy mozgatja a természeti erőket, hogy ezek összeütközzenek és hassanak, azonban nem valóságos közegükben, hanem olyan módon, ahol az embernek sikerül a természetes közeg zavaró hatásait elvileg kiküszöbölni. Egy olyan példát szeretnék ebben a vonatkozásban említeni, mely éppen trivialitása révén meggyőző. Az, hogy elvileg a szabadesés törvényei éppen úgy vonatkoznak a tollpehelyre mint a papírra és a vasdarabra, csak laboratóriumi körülmények között igazolható: az embernek ki kell kapcsolnia a levegő ellenállását, a légáramlatokat stb. Hasonlóképpen a természetben nincsen pl. benzin, a természetben nem fordul elő az, hogy szabályosan végrehajtott benzin—levegőkeverék robbanások játszódjanak le, s még kevésbé fordul elő, hogy ezek a robbanások, megfelelő áttételekkel, egy futóművel legyenek összekötve.

Más szóval az ember egyik nagy lehetősége, hogy az általa fölfedezett természeti és technológiai törvényszerűségeket elszigetelje más természeti és technológiai törvényszerűségektől, és ezáltal teljesen új dolgokat hozzon létre. Azonban ez csupán a technikára, valamint a laboratóriumra vonatkozik. A társadalomban nincsen olyan emberi kísérlet és olyan emberi törekvés, amely, akármilyen formában is, elszigetelhető lenne a valóság totalitásától. A nagy társadalomreformerek tulajdonképpen mindig azt kísérik meg, hogy kihasználjanak egy-egy, a társadalomban meglévő objektív lehetőséget, csak hogy kísérleteik éppen azon szoktak megbukni, hogy ezen objektív lehetőségek kihasználásának megvan a maga objektív határa. A határt éppen az adja meg, hogy a valóság totalitásába kerül bele minden társadalmi reform-kísérlet, és csupán az adott valóság totalitásán belül érvényesülhet vagy nem érvényesülhet.

Ami a társadalmi lét jellegét illeti, annak tehát legalább olyan fontos sajátossága az, hogy több dimenzióba kerül bele minden egyes új mozzanat, mint ahogyan az emberi gondolkodás alapvető jellegzetessége a többdimenziósság. Vagyis ez annyit jelent,

¹⁶ „A különösnek megvan a saját érdeke a világtörténetben; véges valami, s mint ilyennek, el kell pusztulnia. A különös az, ami küszködik egymással, s aminek egy része tönkremegy. De épp a harcból, a különösnek pusztulásából ered az általános. Ezt nem zavarja meg semmi. Nem az általános eszme sodródik ellentétbe, harcba, veszedelembé; meg nem támadva és sértetlenül a háttérben marad, s a különöst, a szenvedély küldi harcba, hogy felörölje magát. Az ész cselének lehet nevezni, hogy a szenvedélyeket küldi harcba maga helyett, s így lakol és szenved kárt, aminek segítségével egzisztenciára jut.” (Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest 1979, 77. o.)

hogy az emberi cselekvés önmagában ugyan bizonyos ismert célokra irányul, tervezett eredmények felé halad, de mind kiindulópontjában, mind haladásában, mind pedig az eredményében egy olyan szférába kerül bele, melynek csak bizonyos tényezőit lehet előre kalkulálni. Midőn Lenin arról beszélt, hogy nem lehetséges a forradalmi mozgalmat „biztos sanszokra” építve kialakítani, voltaképpen ugyanezt a gondolatot bontotta le a forradalmi mozgalom vonatkozásaira. Az emberi cselekvésnek nincsenek mindig „biztos sanszai”, illetve ezeken kívül minden cselekvésnek, minden fázisában, van egy olyan lehetőség-szférája, amely már bizonytalan. Ez mind az egyéni cselekvésre, mind pedig a társadalmi cselekvésre vonatkozik. Midőn Engels, nagyon szellemesen, azt mondja, hogy a fölvilágosítók az ésszerű társadalomért harcoltak, s ebből a burzsoázia birodalma alakult ki; midőn Luther a reformációért harcolt és ennek eredménye a reformációs polgárság sajátos egyoldalúsága lett, mindezek semmiképpen sem voltak benne az eredeti elképzelésekben. Éppen ezért azt mondhatnánk, hogy nincs olyan társadalmi mozgalom, amelyben a résztvevők azt hihetnék, hogy ez a társadalmi mozgalom valóban végrehajtotta mindazt, amit a benne résztvevők vártak tőle. A legáltalánosabb panaszok, melyek így szoktak hangzani: „nem ezt akartuk” — egyfelől valójában jogosult panaszok, másfelől azonban arról árulkodnak, hogy az emberek milyen nehezen veszik tudomásul a történelem objektív iróniáját. . .

A történelem objektív iróniájával kapcsolatban Henri Lefebvre azt írja, hogy minden eddigi irónia, beleértve a szókratészi iróniát is, pusztán szubjektív irónia volt; a marxizmus az első, amely a történelmi iróniát, vagyis az objektív iróniát állította gondolkodásának középpontjába.¹⁷ S valóban: a történelem reálisan nem szemlélhető másképpen, mint a történelem olyan objektív iróniájával, melyet az „ész csele” kategóriája fejezett ki. Sem a jakobinusok nem lettek volna hajlandók harcba menni, ha tudják, hogy nem az egyenlőség és testvériség birodalmát teremtik meg, sem Cromwell katonáit nem lehetett volna harcba vinni, ha előzetesen megmutatják nekik, hogy forradalmuk végeredményben az ún. „dicsőséges forradalomba” fog torkollani, és ugyanígy minden ilyen típusú modern mozgalom is — beleértve a szocializmusért vívott küzdelmeket — szükségképpen kellett, hogy tapasztalja a történelem objektív iróniáját. A történelem iróniája látszólag pusztán azoknak a lehetőségeknek az érvényesülését jelenti, melyek egy adott és eltervezett folyamat vonatkozásában negatív szerepet játszanak. A valóságban azonban a történelem ironikus abban az értelemben is, hogy egy-egy társadalmi cselekvésből létrehoz olyan típusú társadalmi mozgásokat, szükségleteket és igényeket, melyek ennek a társadalmi cselekvésnek valóságos értékeit is megmutatják. Például akárhogy vélekedjünk is az urbanizációról, az kétségtelen, hogy ez sok szempontból hasznos folyamatnak bizonyult akkor, amikor — nem mint az ókorban, ahol megfelelő technikai alapok nélkül ment végbe — az ipari forradalom eredményeként játszódott le. Világos, hogy az ipari forradalom technológiai és technikai föltételeinek megteremtésébe a hatalmas városok létrejötte

¹⁷ *Az Introduction à la Modernité* (Paris 1962) c. művében.

nem volt belekalkulálva, hogy pusztán bizonyos technikai problémák megoldása és egyfajta technológia elterjesztése volt ebben az időszakban a cél. Az urbanizáció mégis létrejött, és — többek között — megteremtette a művelődési színvonal hatékony emelésének föltételét, továbbá megteremtette a városi közlekedés szükségleteit és számos más olyan vívmányt, melyet a társadalmi fejlődés objektív tükörképének tekinthetünk. Így tehát az irónia egyfelől éppen annyira alkotó maradt, mint Szókratész iróniája, amely a *maieutiké*nak, a „bábamódszernek” alárendelten az új ismeretek kiérlelésére volt alkalmas; másfelől viszont ez az irónia abban a köznapi értelemben is objektív szerepet játszott, hogy rombolta a naiv képzeteket, s hogy reális, az illúziókkal leszámoló fejlődési vonulatot tekintett alapjának.

Mindezt több szempontból kellett elmondanunk. Ilyen szempont mindenekelőtt az, hogy mivel az ember változó szükségletekhez és változó környezethez próbálja saját képességeit hozzáfejleszteni, s mivel ő maga is meg akarja változtatni környezetét és környezete is objektíve állandóan változik; így szükségképpen számításba kell vennünk a következőket. Először is azt, hogy ennek érdekében az embernek eleve többdimenziósan kell gondolkodnia, minthogy elméletileg és gyakorlatilag is egy többdimenziós valósághoz tartozik. Többdimenziósan kell tehát cselekednie, és tudomásul kell vennie azt is, hogy cselekedeteinek eredményei is többdimenziós létben hatnak és többdimenziós létet kezdenek el élni: a tárgyasulás tehát egyet jelent a teremtetett tárgyak, intézmények stb. viszonylag önálló létének kezdetével. Ez azonban gyakorlatilag annyit jelent, hogy az ember az egyetlen olyan lény, aki objektív tevékenységével *lehetőségeket* teremt: lehetőségeket, melyek egy részét kihasználja és e kihasználással ismét új lehetőségeket hoz létre, továbbá lehetőségeket arra, hogy olyan alternatívák elé kerüljön, melyeknek eldöntése legalább az egyik oldalon előnyös számára. Az emberi alkotás tehát ilyen szempontból annak elkerülésére irányul, hogy az emberi-társadalmi létben dilemmák jöjjenek létre, olyan kínzó dilemmák, melyeket köznapiilag sokszor a „patthelyzet” vagy a „lépéskényszer” kifejezéssel szoktunk illetni.

A kérdés tehát az, hogy az ember válaszoló lény-e. Úgy vélem, hogy az ember elsősorban kérdésföltevő lény, és pedig olyan kérdéseket igyekszik föltenni magának, melyekre megfelelően és önmaga számára előnyösen tud válaszolni. A kérdésfölvetés azonban nem elméleti kérdésfölvetés csupán, hanem gyakorlati, objektív kérdésfölvetés is. Más szóval az ember maga teremti azokat a szituációkat, amelyekben cselekedni tud, amelyekből tovább tud lépni, ahol új és új lehetőségei támadnak. Ezért vélem úgy, hogy a dialektikus és történelmi materializmus az első és eddig egyetlen olyan elmélet, mely az embert mint objektív és szubjektív kérdésfölvető lényt ábrázolja, s ezért volt igaza Platónnak, aki azt vallotta, hogy minden megismerés igazi kezdete a csodálkozás: az ember tehát *csodálkozásra képes lény* is. A csodálkozásra való képesség voltaképpen nem más, mint az újabb lehetőségek fölfedezésére való képesség. Egyúttal azonban világos, hogy csak teoretikus szempontból lehet azt mondani: a csodálkozás minden igazi emberi folyamat megindítója — másrészt ugyanis éppen az a sajátos, hogy az embernek azon kell

csodálkozni, hogy a már beindított és eredménnyel járó folyamatok milyen új lehetőségeket rejtenek magukban. A csodálkozásnak az a sajátsága, hogy egyfelől az ember útkeresésének, másfelől azonban úttalálásának, egyfelől az új problémák fölvetésének, másfelől az új és nem kívánt problémák keletkezésének csodálkozása is.

S éppen ez az az összetettség, melyre itt fel kellett hívunk a figyelmet. Nagyon érdekes, hogy Georg Simmel, amikor az egoizmus és altruizmus kérdéseit taglalja, egy pillanatra érinti ezt a kérdést, azonban midőn az etikát kiépíti, mégis annyira alárendeltnek tekinti az emberi lét sokrétűségét, hogy az etika tárgyalását leszűkítetten kénytelen folytatni. Simmel tudniillik a következőket mondja: „Föltéve, és ez valóban ilyen vagy olyan úton bizonyítható, hogy minden cselekvés végeredményben önérdékből ered, ezáltal a cselekvések értékkülönbsége, jóra- vagy rosszra-kvalifikáltsága semmiképpen sem csorbul meg. Át lehet vinni az egoizmus és önzetlenség fogalmait, az érzékiség és nemesség stb. fogalmait az egész egoisztikus törekvés differenciálására. Semmit sem nyertünk azzal, ha egy egész területet egyszerre csak másfajta tónusba transzponálunk, mert azok az intervallumok, melyek a melódiát meghatározzák, a régiek maradnak. Ez vezetett egyszerűen ahhoz a szükségszerűséghez, hogy a távolabbi értelemben vett egoizmust a szűkebb értelemben vettől megkülönböztessék. Megengedjük tehát, hogy mindenki végső fokon csak saját érdekeit követi, és azt fogjuk a továbbiakban altruistának nevezni, aki saját érdekeit más emberek érdekeinek realizálásában látja. Mindez bennünket, minthogy különbség-lények vagyunk, tulajdonképpenileg érdekel, és etikai ítéletre indít: a cselekvéseknek egymás közötti viszonya ugyanaz marad, és fenomenálisan ismét az egoizmus és altruizmus különbségét mutatja, még akkor is, ha az egész cselekvést, mely mind a kettőt magában foglalja, egoistának nevezzük.”¹⁸ Ne törődjünk most azzal, amit Simmel itt az altruizmusról és az egoizmusról mond, mert számunkra sokkal fontosabb az a — nála mellékes — fölismerés, melyet úgy jelöl meg, hogy *az ember különbség-lény*. Ez filozófiai megfogalmazása annak a meglehetősen szokványos fordulatnak, miszerint az ember differenciálni tud; vagyis különbséget tud tenni egyfelől a lényeges és a lényegtelen cselekvés között a fölfüggeszthetőség kérdésében, továbbá differenciálni tud abban, hogy mit és mikor lehet mint cselekvést beindítani stb. Azonban, a társadalmi lét ontológiájának vizsgálata híján, Simmel nem képes ezt a fogalmat kitágítani olyan értelemben, hogy valóban megmutatná: az ember sajátossága úgy tevékenykedni, hogy lehetőleg számára értelmes lehetőségek szülessenek meg tevékenysége eredményeképp. Soha nem szabad elfelejtenünk, hogy a lehetőség-szférák egymásra épülnek, és pedig időben is, tendenciában is, egyéniként is, társadalmiként is; és éppen ez az egyik oka annak, hogy az ember *kénytelen* univerzális lény lenni. Ha Gehlen ezt az univerzalitást részben abban látja, hogy az ember időnként meg tudja teremteni a maga tehermentesítését (Entlastung) bizonyos föladatoktól, és például a nyelvet, valamint a kommunikáció minden fajtáját a tehermentesítés részének és eszközének tekinti, akkor ebben tökéletesen igaza van. Ő

¹⁸ Simmel, i. m. 126—127. o.

végeredményben ezzel a kategóriával írja le a fölfüggesztésnek, a megszakításnak a mozzanatait is; de a megszakítás is — végeredményben — beleilleszkedik abba, hogy az ember állandóan lehetőség-szférákat teremt, még akkor is, ha ezek a lehetőség-szférák bizonyos esetekben történelmi iróniával fordulnak az ember cselekedeteivel szembe.

Mindezek alapján tartottuk szükségesnek a lehetőség-szféra ontológiai jelentőségének megrajzolását, és itt ismét emlékeztetőbe idézzük az olvasónak azt, hogy Engels megfogalmazása szerint a szabadság csak abban az esetben szabadság, ha az ember bizonyos szükségszerűségeket fölismer, és az e fölismerés által nyújtott lehetőségeket gyakorlatilag meg tudja ragadni. Ha a munkamegosztáson belül nem is az egyes ember föladata minden ilyen lehetőség megragadása, társadalmilag ez föltétlenül igaz; tudniillik a lehetőségek megragadása, éppen mint *objektív* lehetőségek megragadása, egyúttal az emberben lévő lehetőségek továbbfejlesztéséhez is nagymértékben hozzájárul. S ha ezt tudjuk, akkor már csak azt a kérdést kell megvilágítanunk, ami a modern társadalmi lét és a modern filozófia egyik alapvető kérdése, éppen az emberi szabadság lehetőségei szempontjából. A szabadság történetileg dimenzionált fogalom, melynek csupán a komplexumok komplexumaiban és konkrétan-történetileg van értelme. Azonban bizonyos, hogy a polgári filozófia két lehetőséget dolgozott ki elvileg a szabadság és a történelem egymáshoz való viszonya számára. Az egyik lehetőség végső soron a hegeli filozófia egész szelleméből következik: ezt a lehetőséget — s itt nem egyes részleteket, hanem valóban a filozófiai gondolatmenet lényegét vesszük szemügyre — Hegel lényegileg abban látja, hogy a történelem objektív haladását az ember minél előbb és minél intenzívebben kövesse. Ez a fölfogás Hegelnél szorosan összefügg azzal a gondolattal, hogy a történelem fejlődése nem más, mint a szellem objektív önkibontakozása, s ennek következtében a történelem, mely az objektív szellemet képviseli, mindenképpen „előjogokkal” bír a szubjektív szellemmel, vagyis az egyéni célokkal és tendenciákkal szemben. S még akkor is, ha — mint említettük — számos olyan megfogalmazás akad Hegelnél, ahol ő a történelemnek ezt az abszolút előjogát nem hangoztatja, mégis a hegeli filozófia lényege kétségtelenül a történelem vezető szerepét erősíti meg. Az ember mint egyén lehet ugyan tehetséges, vagyis a történelmi tendenciákat viszonylag korán fölismerheti, ilyenkor azonban úgy viselkedik a korszellemmel szemben, hogy mintegy a korszellem „bábájává” válik, vagyis a korszellemből nem húzhat ki mást, mint ami már amúgy is benne rejtett. Ez a történelemfölfogás, mely végső soron még Plehanovnál is megjelenik, az emberi egyéniség szerepét végül is korlátozza; s ez a korlátozás szükségszerű is, hiszen a történelemnek Hegelnél teleológiája van: ezért a történelemben immanensen bennelevő tendenciák fölismerése, a belehelyezkedés a történelem egészének áramába, egyúttal a történelem objektív teleológiai célját is elősegíti.

Hegel azonban pusztán kimondja annak, ami többé-kevésbé minden teleologikus történelmi fölfogást, illetve minden mechanikusan determinált történelmi fölfogást, általában jellemez. Igazában már Platónról kezdve — objektíve és logikailag — nem lehetett föltételezni más viszonyt a történelem objektív folyamata és az egyén

kölcsönhatásában: mindennek következtében azután az egész praxis-szerep arra csökkent, hogy vajon az embernek mennyiben sikerült a történelem objektív folyamatait fölismernie. Ebben az értelemben most már konkrétabban láthatjuk, hogy Engelsnek tartalmilag teljesen igaza volt, midőn Hegelről azt írta, hogy a szabadság nála valójában azonos a fölismeret szükségszerűségével. Amennyiben azonban Hegelnek és egyáltalán a teleologikus történelmi rendszereknek igazuk lenne, akkor mindaz, amit a lehetőség-szféráról az előbbieken leírtunk, objektíve nem létezne. Ha a történelemnek van olyan iránya, mely mintegy tárgyilag meghatározó erővel előírja az egyéni cselekvések irányát is, akkor rendkívül könnyű dolgunk van bármely etikai megítélés esetében, hiszen csupán azt kell kérdeznünk; vajon az illető cselekvés a maga egészében ezt a teleológiát elősegíti-e vagy sem. *A jónak és a rossznak az értelme ily módon átváltozik a történelmileg haladó és a történelmileg retrográd megkülönböztetésévé* — és ha ez az átváltozás megtörtént, akkor valójában minden emberi cselekvés egyszerűen mérhető. Persze ilyenkor is föl lehetne vetni azt, hogy vajon a történelmi folyamat nem később, nem utólag bontakozik-e ki, és így egy sajátos képletet kaphatnánk. Eszerint ma még eldönthetetlen egy cselekvés értéke, illetve egy cselekvés erkölcsi tartalma, de holnap föltétlenül eldönthető; ergo tudományos értékelés pusztán akkor következhet el, ha a történelmi folyamat a maga egészében már lejátszódott. A történelem „igazol” — noha utólag —, és aki a történelmi folyamatot ma érti, az majdan szükségképpen igazolódik.

Úgy vélem, hogy a történelem ilyen fölfogásmódja végeredményben „blokkol” minden olyan kérdésfölvetést, mely lehetségesnek tartja, hogy adott esetekben, ill. pillanatokban egy-egy történeti tendencia más irányba forduljon. Lehetséges ezt a fölfogást fatalizmusnak neveznünk; míg viszont a hegeli fölfogás vallói nyilván azt fogják mondani, hogy mindazok, akik a történelem szükségszerűségét legalább visszatekintőleges formában nem ismerik el, lényegileg az okkazionalizmus egyik típusát képviselik. Tudniillik a hegeli fölfogás szerint lehetőség-szféra voltaképpen nincs, csupán szükségszerűségek szférája van, mely lehetőségek formájában jelenik meg. A lehetőség így pusztán látszat; a lényeg a helyes és helytelen választások közötti ellentmondás. Ezzel szemben minden olyan gondolkodás, mely nem a történelem igazolásából indul ki, hanem megfordítva: az egyén oldaláról próbálja filozófiailag megfogalmazni a kérdést, végső soron, ha nem tagadja is a történelmi folyamatot, jelentőségét legalábbis háttérbe szorítja. Ez legélesebben a Kierkegaard—Hegel ellentétben nyilatkozik meg. Semmiképpen sem szándékunk, hogy itt filozófiatörténeti fejtegetésekbe bonyolódjunk, s azt mutassuk meg, hogy a késői Schelling, akinek előadásait Kierkegaard Berlinben hallgatta, mennyiben nyitotta meg az egzisztencializmushoz vezető utat. A lényeg az, hogy Kierkegaard, fölismerve, hogy a történelem most már szükségképpen a polgári társadalom története, vagyis mindazokkal az ellentmondásokkal együtt jár, melyek a polgári világból következnek, végső soron elutasította azt a fölfogást, mely szerint az ember történetileg maguknak a történeti folyamatoknak alárendelt módon kell hogy cselekedjen. Egyszerre két lázadás jött tehát létre a hegeli filozófia ellen: az egyik Feuerbaché volt, aki szintén az egyénből való

kiindulást képviselte a maga antropológiai materializmusával, a másik pedig a Kierkegaard-é, aki az egyén szubjektivitásából való kiindulást azzal a szállóigévé vált tétellel fogalmazta meg, mely szerint az „exisztencia” mindenképpen megelőzi az „esszenciát”.

Ez annyit jelent, hogy az ember egy tőle idegen világba kerül be, de nemcsak hogy nem veszi át ennek a világnak a törvényeit, hanem ehelyett ő reprezentálja azt a szükségszerűséget, hogy adott körülmények között egyfajta életvitelt válasszon. Itt a választási lehetőség mindig megvan; sőt, mindig újra megvan. Az embert a történelem voltaképpen egyáltalán nem determinálja, legfőljebb az, hogy a polgári társadalomban él, szűkíti le választási lehetőségeit — végső soron — két alapvető típusra. De választania kell, és ebben áll szabadsága. Hosszadalmas lenne most ismét kifejteni, hogy a későbbi egzisztencializmus miért nem ismeri el a választási lehetőségeknek ilyen alaptípusokra való szűkülését; a lényeg, hogy főntartja azt a gondolatot, miszerint az ember szabadsága a választási lehetőségekben, azok állandósulásában van adva. Legfőljebb olyan egzisztencializmus képzelhető el, mely azt is hangsúlyozza, hogy az ember társadalmi folyamatok közepette él, de ezektől a folyamatoktól viszonylag függetlenedik, választása tehát mint autonóm lény választása fogható föl. Ez a fölfogás jelenik meg például Sartre *Critique de la raison dialectique*jében, ahol a szerző elismeri a történelmi materializmus igazságát, de a történelmi materializmus periferiáján mégis főntartja az egzisztencialista filozófia alapelveit. Következésképpen Sartre-nál van egy objektív történeti folyamat, és vannak a szubjektív választások a periferián, mely választások azután visszahathatnak a történelmi folyamatra, mint ahogyan az egyén visszahat a történelmi folyamatra általában.

Ha a főntebb jellemzett két tendenciát azoknak a híres marxi szavaknak alapján akarnánk jellemezni, melyek szerint az emberek maguk csinálják történelmüket, de számukra készen kapott viszonyok között, akkor azt mondhatjuk, hogy az egzisztencialista elmélet ennek csupán első mozzanatát veszi figyelembe, míg a teleológiai elmélet csupán a másodikat. A lehetőség-szféra kiemelése a marxizmus klasszikusainak elévülhetetlen érdeme, és pedig a lehetőség-szférának nem csupán kiemelése, hanem ennek mint a szükségszerűségek sajátos szférájának, a szükségszerűségek objektív lehetőség-szféra alakját-öltésének megfogalmazása. Mert arról van szó, hogy éppen az emberi praxisnak sokoldalú dimenzionáltsága és, ennek megfelelően, az emberi gondolkodásnak komplexumok komplexumaiban való lejátszódása mind olyan tényezők, amelyekben különböző, egymást sokszor nem erősítő, hanem egymással szemben föllépő, egymást lerontó szükségszerűségek működnek. S arról is szó van, hogy az ember bizonyos szükségszerűségek időleges fölfüggesztésével azt a lehetőséget használja ki, hogy más szükségszerűségeket viszont teljes erővel működni hagyjon; sőt az is előfordulhat, hogy — adott pillanatban — különböző szükségszerűségek ütköztetésével olyan egyensúlyi helyzetet alakítson ki, melyben éppen csak a cselekvés, a praxis teremti új rendet. Semmiképpen sem szabad azonban elfeledkeznünk arról, hogy egyes szükségszerűségek visszaszorítása időlegesen megtörténhet ugyan, de a szükségszerűségek végleges visszaszorítása aligha

fordulhat elő. Így valójában mindig az történik, hogy az ember a saját lehetőség-szféráját egyfelől kedvező döntési szituációk irányában akarja kiérlelni és kiérleltetni, másfelől nemcsak kedvező döntési szituációt akar vele teremteni, hanem — ennek érdekében — időlegesen fölfüggeszti bizonyos szükségszerűségek hatását. Az időlegesen fölfüggesztett szükségszerűség azonban sokkal nagyobb erővel jelentkezik, egyre nyomatékosabban akar érvényesülni, s a fölfüggesztés egyre nehezebben állhat ellen a szükségszerűség erejének. Lehetséges például az értéktörvény bizonyos esetekben történő megsértése, sőt fölfüggesztése, de ezt egyfelől más oldalon kompenzálni kell, másfelől maga a törvény egyre nagyobb feszítőerővel fogja meglétét „hangsúlyozni” ott, ahol megsértették.

Mindebből, úgy vélem, világosan kitűnik, hogy az emberi cselekvés ellentmondásos szférában játszódik le, már csak abban az értelemben is, hogy egyfelől mint történelmi, mint társadalmi jelentőségű, mint a történeti folyamatba beletartozó cselekvés, másfelől viszont mint egyéni cselekvés játszódik le. Az előbb említett dilemma, mely elválasztja egymástól a *hegelianus*, illetve a *feuerbach*i és *existencialista kiindulópontokat*, persze nem létezik ebben a formában. Nem létezik azért, mert elvileg nemcsak a történelem adott szituációja egy történeti folyamat eredménye, hanem ugyanannak a történelmi folyamatnak eredménye maga az ember, mint egyén is. Vagyis az egyén éppen úgy történeti termék, mint a történelmi szituáció. Ez az elvi azonosság azonban semmiképpen nem szünteti meg az ellentmondást. Vagy úgy kell ítélnünk egy cselekvés értékéről, hogy az mennyiben segítette elő a történelmi folyamat előrelendülését, vagy pedig lehetséges a történeti folyamattól függetlenül megítélni az egyén cselekedetét. S az, hogy itt elvi ellentmondás nincs, nem szünteti meg a gyakorlati ellentmondásokat sem, mégpedig éppen azért, amit Hegel fejtett ki, és ami a klasszikus német gondolkodásban közismert probléma volt: mert létezik nemcsak a jónak, hanem a rossznak is a világtörténelmi szerepe. Midőn pl. Goethe a „Faust”-ban a rossz világtörténelmi szerepét ábrázolja Mephistophelészen keresztül, vagy Hegel *A szellem fenomenológiájában* szintén a rossz világtörténelmi szerepének gondolatát veti föl, akkor egyfelől kétségtelenül *tényekkel* van dolgunk. Tény például, hogy bizonyos értelemben az állam és a jogrend kialakulása nemcsak előrelépés, hanem egyúttal, erkölcsi értelemben, hátralépés is a korábbi korszakokhoz képest; hasonlóképpen az eredeti felhalmozás erkölcsileg rossz volt, bár társadalmilag előremutató.

A lényeges azonban az, hogy abban a pillanatban, amikor föltettük a rossz világtörténelmi szerepének lehetőségét, szükségképpen megdőlt az az etikai koncepció, mely morális értelemben közönyösen tekint a történelem folyamatával kapcsolatos emberi cselekedetekre, illetve azokat csak a történelmi fejlődés viszonylatában hajlandó elbírálni. Ha a jó és a rossz, a méltánylandó és az elutasítandó egyaránt kategóriaként szerepelhet a történelmi fejlődésen belül, akkor ez csak arra utal, hogy mennyire összetett és dimenzionált, sőt, mondhatnánk, univerzálisan dimenzionált az emberi lét a maga egészében. Egészen hasonló a helyzet akkor is, ha a pusztán egyéni kiindulású etikákat vesszük szemügyre. Igaz, azoknál az értékelés szempontjaiba nem játszik bele a cselekvés történelmi szerepe és jelentősége, de ebben az esetben az etika

maga olyannyira elszakad a történelemtől, hogy külön történetfilozófiára van szükség, és csak ennek szegélyén jelenhet meg, összefüggés nélkül, az etika. Így legfőljebb azt a képletet kapjuk meg, mely szerkezetileg — a totalitás szemlélete helyett — fölosztott szemléletet nyújt, ahol is külön van a cselekvés történeti jelentősége, melynek etikai tartalma nincs, s ettől függetlenedik és elszigetelődik a cselekvés etikai tartalma. De akár a totalitáson belül, akár pedig éppen a totalitást részeire bontva, mechanikusan szétszakítva — mindenképpen az jelenik meg ezekben az etikai elgondolásokban, hogy az ember minden cselekvése többdimenziós jellegű.

C. A PRAXIS

Az eddigiekben láttuk azt, hogy minden emberi tevékenység, minden emberi gyakorlat csakis azokon a létező ontikus elveken alapulhat, melyeket a társadalom történeti fejlődése nyújt. Ezek az objektív törvényszerűségek — hiszen minden kategória legfőljebb a léttörvényszerűségeket fejezheti ki — éppen azt jelentik, hogy az emberi cselekvés *több, egymással ellentétes törvényszerűséget* kell hogy számításba vegyen; hogy nincs olyan emberi cselekvés, sőt, társadalmi tény sem, melynek több dimenziója ne lenne. Épp ezeknek a dimenzióknak az egymással való összefüggéséből, belső harcából, sőt, az ember mint társadalmi tényező által elősegített és irányított belső harcából következik az úgynevezett lehetőség-szféra, melynek törvényszerűségeit az eddigiekben már vázlatosan körülírtuk. Ennek a lehetőség-szférának a fölhasználása, a cselekvés komplexitásának tudomásulvétele, illetve nem-vétele határoz meg voltaképp minden egyes emberi cselekedetet.

A fentiekből következik egyik legfontosabb kiindulópontunk, mely szerint az emberi cselekvés egészéből, totalitásából kell kiindulni és levezetni mindazt, ami gyakorlatilag, illetve elméletileg a cselekvés egyik fontos dimenziós terét illeti — ti. az *etikáét*. Az emberi cselekvés, az emberi praxis nem csupán etikai jellegű. Az a tévedés, hogy a praxist azonosítani kellene vagy lehetne általában az erkölcs szférájával, immár több mint két évszázados, és visszanyúl a kanti etikáig. Kant tudniillik a praxist, mint emberi és társadalmi praxist, két szempontból vizsgálta meg. Egyfelől az volt a véleménye, hogy a tudományos praxis nem más, mint a természet törvényeinek való engedelmeskedés, még akkor is, ha ezeket a törvényeket az emberi szellem *a priori* konstruálja meg. Másfelől azonban cselekvésnek pusztán azt nevezte, mint magábanvaló cselekvést, ahol a természeti törvények nem írják elő szükségszerűen a cselekvés menetét, ahol tehát az embernek szabad választása van, és ahol legfőljebb az erkölcsi törvény fog meghatározó szerepet játszani. Ténylegesen tehát csak az erkölcsi cselekvést nevezte cselekvésnek. Kanttal közel egyidőben azonban Goethe a „Faust”-ban már leírja a híres mondatot, mely szerint „kezdetben volt a tett”, és ezt semmiképpen sem pusztán erkölcsi cselekvésként értékelte. S nem sokkal Kant után Schelling a következőket írja: „Az ember lényege ugyanis a cselekvés. Minél kevésbé reflektál önnönmagára, annál tevékenyebb. Legnemesebb tevékenysége az, mely

önmagát nem ismeri. Amennyiben az ember önmagát tárggyá teszi, már nem cselekszik az egész ember, tevékenységének egy részét föláldozta, hogy más részére reflektálhasson. A pusztá reflexió tehát az ember szellemi betegsége, sőt, ahol ez az egész ember fölötti uralomra kerül, az ember magasabbrendű lényét gyökerében megöli, magvába töri. Romboló tevékenysége nemcsak a megjelenő világra vonatkozik; hiszen a reflexiót a megjelenő világtól a szellemi princípium elválasztja, hanem az intellektuális világot is kimérákkal telíti, melyekkel szemben, mivel ezek az ész határain túl vannak, semmiféle háború nem lehetséges. A pusztá reflexió az ember és a világ szétválasztását permanenssé teszi.”¹⁹

Ami számunkra itt a leglényegesebb Schelling fejtegetéseiből, az az, hogy a cselekvésnek azt az összetett voltát hangsúlyozza, mely valóban mindenféle emberi cselekvés jellegzetessége. Külön kérdés persze, hogy vajon mikor fordulhat elő, hogy a cselekvésre fordított reflexiók energia magát a cselekvést gyöngíti, s mennyiben van igazá Schellingnek az ilyen reflexiók elítélésében. Most azonban nem ez a problémánk, hanem az, hogy — láthatóan — már Schelling is érzékelt a cselekvés rendkívülien sokdimenziós voltát, ami annyit jelent, hogy a cselekvés megindulása már önmagában egy *lehetőség-szféra erőterében* történik, s hogy a cselekmény egész lefolyása ennek az erőternek benső ellentmondásait és az erőterbe jutó új elemek befogadását és harcát is jelenti, majd pedig a cselekvés eredménye ismét csak egy lehetőség-szféra — most már megváltozott és magasabb síkra emelt — terébe jut.

Mindebből az következik, hogy az emberi cselekvés nem más, mint egy lehetőség-szféra által intonált sajátos totalitás. Nincs olyan cselekvés, melynek pusztán társadalmi dimenziói lennének; egyébként minden cselekvés, legyen az a legmechanikusabb indítékú is, legfőljebb mint másodlagos vagy harmadlagos vonást hordozza magán a cselekvés társadalmi jelentőségét. Gyakorlatilag ez annyit jelent, hogy léteznek olyan cselekvések is, melyek, mint egyes cselekvések, társadalmi értelemben tökéletesen közönyösek. Éppen az adja meg a szociológia és a statisztika reális szerepét, hogy ezek az egyes esetekben tökéletesen közönyös emberi tevékenységek összefüggésrendszerükben és tömegükben már társadalmilag meghatározó erővel hatnak. Tehát ugyanaz a cselekvés, melynek *társadalmi kihatása, mint egyéni cselekedetnek nincs, más szempontból mégis társadalmi kihatású cselekedet*. Ezeket a viszonylatokat tapasztalhatjuk olyan példák esetében, mint amikor azt kérdezzük, hogy valaki jár-e templomba vagy sem, vagy azt, hogy mit szeret olvasni stb. Ezeknek a cselekedeteknek önmagukban tehát nemcsak hogy etikai hatása vagy mértéke nincs, hanem még társadalmilag sem jelentősek, mint *egyes* cselekedetek. Mégis, mint statisztikailag mérhető és statisztikailag számottevő cselekedetek, valami teljesen újat hoznak az emberi lehetőség-szférákba: több ember számára, bizonyos értelemben az egész társadalom számára átstrukturálják a lehetőség-szférákat, s ebben az értelemben végül morális tartalmuk is van.

¹⁹ „Ideen einer Philosophie der Natur”, 1803; in: *Schellings Werke*, I. köt., München 1958, 653. o.

Arra az eredményre jutunk tehát, hogy az emberi cselekvések nagy százaléka egyáltalán nem morális probléma; vannak viszont olyan cselekvések, amelyek önmagukban ugyan semmiféle morális problémát nem tartalmaznak, ám összefüggésükben ha nem is morális, de lehetőség-szférákat meghatározó jellegük van, s a lehetőség-szférának már van morális oldaluk. Végül léteznek olyan cselekvések, melyek önmagukban is morális tartalmúak — de csupán az ún. határesetekben fordulhat elő, hogy egy cselekvés kizárólag erkölcsi cselekvésként létezzen. Mindez persze onnan adódik, hogy az embert mint több dimenzióban, több komplexumban létező és cselekvő lényt ábrázoltuk, és e komplexumok egyike adott esetben az erkölcsi komplexum is lehet. Az erkölcs, ennek megfelelően, semmiképpen sem azt a kérdést veti föl, hogy miként cselekedjünk *általában*, hanem azt, hogy vajon *mi lesz cselekedetünknek a többi cselekvőre, a társadalom különböző szféráira gyakorolt hatása*.

Külön nehézségként kell megemlítenünk még azt, hogy bármely emberi cselekvésnek, természetszerűen, a lehetőség-szférát extenzitálásában és intenzitásában is meghatározó jellege lehet. Minden tervezés abból indul ki például, hogy ha eredménye a társadalom létében nagyobb rétegek számára javulást hoz, akkor az a tervezés már komoly eredménnyel kecsegtet. Ez teljes mértékben igaz is, azonban minden tervezésnek egyúttal abból is ki kell indulnia, hogy mi lesz azzal a kisebb százalékkal, melynek életére a tervezett folyamatok negatív befolyással lesznek. Még ironikusabb a szituáció akkor, ha a távlati tervezésre gondolunk. Ha a távlati tervezés helyes, akkor ez olyan lehetőség-szférát teremt, melynek ismét vannak általában pozitív erkölcsi következményei, ha viszont helytelen, akkor olyan lehetőség-szférát, melynek szükségszerűen negatív erkölcsi következményei lesznek.

Az a tény, hogy minden cselekvésnek végső soron lehetnek erkölcsi vonzatai, még olyan cselekvéseknek is, melyeknek ilyen viszonyait egyáltalán nem lehet előre látni, hihetetlenül negatívvá teszik az erkölcsi kérdésekről alkotott véleményeket. Moore például, a *Principia ethicában* a következőket írja: „Ha megkérdeznék, mi is a jó, a válaszom az, hogy a jó az jó, és ezzel vége. Vagy pedig ha megkérdeznék, hogyan lehet a jót definiálni, válaszom az, hogy definiálhatatlan, és ez minden, amit mondhatok róla. Bármennyire elkeserítőnek tűnnek ezek a válaszok, mégis nagyon fontosak. Azok számára az olvasók számára, akik járatosak a filozófiai terminológiában, kifejezhetem e válaszok fontosságát azáltal, hogy ehhez a következő tartozik: a propozíciók a jó vonatkozásában mind szintetikusak és sohasem analitikusak. S ez már nem teljesen triviális dolog. És ugyanezt még népszerűbben is ki lehet fejezni, ha azt mondom, hogy senki sem fog rajta bennünket olyan axiómán, mint hogy az élvezet az egyedüli jó, vagy hogy a jó, ami kíváncsú, azzal az előfeltétellel, hogy ez a szó igazi jelentése. Tehát gondoljuk át ezt a felfogást. Az én véleményem az, hogy a jó pusztán fogalom, mint ahogy a sárga is pusztán fogalom; és éppen úgy, ahogy semmiféle módot nem lehet kitalálni arra, hogy megmagyarázzuk annak, aki nem tudja már, mi az a sárga, éppen úgy nem lehet megmagyarázni, mi a jó.”²⁰ S egészen hasonló zavart találunk majdnem

²⁰ I. m., Cambridge 1971, 6—7. o.

minden esetben, amikor akárcsak az etikával kapcsolatos fogalmakat is meg akarják határozni. Például egy munkaközösség komoly fáradtságot és munkát ölt bele abba, hogy az igazi szükségletekről értekezzen. Az egyik tanulmányban a következő olvasható: „Az ember igazi szükségletei valamiféle tartalmi és precíz értelemben nem írhatók körül, de mindenütt találunk olyan embereket, egyedileg és kollektíve is, akik az ilyen igazi szükségleteknek nyomában vannak.”²¹

Nem egyszerűen arról van szó, hogy bizonyos filozófiai gyöngeségek, bizonyos klasszikus vagy történeti összefüggések nem ismerete okozná ezt a bizonytalanságot, hanem a tulajdonképpeni ok az, hogy *az etika szférájának a praxis egészén belül* elfoglalt rendkívül mozgó, változó helye és szerepe egyáltalán nincs tisztázva. Csupán néhány vallásos fölfogás, vagy éppen mitikus alapon megfogalmazott vélemény az, mely határozottan és pontosan jelöli ki az etikum helyét és szerepét az emberi létben; ámde minden ilyen esetben autoritativ tételezésekről, nem pedig tudományos összefüggérendszeres eredményéről van szó. Más kérdés persze, hogy az ilyen autoritativ tételezések (legyenek azok szociális vagy vallásos hangsúlyúak) meglehetősen nagy népszerűségnek örvendenek, tekintettel arra, hogy mindenki érzi: az etika helyét valahol meg kellene találni. Viszont mindenki tudja azt is, hogy sokkal egyszerűbb néhány autoritativ tétel alapján meghatározni az etikát és egyáltalában az erkölcs szerepét, mintsem tekintetbe venni a valóságos történelmi mozgást. Pedig, mint láttuk, a valóságos helyzet az, hogy az etikai kérdések hol az élet centrumába kerülnek, hol pedig az élet periferiáján jelennek meg, s ezen a széles pályán belül játszódik le az erkölcs mozgása. Éppen e mozgásban, e változásban, az emberi cselekvések különböző irányú és tendenciájú áthatásában kell látnunk az erkölcs lényegét.

Az emberi praxis tehát egészen sajátos totalitás, még akkor is, ha pusztán részletműveletek végrehajtásáról van szó. Az a munkamegosztás, mely az emberi létre kezdettől fogva jellemző volt, és mely azután tudatosan megy át abba a munkamegosztásba, amit végső soron már a manufaktúra-termelés is produkál, igaz, elszakítja egymástól a munka különböző fázisait, de e fázisok elszakítása korántsem jelenti azt, hogy a munkafolyamat egyes részei ne tartoznának össze egymással. S különösen nem jelenti azt, hogy ne tartoznának össze az egész társadalmi mozgással. Igen világosan fejezi ezt ki Marx a *Nyersfogalmazványban*, ahol azonban azt is hangsúlyozza, hogy az emberi tevékenység *mint* emberi tevékenység akaratlagos tevékenység, és csupán abban a pillanatban léphet föl a kizsákmányolás, amikor az idegen akaratot is sikerül kisajátítani. Marx, azzal kapcsolatosan, hogy a személyes szolgáltatások mit jelentenek erkölcsileg, a következőket jegyzi meg: „Mert a szolgálattétel alapján véve csak magának a földtulajdonosnak a létezési módja, aki már nem dolgozik, hanem tulajdona magában foglalja a termelési feltételek közt magukat a munkásokat

²¹ Friedrich H. Tenbruck: „Die wahren Bedürfnisse des Menschen und die Entwicklung der Sozialwissenschaften”, in: *Die wahren Bedürfnisse oder: wissen wir was wir brauchen?*, Basel—Stuttgart 1978, 68. o.

is mint jobbágyokat stb. Itt az uralmi viszony mint az elsajátításnak lényegi viszonya van. Az állathoz, a földhöz stb. alapjában véve nem jöhet létre uralmi viszony az elsajátítás által, jóllehet az állat szolgál. Az uralmi viszony előfeltétele idegen akarat elsajátítása. Az akaratnélküli tehát, mint pl. az állat, szolgálhat ugyan, de nem teszi a tulajdonost úrrá. Annyit azonban látunk itt, hogy az uralmi és szolgasági viszony szintén a termelési szerszámok elsajátításának e formulájába tartozik; és minden eredeti tulajdonviszony és termelési viszony fejlődésének és pusztulásának szükségszerű erjesztőjét alkotja, mint ahogy korlátoltságukat is kifejezi.”²² Amint az idegen akarat elsajátítása már önmagában véve is uralmi és szolgasági viszonyokat jelent, függetlenül attól, hogy az idegen akarat elsajátítása önmagában nem e viszonyok megteremtése érdekében kezdődik meg és játszódik le, éppen úgy minden társadalmi tény, minden emberi cselekvés, sőt minden, emberi cselekvést vezető akarat is mindig új viszonylatokba, új szférákba kerül bele, és teljes összefüggésében hat a társadalom egész mozgására is. Ez a törvényszerűség, mely egyfelől nehezzé teszi a társadalmi mozgás bármely vetületének egzakt fölvázolását, bonyolulttá fogalmazza át az összes társadalmi törvényeket, melyekben az ok—okozati kapcsolat csupán végső fokon érvényesül, ugyanez a törvényszerűség másfelől, végső soron, oda hat, hogy még nehezebbé teszi e társadalmi mozgás egyik vetületének, éppen az etikai vetületnek a fölmérését. Már csak azért is, mert az etikai vetület egészen sajátos olyan szempontból is, hogy ennek *egyik alapvető forrása, szubjektív oldala az emberi akarat*. Az az emberi akarat, melyet egyrészt rengeteg minden determinál, és éppen e túldetermináltsága következtében válhat viszonylagosan szabaddá; s mely másrészt tökéletesen szabadként tételeződik, holott mögötte a determináló elemek tízezrei hatnak és működnek. Így az akaratban az emberi szándék szabadsága és determináltsága együttesen érvényes, sőt, azt mondhatnánk, hogy leginkább az emberi szándékokban érvényesül a már említett lehetőség-szféra számos determináló eleme, és éppen az emberi akarat az, amely a lehetőség-szférát olyanná próbálja alakítani, ahol számára értelmessé válik a döntési potencialitás.

Az egész problematikának persze megvan a maga ismeretelméleti oldala is. Mindenki hajlandó még az erőszakosabb vagy türelmetlenebb eljárásokat is méltányolni abban az esetben, ha látszik, hogy már a kérdésfölvetés sem rossz alternatívát nyújt, ha tehát már mintegy az utolsó lépés van hátra a *társadalmilag evidens megoldás felé*. Sokkal türelmetlenebbek azonban a társadalom tagjai akkor, amikor valaki rendkívül serényen, de szinte agresszív módon készíti elő az új szituációt: s ilyenkor a társadalom nem érti az egyes ember türelmetlenségét, nem érti, hogy az miért oly tevékeny egy társadalmilag közvetlenül beláthatatlan cél elérésének érdekében, és ilyenkor az illető erkölcsi megítélése sokkal szigorúbb lesz, mint a cél előtti fázisban. Mindig a leghálásabb föladat tehát az utolsó fázisok befejezése, s a leghálátlanabb e fázisok előkészítése. Minden társadalom jobban szereti például a rövid megtérülésű, aránylag kis beruházásokat, holott a gyakorlat is azt mutatja, hogy

²² MEM 46/I, 379. o.

a helyesen fölfogott, hosszú megtérülésű beruházások nemcsak nélkülözhetetlenek az egész társadalom számára, de a fejlődés legnagyobb emeltyűit jelentik; olyan körülmények között is, midőn egy sor motívum űzi-hajtja a társadalmat arra, hogy minél gyorsabban, minél hatásosabban és tökéletesebben elégítse ki a mai szükségleteket, és így minél kevesebbet gondoljon a jövőre. Ezért nem helyes az a fölfogás, mely például Gehlennél is megjelenik, akiről egyik tanítványa így ír: „Gehlen szerint az ember célja nem a jövőben van, hanem a jelenben. Az itt és most-ban kell az embernek önmagát tökéletesítenie. Gehlen filozófiája ily módon a jelen filozófiai rehabilitációjává válik.”²³

S itt ismét láthatóvá vált, hogy milyen hihetetlenül bonyolult az etika problémája. Ha például a tervezésre gondolunk — s a tervezés nyilvánvalóan nemcsak társadalmi, hanem egyéni tervezés is, családi tervek, a jövő nemzedékről való gondoskodás stb. tervei —, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy végül is még a történeti etikának is két szélső pólusa létezik. Az egyik, mely az emberi cselekvésnek kizárólag a *jelenét*, jelen összefüggéseit, az *itt és most*-ját teszi vizsgálat tárgyává. S a másik véglet, amely — akár utópikusan, akár pedig aszketikusan — kizárólag a *jövő szempontjából* teszi mérlegre a jelenlegi cselekedeteket. Nos, ez utóbbihoz hozzátartozik, hogy vagy egy teleológiai, szubjektíve megkonstruált jövőfogalomból indul ki, s ennek következtében szükségképpen embertelenül ítél, vagy pedig az etikai ítéletet olyannak tartja, mint Hegel a filozófiát, melynek baglya csak a sötétség beállta után kezdi meg röptét. Az ilyen távlatból történő ítéletek ellenében tökéletesen igaza van Arnold Gehlennek. Különösen, ha a gehleni gondolatvilágnak ez a lényege: „Minthogy a cselekvő a jelen szituációban találja meg beteljesedését, feladata nem állhat csupán abban, hogy a szituáció konkrét követelményeit kövesse. Ez egyúttal az etika legmagasabbrendű és legegyszerűbb követelése is: ami a teendő, mindig adott, és nyilvánvalóan szem előtt áll, hacsak nem akarunk eltekinteni tőle. Itt a szituáció-fogalom megtalálja helyét az etikában, mert minden szituáció azáltal válik morálisan jelentőssé, hogy tartalmát a nap követelménye adja, és így potenciálisan végtelenül reális. Minthogy a tulajdonképpen cselekvő azt, ami van, elismeri, a cselekvésnek a direkt intenció problematikájának meghaladásaként is kell feltűnnie. Ugyanis a tulajdonképpeni cselekvésben nem realizáljuk saját eszméinket és képzeleteinket, nem saját akaratunkat, hanem egy idegen akaratot, és pedig azt, mely a szituáció követelményének megfelelően konkrétta lesz. A valóságos cselekvésben az ember intenciója tehát nem közvetlenül, hanem közvetetten érvényesül. — Cselekedni annyit jelent, mint helyeselni, és helyeselni annyit jelent, hogy az ember indirekt módon viszonyul önmagához.”²⁴

Az emberi cselekvés legfontosabb problematikáját tehát úgy fogalmazhatjuk meg, hogy egyfelől a jelen, a pillanatnyi szituáció kényszeríti ki a cselekvést, másfelől az emberi cselekvés ugyanakkor bizonyos értelemben önmegvalósítás is. Az ellentmondás nyilvánvaló. Miképpen lehet önmegvalósítás az, amit a pillanatnyi szituáció,

²³ Lothar Samson: *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Freiburg—München 1976, 94. o.

²⁴ Uo. 95—96. o.

a nap követelménye kényszerít ki belőlünk? Vagy megfordítva: miképpen lehet a nap objektív követelményének tekinteni azt, ami önmegvalósítás? Továbbá: hogyan lehetséges, hogy az emberi akarat elvileg szabadnak tekinthető, s mégis a gyakorlati cselekvés csupán azt a szükségszerűt hajtja végre, amit a ma, mint követelmény diktál. S ha a Gehlen-féle fölfogásmódot nyomon követjük, ha tehát minden cselekvés pusztán jelenidejűségét hangsúlyozzuk, akkor az emberi cselekvés végső soron elveszíti azokat az időbeli meghatározóit, hogy egyfelől *az emberi cselekvés visszahat még az elmúlt történelemre is*, másfelől pedig *előrehatása a jövő vonatkozásában teljességgel vitathatatlan*. Ha viszont már így látjuk a helyzetet, akkor azt mondhatjuk, hogy az emberi cselekvést a múltnak, a jelennek és a jövőnek nem követelményei, hanem lehetőségei fogják meghatározni. Éppen ebből a szempontból rendkívül fontosak a lehetőség-szférával kapcsolatosan az előbbiekben kifejtettek. A mai nap tudniillik éppen úgy nem egyszerűen követelményeket fogalmaz meg az emberrel szemben, mint ahogy a múlt és a jövő sem. S mindaz, amit a mai napban a nap követelményének érzünk, már valami más; sokkal több és egyúttal sokkal kevesebb is, mint a nap követelménye: a kor lehetőség-szférája. Nagyon messze vezetne, ha végig akarnánk elemezni az ilyen lehetőség-szférák teljes történeti összefüggésrendszerét. Csupán azt kell itt hangsúlyoznunk, hogy ugyanaz a cselekedet egészen más tartalmú cselekedet más és másfajta történelmi múlt után.

Mindennek felsorolása után úgy vélem, világossá válhatott, hogy az emberi cselekvés maga is *önmagában vett és önmagában tekinthető totalitás*. Totalitás, melynek bizonyos értelemben vetülete mindig az etikum, de csupán vetülete, mert az emberi cselekvés nem pusztán erkölcsi cselekvés, hanem éppen az határozza meg, hogy maga az emberi lét többdimenziós lét, az emberi gondolkodás többdimenziós gondolkodás, s az emberi szituációk és szituáció-teremtések lehetőség-szférákat adnak meg — vagyis az, hogy mindenütt a meghatározott meghatározatlansággal és a meghatározatlan meghatározottsággal van dolgunk. Bizonyos szempontból az egész emberi történelem nem más, mint ennek a meghatározott meghatározatlanságnak története. S ezen belül épp az a kérdés, hogy vajon milyen szférája lehet az erkölcsnek, hogy van-e egészen pontosan meghatározott és meghatározható jellege — éppen ez szokott megjelenni az úgynevezett követelményben, és éppen ez az oka annak, hogy minden eddigi etika lényegileg követelmény-etika, melynek központi kategóriája egyszer s mindenkorra: a kötelesség. Ez a kötelesség-jelleg bizonyos esetekben már a legprimitívebb fokokon is hangsúlyozódik. De éppen azért, mivel az etika mindeddig az ember cselekvési kötelezettségeit akarta megfogalmazni, általában úgy tette ezt, hogy negatív normatívákat teremtett. Ezek a negatív normatívák: ne lopj!, ne ölj! stb. — furcsa jelenségek, mert minden kötelesség-erkölcsstan abból indul ki, hogy valamilyen (pl. vallási) okokból ilyen és ilyen szabályok vannak előírva, és az az erkölcs mindenekelőtt azokat a szabályokat írja elő, melyek bizonyos dolgoktól való tartózkodást fejeznek ki. Lehetséges ennek a tartózkodásnak a kifejezését összefüggésbe hozni azzal a primitív, mágikus vallás előtti időszakkal is, midőn az egyetlen szabályrendszer,

melyet biztosnak lehetett tekinteni, bizonyos tartózkodások rendszere volt (pl. a totemállattól és másfajta tabuktól).

Mindenesetre az erkölcs problémájának legkézenfekvőbb és legkézenfekvőbb megoldási módja egy *kötelesség-rendszer* kiépítése. A kötelesség-rendszer mindig meg fog felelni annak az adott társadalmi követelménynek, mely a társadalom adott fejlettségi fokán fölléphet, és valóban, azt mondhatjuk, hogy egy ilyen rendszer összefoglalója lehet (gondoljunk Gehlen előbb idézett gondolatmenetére) a „nap követelményeinek”. Tudniillik olyan követelményrendszerrel áll elő minden etika, mely megparancsolja, hogy miképpen kell cselekedni adott viszonylatok között, amely valójában a fönnálló társadalmi szükségszerűségekből objektíve levezethető. S itt ellentmondás jön létre: egyfelől minden kötelesség levezetődik a társadalom objektív érdekeiből és követelményeiből, másfelől az ilyen levezetés objektíve senkit sem nyugtat meg. Ezért a legtöbb kötelesség-rendszer kénytelen önmagát, valamilyen értelemben és valamilyen vonatkozásban, külső eszközökkel igazolni, s ezek a külső eszközök általánosságban vagy vallásiak, vagy a transzcendenciába átmenő — még ha immanensnek is tűnő — fogalmak. Ilyen például az a fölfogás, mely szerint a cselekvést nem az isten kedvéért, nem egy objektív, előre megírt erkölcsi világrend kedvéért, hanem *az ember mint nembeli lény vagy az ember mint ember fogalma kedvéért kell végrehajtani*. Alighanem evidenciaként jelenik meg itt, hogy végül is szerkezetileg mindegy: annak érdekében állítunk föl kötelesség-etikát, hogy az isten parancsait hajtsuk végre, vagy annak érdekében, hogy az ember nembeli lényegét valósítsuk meg. Tudniillik mind az istenről és annak követeléseiről, mind pedig az ember nembeli lényegéről, vagy akármi másról, tulajdonképpen önkényesen is alkothatunk fogalmakat, és a nevükben meghirdetett követelmények akkor szubjektív elképzeléseket fognak tükrözni. Pontosan érvényes lesz rájuk az, amit Hegel ír a szabadságról: „A történelem legközelebbi nézete azonban bemutatja nekünk azon emberek cselekedeteit, akik szükségleteiből, szenvedélyeiből, érdekeiből és az ezek szerint alakuló képzetekből és célokból, jellemükből és tehetségükből indulnak ki, mégpedig úgy, hogy a tevékenység e színjátékában csak ezek a szükségletek, szenvedélyek, érdekek stb. jelennek meg, mint hajtóerők. Az egyének részben akarnak ugyan általánosabb célokat, egy jót, de úgy akarják, hogy maga ez a jó korlátolt jellegű, pl. nemes hazaszeretet, de teszem egy ország iránt, amely jelentéktelen arányban áll a világhoz és a világ általános céljához, vagy szeretet a családja, barátai iránt — becsületesség általában. Egyszóval ide tartozik minden erény; ámde ami őket illeti, megvalósítva láthatjuk ugyan az észmeghatározást magukban ezekben a szubjektumokban és működésük körében; de ezek egyes egyének, akik csekély arányban állnak az emberi nem tömegéhez — mivel mint egyéneket a többi egyénnel kell összehasonlítani —; s éppígy erényeik létezésükre viszonylagosan csekély terjedelmű.”²⁵

Más szóval úgy véljük, hogy teljesen *egyedi vélemények irányíthatják* ilyenkor a *kellés rendszerét*. Ezek a teljesen egyedi vélemények persze ismét csak összekapcsolód-

²⁵ Előadások a világtörténet filozófiájáról, i. k., 56. o.

nak a kor objektív követelményeivel, vagyis a nap követeléseivel, és e kettő: a teljesen egyéni, teljesen szubjektív, és az elvontan objektív nézetrendszerek tökéletesen összefolynak egymással. Ezt már a kanti etikával kapcsolatosan látni lehetett, noha Kant maga az etikáját egyfelől a legáltalánosabban fogalmazta meg, a legformálisabban vázolta föl, és egyúttal ez etikában visszacsempészte a Legfőbb Lény fogalmát. Viszont a rendkívül általános kanti megfogalmazás, tehát pl. a kategorikus imperatívusz gondolata, mely közismerten úgy hangzik, hogy úgy kell cselekedned, hogy cselekedeted mindenki számára normává válhasson — a polgári szabadság és egyenlőség fogalmának teljesen formális, majdnem hogy jogászai megfogalmazása. S ez nem is lehet másképpen, mert hiszen, mint bármely idealista gondolkodás esetében, a jogot és az erkölcsöt itt végső soron ugyanaz az eszmei lény (akár a kitágított szubjektum, akár az objektív eszme) határozza meg, s ugyanaz az eszmei lény ad rá garanciákat; vagyis szükségszerű, hogy minden idealista filozófiában a jog és az erkölcs közelkerüljön egymáshoz. Voltaképpen már ez fejeződik ki részben a patrisztikában, részben pedig a patrisztikát nem sokkal megelőző Talmudban, ahol is egyházi jog és egyházi erkölcs minden formájukban összeolvadnak, sőt ebből a szempontból a skolasztika is, ugyanúgy, mint bármely más idealista filozófia, *ancilla spiritusszá*, vagyis a szellem szolgájává teszi a jogot és az erkölcsöt, s az erkölcsöt pusztán *a jog határeseteként* képes kezelni. Nem térünk most ki persze arra, hogy az erkölcs, illetve a cselekvés erkölcsi oldala mennyire autonóm szféra, és hogy csak bizonyos körülmények teszik az erkölcsi problémák egy részét jogi problémákká — jogi problémákká téve ugyanakkor nem-erkölcsi problémákat is. Vagyis a jog, meghatározott időszakokban, külön szféra, mely hol érintkezik a cselekvés erkölcsi szférájával, hol pedig attól teljesen független.

Amennyiben a cselekvés valamilyen értelemben mindig kötelesség, és amennyiben a kötelességrendszerek helyes megítélése vezet az erkölcsileg megfelelő cselekvéshez, akkor az etika tudománya rendkívül egyszerű. Egyáltalán nem tartom véletlennek azt, hogy a kanti kritikák közül *A gyakorlati ész kritikája* a legrövidebb; hiszen ha megvan az erkölcs biztosítéka a Legfőbb Lényben, ha kötelességeket tűzünk ki az emberek elé és a kötelességeket formálisan fogalmazzuk meg, akkor valójában már csak egy rövid etikai konstrukciót kell teremteni, és ebbe a konstrukcióba föltétlenül bele fog illeni mindenfajta kötelesség követelménye. Sokkal nehezebbé válik azonban a helyzet, amint a kötelességet nem lehet levezetni sem egy utópiából, sem egy elvontan általános fogalomból, sem pedig egy eszméből. Ebben az esetben a kötelességnek nincsen biztosítéka, és ezért szükségszerű az, hogy minden kötelesség-erkölcs a maga módján ilyen biztosítékok után nézzen. Ilyen biztosíték volt például Rousseau számára erkölcsstanilag — mint az első sorban „a savoyai vikárius hitvallásából” kitűnik — az ember a maga természetességében, a maga romlatlanságában. Igaz, Rousseau ebben a vonatkozásban nem tekinthető eredetinek, hiszen már a legősibb hésziodoszi énekektől kezdve állandóan élt az a képzet, hogy nem egy elvont általános ideállal kell garantálni az emberi erkölcsöt, hanem egy történetileg létezett ideál az, amely az erkölcsi törvények érvényét garantálja. Hogy ez az aranykor volt-e, vagy éppen a „bon

sauvage”-nak, a jó vadembernek az idealizálása, vagy esetleg a Föld teremtésének kezdetén meglévő egyenlőség fölemlítése, amint ez a német parasztháborúban történt, mindenütt arról van szó, hogy egy történelmileg elmúltat kapcsolnak össze a „kell”-lel, mégpedig egy olyan történelmileg elmúltat, melyben tételezni lehet az erkölcsi magasrendűséget. Persze aligha járható út ez, és voltaképpen az egész modern fejlődés elfordult ettől a Rousseau és mások által képviselt romantikus gondolattól. Ismeretes például, hogy Fichte milyen módon kritizálta ezt: „Rousseau elfeledkezik arról, hogy az emberiség ezt az állapotot [az erkölcsit] csak gondokon, fáradságon és munkán keresztül közelítheti meg, és így is kell megközelítenie. Emberkéz nélkül a természet nyers és vad, s ilyennek is kell lennie, hogy az ember kénytelen legyen kijönni a tétlen természeti állapotból, hogy megmunkálja a természetet és ezzel maga is a természet pusztá termékéből szabad, értelmes lényvé váljék.”²⁶

Az a kísérlet tehát, hogy az őskort vagy általában a primitív embert állítsuk követendőként, ideálként az emberek elé, és éppen a primitív ember helyzetéből és állítólagos erkölcséből vezessük le a mai kötelességeket — két évszázada nem aktuális már. A primitív ember cselekvése — s ebben igaza van Fichtének — éppen azért nem fejlett történetileg, mivel e cselekvésből szükségképpen *hiányoznak a történelmileg megszerzett dimenziók*. Ezeknek a dimenzióknak a megszerzése, többek között az etikai dimenzió megszerzése is, hatalmas emberi fejlődés eredménye, és e fejlődés nélkül egyáltalán nem lehet morálról beszélni. Mellesleg jegyzem meg, hogy ennek a történelmi fejlődésnek sajátosan groteszk képét nyújtja Friedrich Nietzsche akkor, midőn voltaképpen az erkölcs meghaladását akarja bebizonyítani: „Az emberi történelem leghosszabb idején keresztül — ezt nevezik történelem előtti időnek — egy cselekvés értéke, vagy értéktelensége, következményei alapján ítéltetett meg. Maga a cselekvés éppen annyira közönyös maradt, mint származása, körülbelül úgy, mint még ma is Kínában, ahol egy kitüntetés vagy egy szégyen a gyermekről a szülőkre visszaháramlik, úgy volt a siker vagy sikertelenség visszaható ereje, mely az embereket vezette, abban, hogy jónak vagy rossznak gondoljanak egy cselekvést. Nevezzük ezt a korszakot az emberiség morál előtti korszakának: az a parancs, hogy ismerd meg magadat, még ismeretlen volt. Az utolsó tíz évezredben viszont a föld nagy területén lépcsőről lépésre oda jutottak, hogy ne a következményeket, hanem a cselekvés eredetét vizsgálják, ha értékéről döntenek akarnak: egy nagy esemény mint egész a szemléletnek és a mértéknek jelentős finomodása, az arisztokratikus és a származási hit értékeinek tudatlan utóhatása a jele egy olyan korszaknak, melyet szorosabb értelemben morálisként jellemezhetünk: az önismeret első kísérlete megtétele. A következmény helyett az eredet: a perspektíva milyen megfordulása! És bizonyos, hogy egy nagy harcok és ingadozások után elért fordulat! Alkalmasint: veszélyes új babona, sajátos interpretációs szűkösség került ezzel uralomra: egy cselekvés eredetét a legmeghatározottabb értelemben mint eredetet a szándékból magyarázták; egységesek voltak abban a hitben, hogy a cselekvés értéke szándékának értékében van. A szándék mint a

²⁶ *Az erkölcsstan rendszere*, Budapest 1976, 69. o.

cselekedet teljes származása és előtörténete: ezen előítélet alapján a föld legújabb koráig dicsérték, marasztaltak el, ítélték el morálisan és filozofáltak. — Ha manapság nem érkeztünk volna el ahhoz a szükségszerűséghez, hogy még egyszer fordulatot tegyünk, hogy az értékeket alapvetően eltoljuk, melyet az ember ismételt önmeghatározásának és elmélyülésének köszönhetünk — hogyha nem egy olyan korszak küszöbén állnánk, melyet negatívnak, morálon kívülinek nevezhetnénk: manapság, amikor legalábbis köztünk, immoralisták között, az a gyanú támad, hogy éppen abban, ami egy cselekedetben nem volt szándékos, van a döntő értéke, és hogy szándékosság, vagyis minden, ami a cselekedetből létrejön, tudott, tudatos lehet, csupán annak felszínéhez, külsejéhez tartozik, mely mint minden külső, elárul ugyan valamit, de még többet rejt el. Röviden, azt hisszük, hogy a szándék csupán jel és szimptóma, amelyet ki kell fejteni, és ezen kívül olyan jel, amely sokféle értelmű és önmagában majdnem semmit sem jelent — hogy a morál az eddigi értelemben mint szándék-morál előítélet volt, egy időlegesség, átmenetiség, talán valamely asztrológiai és alkímiai rangú dolog, de mindenképpen valami, amit meg kell haladni.”²⁷

Nem itt van a helye annak, hogy most a morál Nietzsche-féle meghaladását bíráljuk. Viszont nyilvánvaló egyrészt, hogy Nietzsche is morál előtti korszaknak tartja a primitív korszakokat, másrészt ő maga is megállapítja, hogy a morál volt minden etika eddigi középpontja, s ennek megfelelően egyfajta kötelesség-morál uralkodott. A kötelesség azonban, melyről az ember azt gyaníthatná, hogy elsősorban a német etikának a sajátossága, egyszerűen azért vált uralkodóvá mint etikai kódexek és elvek alapja, mert azt a bonyolultságot, mely az emberi cselekvést jellemzi, a különböző vektorok egymást-áthatását és az ezáltal létrejövő és állandóan megújuló realitás- és lehetőség-szférákat, elemezni hihetetlenül nehéz föladat, viszont az erkölcsi követelmények nekiszegezése az embernek sokkal egyszerűbb megoldást ígér. Jellemző például, hogy az angol Moore is a következőket mondja: „Ha a fenti igaz és hogyha ennek megfelelően a kötelesség nevet adjuk azoknak a cselekvéseknek, melyek általában jobb totális eredményeket produkálnak a közeljövőben, mint minden lehetséges alternatíva, akkor lehetséges bebizonyítani, hogy néhány legközönségesebb kötelesség-szabály igaz, de csupán bizonyos társadalmi feltételek között, amelyek többé vagy kevésbé univerzálisan léteznek a történelemben; és egy ilyen bizonyíték csak néhány esetben lehetséges anélkül, hogy pontosan megítélnénk, hogy milyen dolgok jók vagy rosszak önmagukban — tehát egy olyan ítélet nélkül, melyet eddig semmiféle etikai író nem adott meg.”²⁸ Moore kétségei jogosultak, de kétségei ellenére is bizonyos, hogy ő sem képes más fogalomkörben elképzelni az etikát, mint a kötelességek fogalomkörében, amihez persze szükséges megmondani azt, hogy mi a jó és mi a rossz. Azt is jól látja, hogy mindez összefügg bizonyos történelmi föltételekkel, ám, ennek ellenére, legfőljebb történetileg is és etikailag is meghatározott módon próbálna bizonyos kötelességeket megállapítani az emberek számára.

²⁷ „Jenseits von Gut und Böse”, in: *Werke in sechs Bänden*, IV. köt., München—Wien 1966, 596—598. o.

²⁸ *Principia ethica*, i. k. 181. o.

Még az ókori etika is, mint erről a platóni dialógusok tanúskodnak, azt akarta elérni, hogy az emberek *tudatosan fölismerjék kötelességüket*. Egészen külön kérdés persze az, hogy ezek a kötelességek csupán a görög, illetve római polgár kötelezettségei voltak — de mégis, ennek az etikának is, alapja volt a kötelességek megismerése. Alighanem már az aranykornak a visszaidézésében is volt olyan hangsúly, mely azt célozta, hogy bizonyosfajta kötelességeket tudatosítsanak az emberekben. És ez a szerkezet tökéletesen meg is felel minden olyan társadalomnak, melyben a jogi vagy a gazdasági törvények olyan értelemben uralkodnak, hogy uralmuk szinte természetjogi értelemben adódik. Csupán azok tudják igazában megtagadni az ilyen kötelesség-etikát, akik hajlandók a valóság olyan vizsgálatára, mely valamely okból (s ez lehetséges retrográd vagy progresszív okokból egyaránt) kételyeit fejezi ki a fönnállóval szemben. S ha most egy meglehetősen távoli példát hozunk is erre, az olvasó mégis érezni fogja, hogy valójában csak a fönnállónak székszisszel történő kezelése járul hozzá ahhoz, hogy az ember mint gondolkodó elkerülje a közhelyszerű kötelesség-fogalmakat. Példánk Sören Kierkegaard-tól való, aki egy helyütt Scribe „Első szerelem” című darabját elemzi. S itt a következőket mondja: „Emmeline, mint az első szerelem abszolút érvényességének védelmezője, az emberek nagyszámú csoportjának a képviselője. Az emberek persze úgy vélik, hogy többször is lehet szeretni, nemcsak egyszer; de az első szerelem mégis lényegileg különbözik minden más szerelemtől. Ez nem magyarázható meg másként, csak ha feltételezzük, hogy létezik valamely könyörületes démon, aki megajándékozta az embert egy kis aranyozással, hogy megszépíthesse vele az életet. Az a tétel ugyanis, hogy az első szerelem az igazi szerelem, nagyon simulékony, és sokféleképpen siethet az ember segítségére. Ha nem olyan szerencsés valaki, hogy birtokolhassa, amit kíván, az első szerelem édességét akkor is birtokolja. Ha olyan szerencsétlen valaki, hogy többször szeret, akkor is mindannyiszor az első szerelem fog megismétlődni. A tétel ugyanis szofista tétel. Ha valaki harmadszor szeret, akkor ezt mondja: mégiscsak jelenlegi szerelmem az én igazi szerelmem, de az igazi szerelem az első, ergo ez a harmadik szerelem az én első szerelmem. A szofista jelleg abban van, hogy „az első” meghatározás egyszerre minőségi és számszerű meghatározás kell hogy legyen. Ha egy özvegy férfi és egy özvegyasszony összeállnak, ha mindegyikőjük öt gyermeket hoz magával, akkor az esküvő napján mégis arról biztosítják egymást, hogy ez a szerelem az ő első szerelmük. Emmeline a maga romantikus ortodoxiájában undorral nézne egy ilyen kapcsolatra, számára ez hazug ocsmányság lenne, és ugyanolyan kárhoztatandó, mint egy szerzetes és egy apáca közti házasság volt a középkor számára. Ő a tételt számszerű értelemben fogja fel. . . . Ugyanígy értelmezi ezt a másik tételt is: csak egyszer szeretünk. Ám ez a tétel is ugyanilyen szofista és ugyanilyen rugalmas. Többször szeretünk és minden alkalommal tagadjuk az előző érvényességét; ily módon mégis annak a tételnek a helyességét bizonyítjuk, hogy csak egyszer szeretünk.”²⁹

²⁹ Lásd *Vagy-vagy*, Budapest 1978, 323—325. o.

Kierkegaard szkepszise jogosult. Mégpedig azért, mert ha van kötelességrendszer, és ha ebbe beletartozik az említett két tétel, akkor az emberek mindenféle, akár szofista okoskodással is megpróbálják saját cselekedeteiket hozzáalkalmazni az adott követelményekhez. Ez a hozzáalkalmazás és hozzáalkalmazkodás nem csekély mértékben torzítja el az ember egyéniségét, már csak azért is, mivel a norma mint norma funkcionál, függetlenül a konkrét tartalmi helyzettől. Így az emberek megpróbálják cselekedeteiket úgy értelmezni, és ezt az értelmezést úgy a közösség elé tárni, hogy ők bizonyos követelményeknek eleget tettek. Például házastársi kötelességek vannak, de azt is kimondják, hogy amennyiben a másik valamit a házasság szellemével szemben tesz, akkor az egyiknek joga van szakítani. Így viszont a polgári jogrend szellemében semmi más nem kell ahhoz, hogy ha valaki a polgári házasságát föl szeretné bontani, mint az, hogy bebizonyítsa: nem ő, hanem a másik indította el a folyamatot, és ennek megfelelően ő kötelességszerűen járt el. Ugyanezt a módszert kísérhetjük végig mindenütt, mert a polgári lét, mely nem tudja másként megfogalmazni az erkölcsöt, mint kötelességrendszerek formájában, szükségképpen ilyen típusú vagy hasonló szofisztikára kényszeríti az embert a mindennapi élet legegyszerűbb tevékenységeiben is, mivel mindenütt azzal kell igazolnia magát, hogy valamiféle általános normáknak tesz eleget.

A furcsa az, hogy ez nemcsak az erkölcsi szférát hálózza be, vagyis nemcsak az erkölcs területén jelentkezik a kötelesség-elmélet és az ennek való megfelelés igénye, hanem vannak olyan elvek, melyekből erkölcsi elvek lesznek, anélkül, hogy valóságosan azok lennének. A legtöbb közhely ilyen „erkölcsi” elveket tartalmaz. Ezek valójában pszeudo-erkölcsi elvek, az emberek mégis úgy érzik, hogy erkölcsileg kötelesek magukat még ezeknek a pszeudo-elveknek is alávetni. Ilyen elveket százával találhatunk a mindennapi életben, akár a divatból, akár az etikettből, akár a közfelfogás torzulásaiból következzenek. Mindez onnan ered, hogy a *kötelesség mint fétis* működik a polgári világban, a társadalom életének szabályozójaként; minden polgári társadalom számára az erkölcs végső fokon a kötelesség-kódexben jelenik meg. Ezért nem tekinthető véletlennek, hogy az egész modern fejlődést át- meg átszövi az a folyamatos követelés, mely szerint egyfajta — a vallásihoz hasonló — katekizmust kellene az emberek kezébe adni, hogy kötelességeiket megismerjék. Jellemző azonban erre a fajta kötelesség-követésre az, hogy, mint láttuk, bármely tendencia a kötelesség-követéssel takarózhat, midőn önmagát megvalósítani óhajtja. Adorno, kulturális vetületben, a következőképpen ír erről: „Az az állítás, hogy Hitler szétrombolta a német kultúrát, nem más, mint azoknak a reklámtrükkje, akik a kultúrát telefonasztalaik szemszögéből ismét fel akarják építeni. Az, amit Hitler a művészetben és a gondolatokban kiirtott, már előtte azt a meghasonlott és apokrif létet jelentette, melynek utolsó menedékhelyét a fasiszmus kisöpörte. Aki nem működött közre már évekkel a Harmadik Birodalom keletkezése előtt, belső emigrációba kényszerült: legkésőbb a német deviza stabilizálása óta, mely időben összeesik az expresszionizmus végével, a német kultúra a berlini illusztrált magazinok szellemében stabilizálódott, amely alig maradt el az öröm ereje, a birodalmi autópályák és a náci kiállítási

klasszicizmus mögött. Ennek a tendenciának teljességében áhítozott a német kultúra éppen ott, ahol a legliberálisabb volt, a maga Hitlere után [...] Hitler kiirtotta a kultúrát, Hitler elűzte Ludwig urat, tehát Ludwig úr a kultúra. S valóban ő az. Csak egy pillantást kell vetni arra az irodalmi produkcióra, melyet azok az emigránsok teljesítettek, akik a befolyási övezetek szigorú felosztása és a fegyelem révén a német szellemet reprezentálták hogy a vidám újrafelépítésnél mi mindent lehet várni: a Broadway-módszerek bevezetését a Kurfürstendammon, mely már a húszas években pusztán eszközeinek gyengébb volta, nem pedig jobb céljai révén különbözött a Broadwaytól.”³⁰

Azt hiszem fölösleges volna tovább példálózni azzal, hogy a különböző erkölcsi kötelességekhez való alkalmazkodások gyakorlatilag mennyire szofista és hamis módszerek és eljárások előrángatását engedik meg, ill. teszik szükségszerűvé. De, kérdezhetné valaki, ha nem kötelességek rendszeréről van szó, akkor mi lehet egyáltalán az etika tartalma? Vajon az emberi cselekvést nem a kötelességek irányítják-e? Ez azonban, mint láttuk, önmagában nemcsak hogy nem old meg semmit, hanem az emberi cselekvés egészét kérdésessé teszi, mivel az emberi cselekvésnek megvannak a maga sajátos, autonóm folyamatai, melyeket azonban így utólagosan mindenféle kötelesség-princípiumnak rendel alá az ember formálisan és ideológiailag. Így aztán az olyan cselekvésekből, mint barátaink megsegítése vagy cserbenhagyása, egyaránt le tudja magának vonni mindenki a megfelelő kötelesség teljesítésének gondolatát. Gorkij a „Klin Szamgin”-ban például azt ábrázolja, hogy főhőse, a könyv címszereplője, mint kisgyerek korcsolyázik a jégen — egy tó jegén. Korcsolyázás közben észreveszi, hogy egyik társa véletlenül belefut egy lékbe, segítségért kiabál, s kezét nyújtja felé. Ő azonban, félvén attól, hogy a gyerek majd őt is magával ránthatja — tovább korcsolyázik. S amikor jönnek a gyereket keresni, természetesen letagadja, hogy látta volna — nem tud róla, sőt magának is fölteszi a kérdést: volt itt egyáltalán valamilyen fiú? vagy semmiféle fiú nem volt itt? S végül már maga is kezdi hinni, hogy szinte nem is hallott segélykérést, hogy tehát önmagát nemcsak fölmentheti, de föl is kell mentenie. Hogy mennyire könnyű és mennyire általános egy kötelességrendszerbe beilleszteni még azokat a cselekedeteket is, melyek ennek a kötelességrendszernek ellentmondanak, arra jellemző az ismert példa, hogy ti. ugyanazok az emberek, akik hidegvérrel követtek el, mint fasiszták, tömeggyilkosságokat, ugyanakkor a maguk és családjuk körében mindenféle kötelességhez tartották magukat, sőt segítőkész, „rendes” embernek mutatkoztak.

Persze mindez nem oldja meg azt a problémát, hogy az emberi cselekvés egyáltalán mihez viszonyítható akkor, ha ennek a cselekvésnek etikai vetületeiről van szó. Ha nem a kötelességek rendszeréhez, akkor bizonyos kényszerpályákhoz, melyek egyik oldalán, például Kierkegaard-nál, egy tisztán önélvező, Don Juan-típusú életvitel van, a másik oldalon pedig egy olyan benső etika, mely nem felelős semmiféle kötelességrendszer szempontjából, csupán önmagának, önmagával szemben.

³⁰ *Minima moralia*, Frankfurt am Main 1951, 62—63. o.

Ugyanígy lehetségesek e kényszerpályák különböző irányú kiterjesztései is, melyek egyike például az autentikus életet, másika a tömegéletet jelentheti. Alig hihető azonban, hogy mindez megoldás vagy megoldási lehetőség. Egészen másról van itt szó, mintsem akár kötelességek, akár kényszerpályák szolgálatáról. Láttuk, hogy az emberi lét egyik alapvető sajátossága, hogy válaszlehetőségeket igyekszik az ember kidolgozni magának. Viszont ezt egyfelől a lehetőség-szférában, mégpedig számos dimenziójú, majdnem végtelen dimenziójú lehetőség-szférában teszi, másfelől minden egyes lehetőség-szféra újjáalkotása egyúttal új lehetőségeket is teremt. Mindez társadalmilag tökéletesen érthető, aminthogy az is érthető, hogy az ember, fejlődésének meglehetősen hosszú periódusában, nem lehetett képes arra, hogy az erkölcsi vonatkozást a cselekedetek totalitásán belül mint közvetlen erkölcsi vonatkozást fölmérje. Természetesen ez annyit is jelent, hogy az egyes cselekedeteknek vagy legalábbis a cselekedetek nagy részének társadalmi vonatkozását sem volt képes fölmérni. De ez a vonatkozás megvan, függetlenül attól, hogy az ember tudomást vesz-e róla avagy sem. Ez a reláció objektív, és akkor is létezik, ha a társadalomban egyetlen ember sem veszi tudomásul ennek a relációnak objektivitását. Ez az oka annak, hogy bár a legprimitívebb körülmények között, végső soron, tudatos társadalmi viszony az egyéni cselekvés és a történelmi mozgás között nincs, de létezik egy tudattalan társadalmi viszony, aminek objektív formája a szokás. A szokás tehát az egyén olyan szabályozó rendszere, mely egyén és társadalom közötti, valamint egyén és egyén közötti viszonyokat határoz meg, anélkül, hogy a cselekedetek társadalmi és erkölcsi dimenzióját valóságosan fölmérte volna. Mégis: a szokásból mint egyfajta *elő-erkölcsi mozzanattrendszerből* később kinő a *szubjektív morál* és az *objektív erkölcsiség*. Az erkölcsi szféra ugyan meghatározása az egyének és a társadalom kapcsolatainak, de nem mint egyének és mint társadalom kapcsolata játszik igazi szerepet, hanem mint egyéni cselekvés és más egyéni cselekvések, egyéni cselekvés és társadalmi mozgás kapcsolata. Ezért volt fontos kimutatnunk, hogy maga az emberi praxis mint egyéni praxis is totalitás, és pedig számos vonatkozással, s egyik vonatkozása éppen a társadalmi-történelmi mozgással való összefüggése, mind a történeti egyén, vagyis az egyéniség történetisége, mind pedig a társadalom története szempontjából.

RESÜMÉE

István Hermann: Ontologische Einleitung zur Ethik

Der Artikel behandelt die Vorbedingungen der Ethik und stellt sie den allgemein bekannten sogenannten Vorbedingungen gegenüber. Es war z. B. eine Vorbedingung aller bisherigen Ethik der Begriff der Pflicht, der in der deutschen Klassik und auch später alle Auseinandersetzungen über die ethische Problematik bestimmte. Der Artikel

nimmt einen ganz anderen Ausgangspunkt: er stellt sich nämlich — dem Ausatz von Lukács folgend — die Aufgabe, eine Ontologie als Vorbedingung der Ethik darzustellen.

Die Auffassung des Verfassers von den ontologischen Bedingungen der Ethik bedeutet eine Widerlegung der Bisherigen Geschichte der Philosophie.

Anstalt des Begriffes der Pflicht tritt nämlich beim Verfasser die *gesellschaftliche Verantwortlichkeit* als entscheidender Faktor der gesellschaftlichen und der ethischen Welt auf. Diese Auffassung ist eigentlich von den einfachsten Fakten des Lebens abgeleitet und eben darum behauptet der Verfasser, dass die Arbeit nur als gesellschaftliche Arbeit im menschlichen Leben erscheint. Diese Gesellschaftlichkeit bleibt immer das Stärkste Motiv des gesellschaftlichen Seins. Ebenso wird es klar, dass die gewöhnliche Ausnützung der klassischen griechischen Philosophie von der Seite der modernen Ethik nicht richtig ist, weil die ethischen Bedingungen zu

skizzieren nur inter der Voraussetzung möglich wäre, dass man historische Ausgangspunkte nimmt. So wird die Geschichte ein leitende Motiv für die Ethik. Das bedeutet aber, dass einige Probleme des menschlichen Lebens in der Periode griechischen Klassik nicht einmal auftandien. Die Zugehörigkeit des Individuums zur Gesellschaft z. B. ist dort auch noch bei Aristoteles eine unstreitbare Tatsache; nur in der Stoa und im Epikureismus konnte man diese Beschränktheiten des Lebens überschreiten. So zeigt der Artikel dass jede ethische Tendenz im gesellschaftlichen Leben gründet.

ELŐSZÓ HELYETT — ÉLETRAJZI VÁZLAT NY. I. BUHARINRÓL

KRAUSZ TAMÁS—MESTERHÁZI MIKLÓS

Nyikolaj Ivanovics Buharin 1888. szeptember 27-én (október 9-én) született Moszkvában, Ivan Gavrilovics és Ljubov Ivanovna második fiaként. Bátyjáról, Vlagyimirról, és öccséről, Pjotrról az irodalom nem sokat árul el. Anyja a 80-as években elemi iskolai tanítóként dolgozott. Apja matematikát tanult a moszkvai egyetemen; vallásos ember volt, de kacérkodott a liberális eszmékkal. 1893-ban adófelügyelői állást vállalt, és családjával Besszarábiába költözött. Hamarosan azonban — négy év múlva — a család visszaköltözött Moszkvába. Nehéz évek után Ivan Gavrilovics fokozatosan előrehaladt a hivatali ranglétra fokain: a 14 osztályos rangtáblázat hivatalnoki hierarchiájában a hetedik osztályig emelkedett, s így személyes nemességet szerzett.

Buharin gyermekkorának jellemző vonása az örök olvasás; önéletrajzából tudjuk, hogy már négy és fél éves korában tudott írni-olvasni. Apja ösztönzésére érdeklődése hamarosan a természettudományi könyvek (pl. Tyimirjazev írásai) felé fordult, szenvedélyes lepke- és rovargyűjtő lett. Kedvenc szerzője Kozma Prudkov volt, de igen fiatalon megismerte Heinét, szívesen olvasta Molière műveit, és gyakran forgatta Korsch ókori irodalomtörténetét. Kritikai magatartása már gyermekkorában meglepte szüleit, főleg édesanyját. Buharin nagyon korán szakított a vallással, s a tudományok kötötték le figyelmét. Kiváló képességeiről már elemi iskolai tanulmányai során elért eredményei is meggyőznek, 1901-től pedig Moszkva egyik legjobb gimnáziumában kiváló eredményeivel hívja föl magára a figyelmet. Ám nemcsak ezzel. Hamarosan ugyanis a baloldali politikai radikalizmushoz csatlakozott, az 1905-ös forradalom idején illegális sajtótermékeket, forradalmi röpiratokat terjesztett. Erre az időre tehető, hogy a bolsevik történészprofesszor, M. N. Pokrovszkij előadást tartott Buharin gimnáziumában; az általa (is) kifejtett marxista eszmék mély hatást gyakoroltak Buharinra, aki korábban egyébként Piszarev gondolati hatása alatt állt.

1905-ben Buharint már a szociáldemokratákkal is kapcsolatot tartó diákmozgalom élén találjuk; a forradalom eseményei meggyorsították politikai nézeteinek és elméleti gondolkodásának marxista irányú radikalizálódását. Ez a folyamat egyetemi fölvétele után markáns jegyekkel gazdagodott: már a gimnázium utolsó évében a szociáldemokrácia bolsevik formájához vonzódott, s hamarosan — 1908-ban hivatalosan is — a párt bolsevik frakciójának tagja lett. Nem fiataalkori, intellektuális divatból vált forradalmárrá, hiszen a forradalomnak abban a — nyilvánvalóan hanyatló —

periódusában csatlakozott a szociáldemokrata párthoz, amikor az oroszországi értelmiségiek jelentős csoportjai éppen az „elfordulás”, a kiábrándultság állapotába kerültek. Immár hivatásos forradalmárként vett részt a moszkvai diákmozgalom megszervezésében, 1907-ben. G. Szokolnyikovval és másokkal együttműködve megszervezte a szociáldemokrata diákcsoport országos kongresszusát, amelyen a bolsevik stratégia és taktika vált a mozgalom követendő programjává. Buharin később nem ok nélkül látta ebben a szervezetben a Komszomol történeti előzményét.

1907 szeptemberétől Buharin a moszkvai egyetem jogi fakultását látogatta, és elsősorban közgazdaságtani tanulmányokat végzett. Közben Oszinszkijjal (N. Obolenszkij) a bolsevik szervezkedést is folytatta. Erre az időre tehető Maleckijjal és Szmironovval való barátságának kezdete, és ekkor ismerkedett meg Ilja Ehrenburggal. 1908-ban a párt Moszkvai Bizottságába kooptálták, a Zamoszkvorecsje kerületi szervezet élén állt. Így nem meglepő, hogy már 1909 májusában letartóztatták, és csak néhány hónapos fogság után engedték szabadon. Ősszel rövid időre újra letartóztatták, majd 1910-ben kizárták az egyetemről és közigazgatásilag száműzték; ez gyakorlatilag egybeesett a moszkvai szociáldemokrata szervezet felgöngyölítésével. Illegálisba-vonulása ellenére bukott le, s ez összefüggött az Ohrana-ügynökök tevékenységével: többek között R. Malinovszkijével, akiben egyébként Lenin is következetesen megbízott, bár 1912-ben, első találkozásukkor, Buharin közölte Malinovszkijt illető gyanúját Leninnel, a vádat azonban egyértelműen nem tudta bizonyítani. 1911-ben, több hónapos börtön után, Buharint az arhangelszki kormányzáságba száműzték.

A belső pártviták idején, a „likvidátorsággal” és az „otzovizmussal” folyó harcban, Buharin következetesen Lenin mellett állt, akárcsak Kamenyev vagy Zinovjev. — eltérően pl. olyan régi bolsevikoktól, mint Bogdanov vagy Lunacsarszkij, Pokrovszkij vagy Szkvorcov-Sztyepanov.

Buharin még 1911-ben megszökött a száműzetésből, és Németországba emigrált, ahol elsősorban a marxizmus elméleti problémáinak elmélyült tanulmányozásához fogott. 1913-ban jelent meg Tugan—Baranovszkij, Böhm—Bawerk, Oppenheimer, Struve gazdasági nézeteit bíráló munkája. Igen hamar megnyilvánult fogékonysága minden új elméleti jelenség iránt, az emigráció pedig kifejezetten kedvezett érdeklődése kielégítésének. 1912-ben feleségül vette Ny. Lukin — a későbbi szovjet történész — nővérét, Nagyeczda Mihajlovnát, aki maga is a bolsevik szervezet aktivistája volt. (A 20-as években elváltak, Nagyeczda Mihajlovna később a sztálini önkény áldozata lett.)

Buharin a háború alatt szinte az egész világot beutazta. Németországon kívül járt Svájcban, Svédországban, Norvégiában, Dániában, végül az Egyesült Államokban is, ahonnan a februári forradalom hírére tért vissza Oroszországba. Megismerte a nemzetközi szociáldemokrata mozgalmat, miközben maga is ismertté vált. Ekkor tett szert széles nemzetközi látókörre, és alakult ki mélységesen internacionalista szemlélete, amely mindvégig Leninhez és a bolsevizmushoz kapcsolta, szembeállítva őt a II. Internacionálét megbénító „szociálpatrióta áradattal”. Ekkor, a háború kitörése idején keletkezett — s 1915-ben jelent meg — híres munkája, a *Világgazdaság és imperializmus*.

Németországból, ahol ő képviselte a német szociáldemokrácia chemnitzi kongresszusán az orosz pártot, Buharin 1912 szeptemberében Krakkóba, Leninhez utazott. Első találkozásuk a Malinovszkij-ügy miatt (Malinovszkij ekkor már a KB tagja és a bolsevik Duma-frakció egyik vezetője volt) valószínűleg nem a legjobb hangulatban zajlott le. Személyes ragaszkodása Leninhez mégis inkább erősödött: Lenin teoretikusként is mély nyomot hagyott Buharin emlékezetében már első találkozásuk után. Ettől kezdve Buharin aktívan, számos írásával részt vett a *Proszvescsenyije* és a *Pravda*, ill. más bolsevik sajtótermékek elméleti, politikai és propagandatevékenységében. 1913 júniusában már maga Lenin látogatta meg Bécsben az akkor ott közgazdaságtant tanuló 25 éves Buharint. Lenin teljes támogatásával találkozott a polgári és a bernsteini revizionista közgazdasági gondolkodás buharini bírálata, a határhaszon-elmélet kritikája, amit Buharin összekötött társadalomkritikai elemzésekkel is (a „naplopó osztály” gazdasági elmélete). Buharin nemcsak a német szociáldemokrata gondolkodás (Hilferding stb.) pozitív elemeit integrálta, de tanult a polgári gondolkodás legkiválóbb koponyáitól — pl. Max Webertől — is.

Buharin még 1913-ban Sztálinnal is közelebbi ismeretségbe került, amikor ez utóbbi — Lenin fölkérésére — a nemzeti kérdést tárgyaló, később híressé vált brosjáján dolgozott. Sztálin, mivel nem tudott németül, igénybe vette Buharin segítségét, ami arra utal, hogy ekkor konfliktus nemigen zavarta kapcsolatukat. Pedig, 1914-től kezdődően, a nemzetek önrendelkezési jogának kérdéséről a forradalom előtti periódus legjelentősebb, s talán egyetlen komoly vitája bontakozott ki, Buharin és Lenin között. Ez a vita jól ismert az irodalomban: az inkább taktikai, mint teoretikus vita Lenin és Rosa Luxemburg, Pjatakov és mások között zajló vitába illeszkedett. Később Buharin maga is elfogadta a nemzetek önrendelkezési jogának a bolsevik programba való beillesztését, anélkül, hogy bármilyen elméleti kompromisszumba bocsátkozott volna a proletár internacionalizmus oszthatatlansága tekintetében — s ezzel Lenin is egyetértett. Később, a marxizmus első hivatalos népszerű szovjet tankönyvében — amelyet Preobrazsenszkijjel közösen írt —, álláspontját a kérdésben elméletileg is kifejtette.

Buharin háború alatti lapalapítási szándéka (*Zvezda*, Lausanne-ban, Krilenkóval, Jelena Rozmiroviccsal és A. Trojanovszkijjal, az utóbbi férjével) az „erők szétforgácsolása” miatt nem találkozott Lenin egyetértésével. Bizonyos nézetkülönbségek az 1915 február—márciusi berni pártkonferencián is mutatkoztak, ahol — a háborúellenes platform megfogalmazása során — Buharin Leninnél kisebb jelentőséget tulajdonított a parasztságnak és a kispolgárságnak az antimilitarista politika szempontjából. Ez azonban a háború megítélésének egészét tekintve mellékes, epizodikus nézetkülönbségnek tekinthető. Itt, Bernben határozták el, hogy a *Szocialdemokrat* mellett *Kommunyiszt* címmel kiadnak egy elméleti orgánumot; Buharint — Zinovjev és Pjatakov mellett — szintén bevonták a szerkesztés munkájába. Ezzel megszűnt a csoporttal kapcsolatos konfliktusa.

Buharin természetesen támogatta az „imperialista háború polgárháborúvá alakításának” lenini stratégiáját. Egyetértett egy új Internacionálé gondolatával is, de

annak a nemzetközi szociáldemokrácián belüli lehetséges bázisát Leninnél szélesebben értelmezte: kíváncsún tartotta bevonni némely baloldali menseviket és Trockijt is. Lenin ezt a „nyitást”, mint ismeretes, csak később, a februári forradalom után tartotta időszerűnek, s bár korábban is fontolgatta az internacionalisták tömörítését, a „szervezeti kérdés” jelentőségét mindvégig alapvetőnek tartotta. Buharin ebben az időben a „minimális program” követeléseire szkeptikusan viszonyult, ami elméleti beállítottsága ismeretében nem meglepő: ez az elvont-elméleti szemlélet hatotta át a nemzeti kérdés körüli állásfoglalásait is az 1915—1917 közötti időszakban. Buharint bécsi tartózkodása idején rövid időre letartóztatták; az osztrák szociáldemokrata vezetők közbenjárására szabadult ki.

1915 júliusában Buharin (Mose Bogolevszkij álnéven) Stockholmba költözött, ahol kapcsolatba került a svéd szociáldemokrácia balszárnyával. Szeptemberre befejezte *Világ gazdaság és imperializmus* című munkáját, amely — Lenin *Imperializmus-tanulmánya* mellett — a kapitalizmus új fejlődési szakaszának jellemzőiről vallott bolsevik nézetek első teoretikus igényű összefoglalásának tekinthető. A szerző levonta az e fejlődésből adódó összes radikális-forradalmi konzekvenciákat, s fölismerte a proletárforradalom adott föltételek közötti történelmi lehetőségét. Növuma a buharini műnek az is, hogy fölfigyelt az állam gazdasági szerepére; Buharin a 20-as években ennek alapján dolgozta ki az „ultraimperializmus” sajátos elméletét, amely az állammonopolista kapitalizmus bizonyos elemeinek megsejtése, anticipálása volt. Az állam mint „kollektív tőké” fogalma is nála jelenik meg először a bolsevik teóriában.

Buharin szemlélete — és ez később gazdaságelméleti tevékenységére is áll — sajátosan különbözött Lenin megközelítésmódjától. Míg Lenin elméleti analízisei állandóan a politikai praxisra törnek, Buharinnál megfigyelhető a modell- vagy sémateremtés állandó igénye, amely egy „politikára orientált” korszakban konfliktus-forrássá válhatott. (Vonzódása a „rendszerépítéshez” és a dialektika iránti bizonyos érzéketlensége — amiről Lenin többször szót ejtett — általában is jellemző motívuma volt az orosz forradalmi gondolkodásnak.) Mindenesetre elméleti tevékenysége Buharint Lenin mögött már ekkor a párt egyik vezető ideológusává emelte. Gazdaságelméleti koncepciójának végső konzekvenciája egyébként Luxemburg „összeomlás-elméletére” rimelt, abban az értelemben, hogy — konkrétan a 20-as években — Buharin is megkonstruálta a kapitalizmus elkerülhetetlen összeomlásának belső ökonómiai szükségszerűségét. Leninnél ilyen végső biztosítékok nem szerepeltek: teoretikusi hajlékonysága, a történeti dialektika iránti mély vonzalma megnyilvánult sokszor megcsodált politikai rugalmasságában is. Lenin már ekkor nagyobb figyelmet szentelt a kapitalizmus nemzeti keretek között való fejlődése kérdésének, hangsúlyozva éppen a háborúnak, a világ újrafelosztásának tényét, a tőke egyszerre nemzeti és nemzetek-fölötti létezésének gyakorlati fontosságát, a nemzeti mozgalmak történelmi jelentőségét. Ezek a különbségek az önrendelkezés körüli — már említett — vitában is kifejeződtek; bár az is kétségtelen, hogy e polémia, éppen az alapvető kérdésekben meglevő szolidaritás miatt, komoly formában sohasem fenyegetett szakadással. Egymás iránti kölcsönös nagyrabecsülésük a továbbiakban is fönna-

radt, s még 1916-ban is számos tényben kifejezésre jutott, pedig ekkor Lenin nemtetszését fejezte ki Buharin egy tanulmányával kapcsolatban, amely az állam marxista elemzését túlságosan is közel hozta az anarchista doktrínához. (Lenin végül nem is közölte a neki megküldött cikket.) A proletárállam alapvető jelentőségét Buharinnal szemben hangsúlyozó Lenin a szakszervezetek és az államhatalom kapcsolatát tisztázó 1920–21-es nagy vitában immár majd azt vetheti Buharin szemére, hogy „túlságosan” is magáévá tette a lenini nézetet. De már 1917 májusában kiderült, hogy az „állam” körüli nézeteltérések mellékes és epizodikus jelentőségűek csupán. Mihelyt a forradalom gyakorlatilag napirendre került, Lenin és Buharin teljesen közös álláspontra jutott

Buharin 1916 szeptemberében Oslóból Koppenhágába utazott, ahol a rendőrség kémet látott benne, s ezért Buharin úgy döntött, hogy Amerikába megy. Leninnel való utolsó levélváltása (és Sijapnyikov közvetítése, akit Lenin küldött, hogy az érzékeny Buharinban még az utazás előtt eloszlassa a fölgülemlett rossz érzéseket) kétségkívül arra utal, hogy szó sem volt szakításról vagy alapvető nézetkülönbségről: „Egyetlen dolgot kérek Öntől — írta 1916 októberében, elutazása előtt —: ha polemizálnia kell stb., őrizzen meg egy olyan hangot, amely nem vezet töréshez. Nagyon fájdalmas lenne számomra, elviselhetetlenül fájdalmas, ha a közös munka, akár a jövőben is, lehetetlenné válna. A legnagyobb tisztelettel viseltetem Ön iránt; úgy nézek Önre, mint forradalmi tanítóra, és szeretem Önt.” Lenin rögtön kedvezően reagált, biztosította Buharint teljes megértéséről, de természetesen a politikai nézetkülönbségek végigharcolásáról senki, így Buharin kedvéért sem mondott le. Levelét Lenin így fejezte be: „Érezze jól magát, gondoljon barátilag rám... Valamennyiüket ölelem.”

Buharin mindössze néhány hónapot töltött New Yorkban, 1916 novemberétől 1917 április elejéig. Itt politikai tevékenységét jórészt a *Novij Mir* szerkesztése jelentette, és korábbi kutatásai alapján számos elméleti cikket is írt. Itt ismerkedett meg közelebről az 1917 januárjában New Yorkba érkezett Trockijjal. Baráti viszony alakult ki köztük, annak ellenére, hogy az amerikai baloldali szocialisták elszakadását Buharin — miként Lenin is — pártolta, Trockij pedig ellenezte. Mielőtt 1917 májusának elején megérkezett Moszkvába, rövid időre fogságba került Japánban, majd Szibériában; itt a szociálpatrióta mensevikek tartóztatták le a katonák között végzett internacionalista propaganda miatt.

1917, a forradalom esztendeje Buharint ereje teljében találja; 29 éves, az érett férfikorba lépett. A visszaemlékezések szerint alacsony termetű — 160 cm magas —, magas homlokú, vörösés hajú intellektuel volt; a forradalmi kor divatjának megfelelően kecskeszakállt viselt, jellegzetes sapkában és bőrkabátban járt. Személyes ellenségei szinte egyáltalán nem voltak, rendkívül vonzó személyisége a környezetében mindenkire — kiváltképpen a nőkre — erős hatást gyakorolt. Jó kedélyű, nagy munkabírásu, kitartó ember volt, akiből hiányzott az orosz forradalmárookra oly jellemző vonzalom a dolgok adminisztratív oldala iránt, sőt a hiúság sem tartozott jellemvonásai közé. Európai műveltsége, magas fokú elméleti fölkészültsége már 1917-ben közismertnek számított. Több európai nyelven beszélt és írt. Szellemes társalgó

hírében állt — egyszóval, valóban „a párt kedvence” volt, ahogyan Lenin nevezte őt a forradalom győzelme után.

Moszkvába érkezése után rögtön az események középpontjába került. Tagja volt a Moszkvai Szovjet Végrehajtó Bizottságának, a párt Moszkvai Bizottságának, Oszinszkijjal és Szmirnovval szerkesztette a *Szocial-demokratot* és a *Szpartak* című elméleti orgánusot. Mindvégig (akárcsak a száműzetésben), „a szocialista forradalom oroszországi elkerülhetetlenségének” álláspontját védelmezte. A párt VI. kongresszusán, 1917 augusztusában beválasztották a Központi Bizottságba. Örömmel üdvözölte a pártban az ekkor belépett — különböző irányzatú — szociáldemokrata internacionalistákat, közöttük Trockijt és Antonov-Ovszejenkót. A forradalom fejlődése során mindvégig a lenini talajon mozgott, moszkvai tevékenysége ezt ékesen bizonyítja. Az „áprilisi tézisekben” olyan politikai programot látott, amely egész elméleti és politikai beállítottságának maradéktalanul megfelelt. Hamarabb megértette a dolgok ilyen állását, mint Sztálin vagy Kamenyev, Rikov vagy Zinovjev. Buharin — Noginnal és Rikovval szemben — a lenini „radikális” irányvonalat védelmezte, és e nézet a Moszkvai Területi Bizottságban — ellentétben a Moszkvai Bizottsággal — többséget élvezett. Fiatal barátaival (Lomov, Oszinszkij, V. Szmirnov, Szokolnyikov, Bubnov), s ezek közül is a legközelebbivel, Pjatakovval, döntő befolyásra tett szert Moszkvában.

A népgyűléseken, szovjet-üléseken fáradhatatlanul bizonygatta az Ideiglenes Kormány politikai tehetetlenségét, a forradalom újabb kiadásának szükségességét; ebben az időben mint kitűnő szónok a néptribun, is a legismertebb bolsevikok közé emelkedett. Elméleti munkásságát sem függesztette föl, ekkor írta élete egyetlen, kifejezetten történeti munkáját — Marx ismert művének címét parafrázálva — *Osztályharcok és forradalom Oroszországban* címmel. E művét 1917 júliusában publikálta. De hamarosan a forradalom gyakorlata vált újra, 1905 után immár másodszor, élete döntő elemévé.

A petrográdi fölkelés nyomán kirobbanó moszkvai fölkelés, súlyos és több napig tartó harcok után, november 2-án győzött. Buharin maga fogalmazta meg a Moszkvai Szovjet és a Forradalmi Katonai Bizottság dekrétumait és számos határozatát. Muralov, Lomov, Szmirnov és mások mellett Buharin is részt vett a fegyveres fölkelés küzdelmeiben, annak egyik vezető alakja volt.

A bolsevikok, akik egyetemlegesen a nemzetközi forradalom kirobbanására és támogatására alapították stratégiájukat, hamarosan érzékelték, hogy könnyebb dolog a hatalom megszerzése, mint annak megtartása. Buharin és számos fiatal harcostársa Moszkvában — de nem kevesen a legrégibb bolsevikok közül is — 1917 végén, sőt 1918 tavaszán is úgy gondolták, hogy az októberi forradalom a nemzetközi vagy legalábbis az európai forradalom közvetlen ösztönzése nélkül nem stabilizálódhat. Buharin és a körülötte csoportosuló „baloldali kommunisták” a világháborúból való kilépést nem az imperialista Németországgal való békekötés útján akarták elérni, hanem — elvileg tagadva az imperializmussal kötött bármiféle kompromisszum lehetőségét — a forradalmi háború mellett törtek lándzsát. Míg Lenin abból a tényből

indult ki, hogy Oroszország semmilyen háború további folytatására nem képes, és ezért a breszti béke azonnali megkötését követelte, a „baloldali kommunisták” a németországi proletariátus forradalmasodására hivatkoztak, és a forradalmi háború meghirdetését állították szembe a breszti békével. Az európai proletariátus fegyveres megsegítésének buharini koncepciója megbukott az orosz és a német forradalom korlátozott lehetőségein. Amikor azután Buharin — Trockij tartózkodása mellett — a februári KB-ülésen kisebbségbe került, lemondott központi bizottsági tagságáról, s a testületbe csak júniusban tért vissza, amikor már az elkerülhetetlen polgárháború világos előjelei mutatkoztak. Ez idő tájt nézeteinek a „baloldali kommunisták” *Kommuniszt* c. orgánumban adott hangot. Hamarosan, még a 20-as évek legelején, elismerte a breszti béke lenini politikájának helyességét, és önkritikusan ítélte meg akkori, kompromisszumot nem ismerő irányvonalát. Buharin ekkori politikai és elméleti tevékenysége ezeknek az éveknek az útkereséseit tükrözi. Mint a legfelső pártvezetés tagja, az 1919-es VIII. pártkongresszuson, az új pártprogram vitája során, és a Preobrazsenszkijel írt első marxista tankönyvben, sőt, még a „hadikommunizmus” hatása alatt írott *Ekonomika perehodnogo perioda (Az átmeneti korszak gazdasága)* c. híres munkájában sem értette meg teljes nagyságában annak következményeit, hogy az új szovjet fejlődés nem mehet végbe önmaga alapzatán, hanem csakis azon a történelmi talajon, amelyen a forradalom győzelme lehetséges volt.

A „fennmaradás”, a „túlélés” politikája, azaz a polgárháború négyéves története során Buharin általában az összes alapvető kérdésben a párt balszárnyán állt, ami egyes esetekben helyesnek bizonyult — vagyis a politikai lehetőség pontos megítélését jelentette —, máskor viszont bizonyos szélsőséges irányába hajlott. Buharin mind az „egynemű szocialista kormány”, mind az Alkotmányozó Gyűlés kérdésében a párt akkori többségi, lenini szárnyának egyik legkövetkezetesebb szószólója volt. Az Alkotmányozó Gyűlés első és egyetlen tanácskozási napján, 1918. január 6-án a jobboldali eszer és mensevik többségű testületben, a bolsevik frakció nevében mondott beszédében egyértelművé tette, hogy a hatalom kérdése az alapvető vitakérdés, és ez „két engesztelhetetlen táborra, két elvi táborra osztja az egész gyűlést... a szocializmusért vagy a szocializmus ellen”.

Buharin egyik vezető alakja volt az államosítási politika megvalósításának, és magának a Legfelső Népgazdasági Tanácsnak a létrejöttében is ő játszotta a kezdeményező szerepet. Ugyanakkor e periódusban nemcsak a párt gazdaságelméleti teoretikusaként játszott vezető szerepet — 1917 decemberétől a *Pravda* szerkesztője is. Mindenesetre Buharin, elméleti téren, az 1918 tavaszi gazdaságpolitikai vitában nem Lenint támogatta, de — a baloldaliak „kemény magjával” ellentétben — óvatosabb álláspontot fogalmazott meg (lásd „Az oroszországi kommunisták programja” című brosúráját). Az államhatalom vonatkozásában Buharin levonta a következtetést a forradalom „egyedül maradásából”, s elutasította a szindikalista érveket. Ugyanakkor a „szocializmus bevezethetőségének” illúziójában ő is osztozott, az „államkapitalizmus” fogalmát csak a modern kapitalizmussal mint gazdasági alakulattal tudta

azonosítani. A hadikommunizmus tapasztalatai vezették rá Buharint, hogy „átmeneti korszakról” beszéljen, és később ilyen című broszúrájában kísérletet is tett e korszak sajátos jegyeinek fölvezetésére, bár e mű, lényegét tekintve, még a hadikommunizmus szellemében fogant.

A polgárháború éveiben Buharin nemcsak a sajtó- és propagandaügy területén játszott kiemelkedő szerepet, hanem egyre inkább a legkiválóbb specialisták egyikévé vált a nemzetközi munkásmozgalom ügyeiben. 1918 nyarán Németországban jár, vezető német kommunistákkal tanácskozott. Buharin a Kommunista Internacionálé megszervezéséből is tevékeny részt vállalt.

Zinovjev, a Komintern elnöke után a Komintern szervezési kérdéseiben Buharin volt a második ember. Ekkor már az 1919 márciusi VIII. pártkongresszuson megalakított első Politikai Iroda póttagja, és — tekintve, hogy nem viselt állami funkciókat — egész tevékenységét a pártmunkának és a nemzetközi mozgalomnak szentelhette. A legfelső pártvezetés képviselőjeként tűnt föl szinte minden munkaterületen, a Csekától a szakszervezetekig. A Preobrazsenszkijel közösen írott *A kommunizmus abc-je* is e széles körű pártmunkáról tanúskodik. Ez a munka nem véletlenül élt meg a 30-as évek elejéig 18 orosz kiadást, és jelent meg 20 nyelven: ti. nem pusztán a pártprogram magyarázatát nyújtotta, hanem első rendszeres kifejtését adta a bolsevik forradalom alapvető céljainak. Utópisztikus vonzalmait ellenére is jól reprezentálta a bolsevizmus alapvető eszméit, törekvéseit, internacionalista eredetét és praxisát. Buharin és Preobrazsenszkij e Lenin által is nagyra becsült munkája a tudományos szocializmus első hivatalos tankönyve volt. A szerzők — 1919—1920-ban a marxi szocializmus-kép teoretikus elemeit próbálták meg a hadikommunizmus kétéves tapasztalatával kombinálni. A marxi szocializmusábrázolás és az „orosz hadikommunista” empiria közötti feszültség azonban nyilvánvaló volt. A könyv tulajdonképpen Marx szocializmus-elmélete, egy sajátos kommunista romanticizmus, egy messianisztikus beállítódás, a végső célok iránti vonzalom elméleti foglalatának „funkcióját” töltötte be.

A nemzetközi forradalom előfeltételezéséből és Oroszország organikus világ gazdasági kapcsolatainak tényéből kiindulva, Buharin és Preobrazsenszkij — igaz, elméletileg nem végiggondolt formában — föltételeztek egy átmeneti periódust a „szocializmus megteremtése” előtt. Leninnek egy, először 1918-ban használt fogalmából, az „államkapitalizmusból” vezették le a politikai átmeneti időszakra vonatkozó nézeteiket: „Mindenki számára világos — írták —, hogy lehetségesnek tartani az államkapitalizmust annyi, mint lehetségesnek tartani a gazdaság *szocialista* szervezetét. Tulajdonképpen a különbség abban áll, hogy az egyik esetben a gazdaságot a *burzsoá* állam, a másik esetben a *proletár* állam szervezi.”

Az „átmeneti időszak” bevezetésére, aminek gazdaságpolitikai tartalma még egyáltalán nem volt világos, nézőpontjukból „mindössze” azért volt szükség, mert Oroszország nem rendelkezik a nyugati civilizáció tradíciójával, képességeivel stb. Mindennek gyors elsajátításával az államkapitalista szakasz be is töltendő funkcióját, ugyanis a nyugati ipar színvonalán „az ipar tömegesen adhatja városi termékeket a

falunak”, vagyis szükségtelessé válna az árutermelés. Gondolatmenetükben tehát az elméleti premisszák és a hadikommunista gyakorlat kollektivistá elemi magukban rejtik az adásvétel-folyamat visszavételének közvetlen lehetőségét.

1920-ban Buharin — Lenin, Trockij és Zinovjev után — a legismertebb bolsevik vezetővé vált. Ekkor alapján még a hadikommunizmus ideológusa volt. Gazdasági megfontolásai arra utaltak, hogy a hadikommunizmusból radikális fordulat nélkül lehet továbblépni az „átmeneti korszak” következő fázisaihoz. Az átmeneti korszakról írott műve, amely 1920 májusában jelent meg (egyik fejezetéhez hozzájárult a fronton tevékenykedő Pjatakov is) alapján megnyerte Lenin tetszését, bár hangsúlyozta a mű utópisztikus tendenciáit, „könyvszerűségét”. Buharin túlságosan közel hozta egymáshoz a gazdaság és a politika szféráját. A régi államgépezet lerombolását csaknem azonosította a régi gazdaságszerkezet lerombolásával, s nem érezte kellően, hogy a szovjet fejlődés a régi „orosz talajon” folytatódik. A „politikai gazdaságtan” kategóriáit lényegében elavultnak minősítette, középpontba állítva a később oly sok vitát kiváltó „egyensúly” fogalmát, amelynek segítségével kísérelte megragadni a szocialista fejlődés sajátos vonását. Az „egyensúlyi állapot” fogalma az 1921-ben született híres filozófiai művében, a *Tyeorija isztoriceszkogo materializmazmaban* (*A történelmi materializmus elmélete*) is megtalálható — nem beszélve itt 1928-ból származó, *Egy közgazdász jegyzete* című írásáról, amelyben az első ötéves terv koncepcióját vitatta. A kategória ily középponti szerepe nyilvánvalóan összefügg Buharinak a szociológia és egyáltalában a rendszerezés iránt tanúsított vonzalmával, elsősorban azonban azzal a meggyőződésével, hogy ez az „átmeneti korszak”, a „proletárdiktatúra korszaka” adminisztratív úton megrövidíthető. A „kommunista szervezethez” buharini koncepciója nem valósult meg a gyakorlatban, a fejlődés egészen más irányt vett: az új gazdasági politika felé fordult. A korábban jobblétre szenderültnek látszott, „elavult” kategóriák, mint piac, érték, bér, áru stb. új életre keltek.

Említett filozófiai műve, *A történelmi materializmus elmélete* sajátos szcientista rendszer-gondolatával tűnt ki. A mű, amely alcíme szerint „A szociológia népszerű tankönyve”, az első hivatalos marxista filozófia tankönyv volt, s számos kiadást élt meg. Buharin a tankönyvet polemikus formában, a marxizmus védelmében írta. Nézete szerint a marxizmust azok a polgári áramlatok veszélyeztették elsősorban, amelyek a századelő új problémáira kerestek elméleti válaszokat. Míg e válaszok közül a machizmust és a szubjektív idealizmus formáit általában elutasította, a szociológia keretei között keletkezett válaszokat (Durkheim, Pareto, Weber, Croce, Michels stb.) — bár éles ideológiai-világnézeti bírálat mellett — tudományosan komolyan vette. Buharin tehát a polgári szociológia jelentős és termékeny kérdésfeltevéseit, eredményeit fontos kihívásnak tekintette. E „kihívás” arra kényszerítette, hogy a polgári tudománynak „saját fegyverével” vágjon vissza: a marxista szociológiával. Buharinak e kihívásra adott válaszát egy sajátos tény is befolyásolta, nevezetesen az idealista filozófia századeleji, különösen az 1905-ös forradalom vereségét követő fölvirágzása. Buharin, aki a „szolipszizmust” tudományos szempontból komolytalannak tekintet-

te, fő ellenfélnek a hegeli idealizmus változatait tekintette. Eltérően Lenintől, aki az empiriokriticizmusban jelölte meg a fő filozófiai ellenfelet, Buharin a „dialektikus idealizmus” ellen nyitotta meg 1921-ben az ösztűzet, mert ez látszott veszélyesebbnek a marxizmus számára, amennyiben a dialektika „örve alatt” idealista megoldások szüremkedhetnek be a marxizmusba”. A buharini polémiaának ez a tendenciája a marxizmuson belüli áramlatok megítélését is jelentős mértékben meghatározta.

Mára közismert — éppen Lukács és Gramsci Buharin-bírálatai nyomán is —, hogy a buharini rendszeralkotás egy sajátos premarxista materializmus logikája mentén rajzolódott ki, amely a történelmi és materialista dialektikát egy történetiségétől megfosztott „mechanikai dialektikává” gyúrta át. Buharin számára valamelyest is rendszerezett filozófiai Marx-interpretáció gyakorlatilag kettő létezett: Plehanové és Bogdanové. Bogdanov „pszichologizálásával” szemben, az „emberek élő gépekként” való ábrázolásában, Buharin Plehanov fogalmi apparátusára támaszkodott (ami persze számos alapvető Marx-fogalom beépítését biztosította). Bogdanov „rendszerépítése”, sajátos szcientizmusa és Plehanov filozófiai materializmusa együttesen elevenedtek meg Buharin „szintézisében”. Buharinak az a próbálkozása, hogy megszüntesse a természet és társadalom „törvényeinek ostoba megkettőződését”, olyan monizmushoz vezetett, amelyben a sajátos minőségek, természet és társadalom, csak egymás „máslétei”, egy „mennysiségi materializmus” absztrakciói voltak, és melyben a történelem „törvényei” éppúgy kvantifikálhatónak és kalkulálhatónak tunktek, mint a biológiai vagy a fizikaiéi.

Buharin filozófiai rendszere egyszerre volt tradicionális (vagyis az oroszországi gondolkodásban mélyen gyökerező metafizikus materializmussal összecsengő) és „újító”. Egyszerre utasította el a II. Internacionálé elméletellenességét, „filozófiai prakticismusát”, és foglalt állást a marxizmus egy tisztán ismeretelméleti interpretációja mellett, ugyanakkor megpróbálva a marxizmus „gyakorlati orientációját” — a dialektika „veszélyeivel” szemben — szociológiával alátámasztani.

A NEP bevezetése előtt Buharin még egy pártvitának lett szereplője, azé a vitáé, amely a „szakszervezeti kérdés vitája” néven vonult be a történetírásba. Az alapvető probléma 1920 őszén e téren is abból fakadt, hogy a szakszervezeteket „államosítani” szándékozó elgondolások — így Buharin elgondolásai is — a hadikommunizmus gyakorlatából indultak ki. Ekkorra azonban már lassacskán világossá vált, hogy a hadikommunizmus, kimerítve minden lehetőségét, a további fejlődés gátjává vált. Lenin a fordulat szükségességét a szakszervezeti vita kapcsán először a „kényszerítés”, a „kommunista öntudatra” való apellálás mint módszer gazdasági és politikai korlátaiban érzekelte. Az „öntudattól” a gazdasági ösztönzés és „ésszerűség” irányába tett fordulat éppen a szakszervezetek munkás-érdekvédelmi szerepét tette fontossá, „államosításukat” pedig éppenséggel időszerűtlenné. Buharin, aki a „tizek” és Trockij álláspontja között egyfajta „ütköző” platformot akart létrehozni, Leninnel találta szemben magát, aki ezt „értelmetlen” közvetítésnek tartotta. (Ekkor tette Lenin ismert — s talán kissé sarkított? — megjegyzését Buharin dialektikus gondolkodásának korlátairól.) Végül a NEP bevezetése oldotta meg a konfliktust.

Buharin e kérdésben eltávolodott moszkvai harcostársaitól, Oszinszkijtől, Szmirnovtól és Bubnovtól, a „decistáktól”, s 1920 novemberében határozottan szembefordult azok „utópisztikus” vonzalmával.

A NEP bevezetése után Buharin annak egyik fő szószólója lett, azonnal megértve, hogy a NEP lényege a munkás-paraszt szövetség megszilárdításában rejlik. 1924-ig azonban ő is, mint Lenin, Zinovjev és mások a NEP „engedmény” jellegét, az eredeti szocialista céloktól való időleges elkanyarodást domborította ki, amire az objektív viszonyok kényszerítik a bolsevik pártot. Ő is használta a „paraszi Breszt” Rjazanov által bevezetett fogalmát. Buharinnak a NEP-ről mint a szocializmushoz vezető hosszabb útról, illetve az egész történelmi periódusról vallott későbbi fölfogása és koncepciója fokozatosan alakult ki a „baloldali ellenzékkel” való szembefordulása és harca folyamatában. Ebben az időszakban kevesebb elméleti, több politikai jellegű írást közölt.

A bürokratizmus, a párt „bürokratikus degenerálódása” — ami a NEP periódusában a bolsevikok jelentős csoportjaiban a legnagyobb félelmet keltette — olyan probléma, amelyet Buharin is észrevett; ám ő éppen a parasztsággal való megegyezésben, a NEP alkalmazásában látta e „szörny” leküzdésének lehetőségét, a kommunista párt elszigetelődésének meggátolását. E társadalmi-politikai premisszájának megfelelően — amely lényegében nem mondott ellent a korszak jellegzetes meggyőződésének — mindinkább az „optimális”, a „gazdaságilag ésszerű” rendszer létrehozásának lehetőségét kezdte látni az új gazdasági politika rendszerében. E szerveződés egyik lényegi mozgatója Buharin elgondolásában a *piac* volt. Nem véletlen, hogy 1924—26-ban a „szocializmus egy országban” tézise és jelszava körüli vitákban Trockijjal és az „egyesült ellenzékkel” szemben a sztálini többséghez csatlakozott. Elutasította a szocializmus „ideáltipikus” megközelítését, és Oroszországban a szocializmus „ázsiai” formájáról beszélt. Ezzel áll összefüggésben, hogy Buharin fölfüggesztette az egységfront-politika kritikáját a Kominternben 1923-ban, és ezzel kapcsolatos a nemzeti kérdésben korábban kialakított absztrakt fölfogásának felülvizsgálata is. A nemzeti kérdést mind Oroszország, mind a gyarmati, keleti világ esetében a parasztsággal kötendő szövetség szükséges komplementereként vizsgálta már 1923-ban, a XII. pártkongresszuson. Semmiképpen sem esetleges mozzanat, hogy ezen a kongresszuson, a nemzeti kérdés bürokratikus—centrista megoldását elutasítva, Leninnek — ez ismert „grúz ügy” kapcsán — Sztálin eljárásával szemben megfogalmazott utolsó intelmeit fogadta el.

Még ugyanebben az évben a vezetésben kiéleződött a hatalmi harc Trockij és a „triumvirek” között, s ez Buharint — aki Lenin halála után a Politikai Iroda teljes jogú tagjává vált — nyílt állásfoglalásra kényszerítette, jöllehet mindkét „irányvonallal” szemben táplált bizonyos fönntartásokat. 1923 októberében, az ún. 46-ok nyilatkozatának nyilvánosságra kerülése után, a felemelkedő baloldali ellenzékkel szemben Buharin a pártegységre „szavazott”, s a Politikai Irodán belül Sztálin, Zinovjev és Kamenyev oldalára állt, mintegy önkritikailag szembehelyezkedve korábbi „baloldali ellenzékiiségével”. Ráadásul 1923 végén a baloldali ellenzék meghirdette saját

iparosítási programját, amely ugyan a NEP fönntartásának alapján állt, de olyan módosításokat jelentett volna, amelyek az 1921 után létrejött „szmicskát” (munkás-paraszt szövetség) nem hagyhatták volna érintetlenül. Ez a „korán jött” iparosítási kezdeményezés az 1923 végén kiéleződött gazdasági válság (agrárrolló) körülményei között nem számíthatott a párt többségének támogatására. Élénken élt még a hadikommunizmus válságának és a hadikommunizmus „ostobaságairól” adott lenini elemzéseknek az emléke.

Buharin elsősorban éppen gazdasági vonalon helyezkedett szembe a baloldali ellenzékkel. A tervezés és az iparosítás előtérbe állítását a piac szűkítése irányába tett lépésként értékelte, s ez számára a „szmicska” föladásával volt azonos. A gazdasági válság megoldása nem az ellenzék elgondolásai alapján, hanem a NEP logikája szerint történt. Buharin ebben az időben fogalmazta meg elméletileg is artikulált formában szocializmus-fölfogását: ez „a szocializmusba való belenövés” teóriája, amely szerint a paraszti gazdálkodás békésen átnő szocialista gazdálkodássá. Azonban a NEP perspektívájával, annak kétségtelenül létező belső ellentmondásai miatt (szociális feszültségek, a piaci viszonyok centrifugális ereje, Szovjet-Oroszország elszigetelődése stb.) a „szocializmus egy országban” körüli vita során szembeszállt a Zinovjev vezette leningrádi pártszervezet többsége. Csatlakoztak a baloldali ellenzékhez, és azzal összefogva, most már „egyesült ellenzékként” vádolták a sztálini vezetés „antidemokratikus stílusát” és „bürokratikus jellegzetességeit”. Velük szemben az 1925-ös év végén és 1926 folyamán Buharin már a sztálini többség egyik vezérszónoka, a NEP legfőbb támogatója volt. A nemzetközi kommunista mozgalomban is nagy tekintélyre tett szert: 1926 decemberében — Zinovjev leváltása után — őt választották meg a Komintern elnökévé.

A 20-as évek második felében, mind elméleti, mind politikai téren, azzal tűnt ki a párton belüli vitákban és harcokban, hogy megpróbálta a NEP folytatásának politikai megokolását és gazdaságpolitikai előföltéveseit kimunkálni, a munkás-paraszt szövetségnek a 20-as évek elején kialakult mechanizmusait fönntartani, a gazdaságfejlesztés „ésszerű” menetét fölvázolni. Ez tulajdonképpen válasz kívánt lenni a baloldali ellenzéknek az „eredeti szocialista felhalmozásról” alkotott koncepciójára, melyet elsősorban Preobreszanszkij dolgozott ki.

Buharin kiindulópontjában elutasította a „terv és piac”, a szocialista állami és a magánkapitalista szektor közötti „kiszorítás” harcot. Az 1925-ben általa megfogalmazott „Gazdagodjatok!” jelszóval azt jelezte, hogy a fölhalmozás lassú és fokozatos előrehaladását tartja kívánatosnak; egyre erőteljesebben védelmezte az „arányos fejlesztést”, a nehézipar, a mezőgazdaság és a könnyűipar egyidejű fejlesztését. Egykori elvbarátjával, Preobreszanszkijjal ekkor szembeszegezi az „egyensúlyi állapotról” szóló régi „törvényét”.

Azonban a 20-as évek végére kialakult helyzetben a „magángazdaság elnyelésének” elgondolásával szemben politikailag lehetetlenné vált az egyensúlyi állapot további fönntartása. 1927—29-ben az a meggyőződés vált uralkodóvá a párton belül, hogy az esetleges háború megvívásához létfontosságú nagyipari bázis külföldi hitelekre

támaszkodva, belátható időn belül, nem teremthető meg. A fogyasztói piac kiszélesítésére alapozó gazdaságpolitikai elgondolás politikai föltételei nem voltak tehát adottak.

Buharin politikai veresége már 1929-re befejezett ténnyé vált: a nemzetközi és belső politikai-hatalmi determinációk szorításában a „gazdasági ésszerűség” programja tarthatatlannak bizonyult. A Buharinnal és az ún. jobboldali ellenzékkel szembeni érvek az alapjában kényszer-szülte kollektivizálási és iparosítási fordulatot az immanens gazdasági szükségszerűség fényével árasztották el, a gazdaságilag irracionális megoldásokat is a szocializmus legmagasztosabb céljaival hozták közvetlen összefüggésbe. Ennek az érvelésnek a bírálata azután hamarosan azonosult magának a szocializmusnak a tagadásával. . .

Buharin írásai a 20-as évek második felében a kultúra számos problémáját is érintették, nem kevésbé polemikus tartalommal. Buharin már 1925-től kísérletet tett arra, hogy a kultúra „autonóm” fejlődésének érdekében a permanens „átpolitizálásnak”, a politikai osztályharccal való közvetlen összefüggés túlhangsúlyozásának gátat vessen. Egy 1925-ös pártvitán Trockijjal szemben azt hangoztatta, hogy elméleti hiba volna, ha túlságosan közeli időre tennénk a proletárdiktatúra lehetséges megszűnését. Az adott szovjet-oroszországi viszonyok ismeretében szerfölött szkeptikus volt a tiszta proletárkultúra lehetőségét bizonygató álláspontokkal és irányzatokkal szemben is. A politikai rendszer általa fölrajzolt kereteiben a különböző áramlatok versengéséért szállt síkra.

Számos olyan kérdés is forgott a vitákban, amelyekre a válaszlehetőségeket magukkal az ellenzéki teoretikussal csaknem egyformán ítélte meg. Ilyen volt pl. az a törekvése, hogy szembeszállt a nemzeti elzárkózással, az internacionalizmus bármilyen megsértésével; a „kispolgári orosz önelégültség és gög” jelei különös ellenszenvvel töltötték el fiatal korától kezdve egészen haláláig. 1936 januárjában, az *Izvesztij*-jében közölt utolsó elméleti írásaiban a negatív „orosz nemzeti jellegzetességeket” ostorozta.

Buharin 1927—29 folyamán már nem annyira elméleti kategóriákban, inkább a konkrét politikai platformok nyelvén fogalmazta meg gazdaságpolitikai nézeteit. A háborútól való félelem nála is előidézett hangsúlyeltolódásokat, de a kiegyensúlyozott fejlődés koncepcióját főnntartotta. A Kominternben viszont támogatta a párt hivatalos irányvonalát a kínai kérdésben. A koncepcionális nézetkülönbség a konkrét belső politikai viszonyok éleződésével, a gabonaválsággal stb. egyre inkább kibékíthetetlen frakciós harccá alakult. Az sem változtatott ezen, hogy Buharin a kulákok elleni gazdasági intézkedések és a kulákság izolálása mellé állt, mert alapjában megmaradt a NEP elvei mellett.

A külpolitikai helyzet és a Komintern politikájának ellentmondásai 1927 tavaszától végleg kiélezték az összes frakciós ellentéteket. A szovjet—angol diplomáciai kapcsolatok megszakadása, a kommunista—kuomintangista együttműködés kudarcra Kínában, az európai szociáldemokráciával való kapcsolatok mélypontra jutása nyomán az elszigetelődés minden eddiginél veszedelmesebbnek tűnt. Alighogy a baloldali ellenzéki csoportokat a pártból kizárták, a buharini és sztálini csoport

közötti együttműködés — a belső gazdasági bajok fokozódásával — ellenségességbe csapott át. A háborús pánik nemcsak a baloldali ellenzék politikai megsemmisítését siettette, illetve annak formáit élezte; 1928 elején a legfelső pártvezetésben felszínre került a „jobboldali ellenzék” problémája is. Nyilvánvaló, hogy a XV. kongresszuson (1927 végén) elhatározott kollektivizálási programot nem azonos időtartamra vonatkozóan fogadta el a kongresszus egésze, hiszen Buharinék a NEP „sérthetetlenségének” alapján állottak.

A NEP fő haszonélvezői — amint arra a baloldali ellenzék is rámutatott — a parasztság kb. 60 százalékát alkotó középső és módosabb rétegek voltak, és ez magában rejtette az orosz faluban, a város és a falu közötti kapcsolatban jelentkező szociális konfliktus veszélyét. Csak a külső viszonyok „megfelelő” változására volt szükség: 1927 elejétől a külső háborús veszély megjelenése a belső szociális konfliktusokat merőben új színben tüntette fel. Az 1927 végén váratlanul kibontakozó gabonaválság nyomán — amelynek lényege abban állott, hogy a fölhalmozni képes paraszti rétegek, a korábbi jó termés alapján, magasabb árak reményében, visszatartották a gabonát — 1928 januárjában Buharin is támogatta a kulákokkal szembeni adminisztratív intézkedéseket. Ez azután jelentős paraszti rétegek ellenállásába ütközött, aminek hatására Buharin és hívei visszalépést követeltek. A KB többsége azonban, az iparosítási program pénzügyi biztosítása érdekében, a XV. kongresszus határozataira hivatkozva, éppen ellenkezőleg, a kollektivizálás további ösztönzését követelte. A hatalmi helyzetet némiképpen módosította az a körülmény, hogy a baloldali ellenzék széttűzése (amiben Buharinék aktívan részt vettek) nyomán Buharin hívei megszilárdították pozíciójukat a párt vezető szerveiben.

Buharin 1928 júliusában megpróbált érintkezést találni az „egyesült ellenzékkel”, de a koncepcionális eltéréseket nem lehetett áthidalni.

Buharin csoportja az erőltetett iparosítás kérdésében is engedményekre kényszerült, ami tovább gyengítette eredeti koncepciójuk politikai hatékonyságát. Kompromisszumokra kényszerültek ideológiai téren is. A buharini ellenzéknek a párt felsőbb szerveiből való fokozatos visszaszorulása után Buharin hívei, akik közül sokan a Vörös Tanárképző Intézetből kerültek ki, és jelentős pozíciókat töltöttek be — mint például Szelepkov, Goldenberg, Asztrov, Sztjeckij, Petrovskij, Mareckij és mások — fokozatosan teret veszítettek. A kiéleződött helyzetben a személyi-hatalmi harcok is megerősödtek. Buharinék, nem látva előre a XV. kongresszuson elfogadott program következményeit, megpróbálták híveket toborozni Sztálin leváltása érdekében, de a Sztálin személyével és politikai stílusával nem rokonszenvezők közül is sokan a KB-többség irányvonalát támogatták. 1929 áprilisában elfogadták az ötéves terv fő irányait, és kezdetét vette a Buharin elleni nyílt föllépés. Még 1929 decemberében Sztálin, biztos többségre támaszkodva, elvetette a falusi helyzet kompromisszumos megoldásának lehetőségét, miután novemberben Buharin maga is politikai önkritikát gyakorolt. Meghirdették a kollektivizálást mint egyetlen megoldást. 1928. november 16-án Buharin és két híve, Rikov és Tomszkij lemondtak politikai irodai tagságukról. A lemondást ekkor még nem fogadták el.

Mégis, 1928—29-ben Buharin mint az ellenzék feje és maga az ellenzék is, széles tömegkapcsolataik ellenére, a párton belül kisebbségbe került. A „jobboldaliak” legerősebb pozíciója a baloldali ellenzék egykori fellegvárában, Moszkvában volt. A könnyűipar fejlesztését célzó elgondolásuk a fővárosban jelentős támogatásra épített. A párt Moszkvai Bizottságának titkára ekkor a leningrádi Uglanov, aki ebben az időben Buharin aktív támogatója volt. Buharin személyes népszerűsége szülővárosában az évek folyamán különösen megnövekedett. A szovjet „tiszteletbeli tagjának” nevét számos intézmény, gyár viselte.

Buharin politikai veresége nem volt „predeterminált”. Még 1927-ben is a párt legtekintélyesebb teoretikusának, kiemelkedő politikai vezetőnek számított. Éppen 1928—29-ben, amikor gazdaságpolitikai programja szembekerült a pártvezetés többségének fölfogásával, megválasztották — mégpedig a párt kiemelkedő vezetői között egyedül — a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának tagjává, s ez nemcsak népszerűségének, hanem vitathatatlan tudományos tekintélyének is szólt.

1929 júliusában azonban Buharint elmozdították a Komintern VB-ből, a Legfelsőbb Népgazdasági Tanács tudományos-technikai osztályának vezetésével bízták meg. E döntéstől függetlenül tagja maradt a Politikai Irodának, bár korábbi befolyása megszűnt. 1929 augusztusában, amikor a felső pártvezetésben már eldőlt a harc, a *Pravda* és más orgánumok nyilvánossá tették a bírálatot Buharin és híveinek nézetei ellen. Ennek hatására — és saját helyzetük mentésére — november 25-én nyilvánosan is részleges önkritikát gyakoroltak. Egy évvel később Buharin a „jobboldali elhajlás” elleni harc mellett is elkötelezte magát.

Bukásában — pontosabban, ekkor még csak részleges vereségében — kétségkívül döntő súllyal esett latba, hogy programatikusan megállapításai a 20-as évek első felének politikai lehetőségeiből indultak ki, azokat csaknem változatlan előfeltételekként vizsgálta. Érzéketlen maradt az iránt, hogy a gyors iparosítás, a helyreállítási periódus után, más szükségletek és föltételek meghatározottságába került. Teoretikus, „modellteremtő” beállítottsága megbukott a konkrét politikai viszonyokon. Azt mondhatnánk hogy Buharin, aki elméleti téren mindig túlságosan előreszaladt, politikailag késésben volt, míg a korábbi baloldali ellenzék, fordítva, politikai tekintetben túlságosan gyorsasággal szaladt előre.

A kollektivizálás éveiben Buharin előbb a Legfelsőbb Népgazdasági Tanács, majd az Ordzsonikidze vezetése alatt álló Nehézipari Népbiztosság kollégiumának tagjaként kutatási, tervezési munkákkal foglalkozott. Jelentős szerepet játszott a Tudományos Akadémián is, 1931 nyarán pl. küldöttséget vezetett Londonba a II. Nemzetközi Tudomány- és Technikatörténeti Kongresszusra. A kongresszuson tartott előadásában korábbi művének bírálatával közvetlenül is foglalkozott, bár magát a művet nem említette.

Buharin, a korábbi álláspontjával szemben itt megfogalmazott kételyei ellenére, fönntartotta a történelmi materializmus szociológiaként való értelmezését, de alapvető új fogalmát, a *gyakorlat* kategóriáját, közvetlenül Marxhoz visszanyúlva a munkával és a munkamegosztással hozta összefüggésbe, azokból vezette le.

Buharin 1931-es „fordulata” természetesen nem előzmény nélküli. Ennek első jelei a Lenin halálát követő „örökség-vita” során már fölbukkantak. Buharin fölhívta a figyelmet arra, hogy Lenin „szisztematizálásának” immanens nehézségei vannak, mivel filozófiai, módszertani hagyatéka „nincs önálló kötetekben” összefoglalva, rekonstrukciója is csak a mozgalom és a párt napi harcainak történeti elemzése útján lehetséges.

Buharin, vezető politikai befolyásának elvesztése után, újra kiterjedt tudományos munkát végzett, elsősorban a marxista történetfilozófia és kultúrafölfogás problémái foglalkoztatták. Sőt, hódolt kedvtelésének, a festészetnek is. Ekkor jelent meg Marxszal foglalkozó utolsó írása is, Marx halálának 50. évfordulójára. Tanulmányokat írt Goethéről és Heinéről, Majakovszkijról és Brjusovról.

Magánéletében is a nagy változások időszakát élte. Mint említettük, még a 20-as évek közepén elvált első feleségétől, és Jeszfir Gurviccsal élt együtt, akitől Sztetlana nevű lánya született. A 30-as évek elején a 45 éves Buharin szerelemre lobbant Anna Mihajlovna Larina, egy régi bolsevik nagyon fiatal és nagyon szép leánya iránt. 1935-ben kötött házasságukból 1936. május 9-én fiúgyermekük született, Jurij Buharin.

1933 januárjában, a korábbi harcok elültével, Buharin minden eddiginél teljesebb önbírálatot gyakorolt és politikailag is aktivizálódott: új perspektívák lehetőségét kereste. A „megbékélés” rövid időszakában arra is módja nyílt, hogy a XVII. pártkongresszuson jelentős hozzászólásban elemezze a szovjet belső helyzetet, elfogadta a kollektivizálás és az erőltetett iparosítás irányvonalának helyességét. Beszédének külpolitikai részében a német fasizmussal való engesztelhetetlen harcra szólított föl. A kongresszus után póttagként megmaradhatott a Központi Bizottságban, és az *Izvesztija* főszerkesztője lett. Számos írásában fejtegette a szocialista kultúra problémáit, komoly elméleti erőfeszítéseket tett a „szocialista humanizmus” fogalmának körülírására és meghatározására; szinte azt mondhatjuk, a harmincas években ez állt tevékenységének középpontjában. 1934 nyarán, a Szovjet Írók I. kongresszusán, a párt hivatalos szónokaként is elmondta, hogy a szocialista civilizációnak változatosságra és sokféleségre, a verseny széles körű szabadságára, alkotó vitákra van szükség. Fölszólalása ugyanakkor, más vonatkozásban, igen heves vitát váltott ki. Vitatható esztétikai eszmeifuttatásaiban mintegy rangsort állított fel a szovjet lírikusok között: Tyihonov, Usakov és Kornijlov került az élre, míg a „proletárköltőket” — pl. Gyemjan Bednijt — élesen bírálta, és Majakovszkij forradalom utáni líráját is az agitációs verseléssel azonosította.

Kirov 1934. decemberi meggyilkolása után az országban újult erővel támadt föl a terrorpszichózis. A széles tömegek körében is nagy népszerűségnek örvendő, a XVII. kongresszuson politikai pozícióit is megszilárdító pártvezető meggyilkolása után megkezdődött az „ellenzékkel” való leszámolás.

Buharinnak a Kommunista Akadémián híve volt számos fiatal tudós (ez volt az ún. „Buharin-iskola”). 1935 februárjában tagja és titkára lett az új szovjet alkotmányt előkészítő 30 tagú bizottságnak is, amelynek elnöke Sztálin volt: az 1936-ban életbe léptetett ún. „sztálini alkotmány” megszövegezésében Buharin kiemelkedő szerepet

játszott, s elfogadását jelentős állomásnak tartotta a „valódi népi demokráciára való átmenet” szempontjából. Bizonyos, hogy az előkészítő munkálatok során Buharin bekapcsolódott az E. I. Pasukanisz jogfilozófus inspirálta vitákba, amelyekben a jog általános alapelveit fejtegették, az új szovjet büntetőtörvénykönyv — egyébként elveiben igen demokratikus és humánus — tervezetét előkészítve.

1936 februárjában indult utolsó külföldi útjára, Párizsba. Háromtagú küldöttség élén (ennek tagja volt még Adoratszkij és Aroszev) a német szociáldemokraták Párizsba menekített archívumát kezelő Borisz Nyikolajevszkijjal és Otto Bauerrel tárgyalt eredeti Marx-dokumentumok megvásárlásáról. Megállapodásra végül nem került sor. Buharin utolsó és külföldi útján rövid időt töltött Berlinben, Prágában és Koppenhágában is. Nyikolajevszkij, az ismert emigráns mensevik történész — aki egyébként Rikov sógora volt — beszámolt tárgyalásaikról és személyes beszélgetéseikről is.

Az 1936. augusztus 19-én elkezdődött Zinovjev—Kamenyev-perben Buharinra is ráterelődött a „gyanú”. Visinszkij főállamügyész 21-én bejelentette, hogy Buharin ellen is megkezdődött a „vizsgálat”. Szeptemberben — tükrözve a belső pártvezetésben még mindig meglévő ellenállást a sztálini önkénnyel szemben — a *Pravda* közölte, hogy bizonyítékok hiányában a „vizsgálatot” beszüntették.

1937 elején a második moszkvai tárgyaláson konkrét formában is elhangzottak a Buharint súlyosan terhelő vádak. Január közepén Buharint és Rikovot leváltották tisztségeikből (az *Izvesztyija* utoljára január 16-án jelent meg Buharin nevével), de még szabadlábon maradtak.

1938. március 2-án kezdetét vette Buharin és társai (Rikov, Kresztyinszkij, Rakovszkij és mások) pere.

A nyilvános pert a Legfelsőbb Bíróság Katonai Kollégiuma folytatta le, a bíróság elnöke Ulrih, az ügyész Visinszkij volt.

A vádirat szerint a vádlottak „jobboldali trockista blokk” elnevezéssel ellenforradalmi összeesküvő csoportot szerveztek, amelynek célja „a szocialista társadalmi rend megdöntése”, a „kapitalizmus restaurálása”, a Szovjetunió földarabolása, Ukrajna, Belorusszia, Közép-Ázsia, Grúzia, Azerbajdzsán, Örményország és a Tengeremlék elszakítása stb. volt.

A tárgyalás során a vádlottak — Kresztyinszkij kivételével, aki az első tárgyalási napon visszavonta korábban tett vallomását és minden vádat kategorikusan tagadott — legalább részben elismerték „bűnösségüket”. Első pillantásra Buharin válasza is egyértelműnek látszanak: elvben elismerte, hogy a „jobboldali-trockista ellenforradalmi szervezethez” tartozott, de ezután arról beszélt, hogy a szervezet sohasem lépett a tettek mezejére, tagadta, hogy kémtevékenységet folytatott volna, s kategorikusan elhárította a Lenin, Kujbisev, Kirov és mások elleni terrorcselekmények előkészítésének vádját is. Visinszkijnek válaszolva, kereken kimondta: „A megvádolt beismerése nem bizonyító erejű”; — s e perekben az eljárás alapja éppen a beismerő vallomás volt... A korabeli szovjet lapok Buharinnak a tárgyalás során követett védekezési

módszerét úgy jellemezték, hogy „általánosságban mindenben bűnösnek ismeri el magát, a konkrét vádakát azonban makacsul visszautasítja”.

1938. március 11-ének délelőttjén Visinszkij megtartotta vádbeszédét; halálbüntetést kért Buharinra és a vádlottak többségére.

A bíróság március 13-án, hatóság tanácskozás után Buharint golyó általi halálra ítélte. Buharin nem kért kegyelmet.

A XX. kongresszus után a Buharin-per néhány túlélő vádlottját — így Kresztyinszkijt, Ivanovot, Csernovot, Ikramovot, Grinykót, Zelenszkijt, Hodzsajevet — pot mortem rehabilitálták. Poszpelov, az SZKP KB akkori titkára, a híres 1963-as történettanácskozáson egy kérdésre válaszolva kijelentette: „Természetesen sem Buharin, sem Rikov nem volt kém vagy terrorista.”

Megjegyzés a forrásokról és az irodalomról

Az előszóban idézett Buharin-művek mellett az életrajz, a politikai pályafutás fontosabb tényeit az alábbi forrásokból és feldolgozásokból merítettük. Mindenekelőtt felhasználtuk Buharin önéletrajzi írását: lásd *Granat, Enciklopedicseskij szlovar*, M., 1927. 41. köt. I. rész. Támaszkodtunk a *VIII—XVII. pártkongresszusok jegyzőkönyveire*, a 20-as évek vitáit reflektáló brosúrákra, a korszak jellegzetes vitaanyagaira. Természetesen fontos forrásokként jönnek számba *Lenin Összes Művei* mellett a *Leninszkij Szbornyik* kötetei. A szovjet feldolgozásokból F. M. Vaganov: *Pravij uklon v VKP(b) i ego razgrom (1928—1930 gg.)* c. művét (M., Izd. Pol. lit., 1977.) emeljük ki, míg a polgári feldolgozásokból S. Cohen: *Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888—1938* c. művét (N. Y., A. A. Knopf, 1973.). Mindezek mellett támaszkodtunk korábbi kutatásainkra is, lásd Krausz T.: A szovjet 20-as évek történelmi elhelyezéséről. *Világtörténet*, 1983/3. sz. és Szocializmus egy országban, Medvetánc, 1981/2—3. sz., valamint Krausz T.—Mesterházi M.: *Mű és történelem. Lukács György a 20-as évek vitáiban*, Gondolat, 1985. (Megjelenés alatt.)

BUHARIN: A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ELMÉLETE*

(A marxista szociológia népszerű tankönyve)

Bevezetés

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK GYAKORLATI JELENTŐSÉGE

§ 1. A munkásosztály harcának szükségletei és a társadalomtudományok — § 2. A burzsoázia és a társadalomtudományok — § 3. A társadalomtudományok osztályjellege — § 4. Miért magasabbrendű a proletár tudomány, mint a polgári? — § 5. A különböző társadalomtudományok és a szociológia — § 6. A történelmi materializmus elmélete mint marxista szociológia

§ 1. A MUNKÁSOSZTÁLY HARCÁNAK SZÜKSÉGLETEI ÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK. Amikor polgári tudósok valamely tudományról beszélnek, olyan titokzatos suttogással szólnak róla, mintha valamilyen nem is a földön, hanem az egekben született dologról volna szó. Valójában azonban minden tudomány, bármelyiket tekintsük is, a társadalomnak vagy valamelyik osztályának a szükségleteiből nő ki. Senki nem veszi magának a fáradságot, hogy megsámolja a legyeket az ablakon vagy a verebeket a háztetőn. De a teheneket és az ökröket igenis megsámolják. Az előbbi nem hasznos senkinek. De hasznos tudni az utóbbit. Azonban nemcsak a természetről alkotott tudás hasznos, merthogy annak alkotóelemeiből mindenféle anyagot, szerszámokat, nyersanyagokat nyerünk. Ugyanígy gyakorlatilag szükségesek a társadalomról alkotott ismeretek is. A munkásosztály a maga harca során lépten-nyomon beleütközik az ilyen ismeretek szükségességébe. Ahhoz, hogy a harcot más osztályok ellen helyesen folytathassa, szükséges *előre látnia*, hogyan fognak viselkedni az osztályok. Ám hogy ezt előre láthassuk, tudnunk kell, mitől függ a különböző osztályok viselkedése különböző helyzetekben. A munkásosztálynak, mielőtt megszerzi a hatalmat, a tőke igájában kell élnie, és felszabadítási harcában mindig számolnia kell azzal, hogy ez vagy az az osztály hogyan fog viselkedni. Ehhez azonban tudni kell, mitől függ az osztályok viselkedése, és mi határozza meg azt. De erre a kérdésre csak a társadalomtudomány adhatja meg a választ. A hatalom megragadása után a munkásosztálynak más országok kapitalista államaival és a hazai ellenforradalom maradványaival kell harcolnia; de ezen túlmenően meg kell oldania a termelés és elosztás megszervezésének fölöttébb nehéz feladatait is. Milyen legyen a gazdasági terv, hogyan lehetne a fejmunkásokat

* A német fordítást az orosz eredetivel egybevetettük — K. T. és M. M.

szolgálatunkba állítani, hogyan lehet a parasztságot és a kispolgárságot kommunista módon nevelni, hogyan lehet a munkásosztály soraiból tapasztalt igazgatási hivatalnokokat kiképezni, hogyan lehetne saját osztályunk széles, nem ritkán igen kevésbé tudatos rétegeit magunkkal ragadnunk és így tovább, még számtalan kérdést lehetne felsorolni — mindezeknek a kérdéseknek a helyes megoldása *ismereteket* követel meg a társadalomról, osztályairól, ezek sajátosságairól, viselkedésükről ebben vagy abban az esetben; és ismereteket követel meg a társadalom gazdaságáról és a társadalom különböző csoportjainak társadalmi gondolkodásáról is. Röviden, valamilyen *társadalomtudományt* követelnek meg. A társadalom átalakításának gyakorlati feladata csak a munkásosztály *tudományos* politikájának révén oldható meg helyesen, vagyis egy olyan politika segítségével, amely arra a *tudományos elméletre* támaszkodik, melynek a proletariátus a Marx által alapított elmélet alakjában birtokában van.

§ 2. A BURZSOÁZIA ÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK. A burzsoázia is a maga gyakorlati szükségleteiből kiindulva alkotta meg társadalomtudományait.

Mivel *uralkodó* osztály, kérdések tömegén kell úrrá lennie: hogyan tartható fenn a dolgok kapitalista rendje, hogyan biztosítható a kapitalista társadalom ún. „normális fejlődése”, vagyis a rendszeres profitszerzés, hogyan szervezendők meg e célból a gazdasági intézmények, milyen legyen a más országokkal szemben érvényesített politika, hogyan biztosítható a munkásosztály fölötti uralom, hogyan kerülhetők el az összeütközések saját soraiban, hogyan kell a hivatalnokok, papok, rendőrök, tudósok törzskarát felkészíteni, hogyan kell az oktatást irányítani, hogy a munkásosztály ne vaduljon el, hogy ne tegyen kárt a gépekben, ugyanakkor azonban engedelmességet tanúsítson elnyomóival szemben stb.?

A burzsoáziának ezért szüksége van társadalomtudományokra: ezek segítik őt abban, hogy a társadalom bonyolult életében eligazodjon, és a gyakorlati életfeladatok megoldásában a helyes utat válassza. Érdekes például, hogy az első polgári közgazdászok vagy gazdasági szakemberek (tudósok, akik a gazdaságot tanulmányozták) a nagykereskedők köréből való gyakorlati emberek voltak, vagy pedig állami szolgálatban álltak. A burzsoázia legnagyobb teoretikusa, Ricardo, tapasztalt bankár volt.

§ 3. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK OSZTÁLYJELLEGE. A polgári tudósok mindig is azt állították magukról, hogy az ún. „tisztá tudomány” képviselői, hogy tudományuktól abszolút idegen minden földi szenvedély, az érdekek harca, az életszükségletek, a profithajza és más alacsony és földi dolgok. Úgy állították be a dolgot, mintha a tudós valamiféle istenség volna, aki egy magas hegyen trónol és szenvedélyektől mentesen szemléli a közeletet és annak sokrétűségét; úgy hiszik (és még inkább úgy beszélnek róla), hogy a piszkos „gyakorlatnak” a legkisebb befolyása sincs a tisztá „elméletre”. Az előzőekben elmondottakból láthatjuk azonban, hogy ez a vélekedés nem helytálló. Ellenkezőleg. Maga a tudomány a gyakorlatban születik. És

ha ez így van, akkor teljesen világos, hogy a társadalomtudományoknak valamilyen *osztályjellegük* van. Minden osztálynak megvan a maga gyakorlata, sajátos feladatai, érdekei és ennél fogva a dolgokról alkotott *saját felfogása*. A burzsoázia elsősorban arra törekszik, hogy a tőke hatalmát fenntartsa, örökkévalóvá tegye, megszilárdítsa, kiterjessze. A munkásosztály mindenekelőtt azzal törődik, hogy a kapitalista rendet lerombolja, és az egész világ átalakítása érdekében biztosítsa a munkásosztály uralmát. Könnyen belátható, hogy a burzsoá gyakorlat mit követel, és hogy a proletariátusé valami mást fog követelni, hogy a burzsoáziának megvan a *maga* felfogása a dolgokról, és hogy a proletariátusnak valamilyen másfajta felfogása van, hogy a burzsoázia társadalomtudománya valami egészen más, mint a proletariátusé.

§ 4. MIÉRT MAGASABBRENDŰ A PROLETÁR TUDOMÁNY, MINT A POLGÁRI? Most tehát a következő kérdés áll előttünk: A társadalomtudományok osztályjellegük — miért magasabbrendű akkor a proletár tudomány a polgárinál? Hiszen a proletariátusnak megvannak a maga érdekei, törekvései és gyakorlata, ahogy a burzsoáziának is. Ez az osztály is és az is egyaránt érdekelt a dolgokban. A dolgon semmiképp sem változtat, hogy az egyik osztály jóságos, nagylelkű és az emberiség javát akarja, míg a másikat a birtoklás és a profit vágya hajtja stb. Az egyiknek is megvan a maga szemüvege, vörös szemüveg. A másiknak is, az fehér. De miért jobb a vörös szemüveg, mint a fehér? Miért lehet az egyikkel jobban szemügyre venni a valóságot? Miért lehet vele jobban látni?

Erre a kérdésre csak egy bizonyos megfontolás után lehet válaszolni.

Nézzük meg a burzsoázia helyzetét. Láttuk, abban érdekelt, hogy megőrizze a kapitalista rendet. Ugyanakkor köztudott, hogy „semmi sem örök a nap alatt”. Volt valamikor rabszolgaság, aztán voltak földbirtokosok, volt és van is kapitalista rend, és voltak az emberi társadalomnak még más formái is. Ha ez így van — és feltétlenül így van —, akkor ebből a következő adódik: Aki valóban meg akarja érteni a társadalom életét, annak mindenekelőtt azt kell megértenie, hogy minden változik, hogy az egyik társadalmi formát felváltja a másik. Képzeljünk el például egy, a jobbágyság korából való földbirtokost, aki a parasztok felszabadítása előtt élt. El sem tudta volna képzelni, hogy létezhet egy olyan világ, amelyben a muzsikokat nem lehet eladni vagy fiatal agarakért elcserélni. Megragadhatta-e helyesen egy ilyen földbirtokos a társadalom fejlődését? Természetesen nem. Miért? Azért, mert nem szemüveget, hanem szemellenzőt viselt. *Nem láthatott* tovább az orránál, és ezért még azt sem érthette meg, ami az orra előtt zajlott.

Éppen ilyen szemellenzőt visel a burzsoázia is. A kapitalizmus fönntartásában érdekelt, és hisz tartósságában és örökkévalóságában. Ezért nem képes a kapitalista társadalom fejlődésének olyan jelenségeit és vonásait észrevenni és megfigyelni, melyek annak mulandóságára, elkerülhetetlen hanyatlására (vagy akár lehetséges hanyatlására), az élet valamely más rendjévé való átalakulására utalnak. A legjobban ezt a világháború és a forradalom példáján látni. Ki látta előre a tekintélyes vagy kevésbé tekintélyes polgári tudósok közül a világméretű mézárulás következményeit?

Senki. Mindegyikük azzal foglalkozott, hogy támogassa a saját polgári kormányát, és saját országa kapitalistáinak a győelmét jövendőljé. És mégis az olyan jelenségek határozzák meg az emberiség sorsát, és változtatják meg a föld egész kinézetét, mint a háború következményeképpen kialakuló általános elszegényedés és a proletariátus soha addig nem látott forradalmi. És éppen a burzsoázia nem látott előre semmit. A kommunisták, a proletár tudomány képviselői voltak azok, akik mindezt előre látták. Azért, mert a proletariátus nem érdekelt a régi rend fenntartásában, és ennél fogva képes jóval *messzebbre tekinteni*.

Nem nehéz belátni hát, miért magasabbrendű a proletár társadalomtudomány a polgárinál. Azért magasabbrendű, mert a közélet jelenségeit mélyebben és szélesebben tárja fel, azért, mert képes messzebbre pillantani, és azt is észrevenni, ami elkerüli a burzsoázia társadalomtudományának a figyelmét. Ennél fogva az is érthető, hogy mi, marxisták, teljes joggal tekintjük helyesnek éppen a proletár tudományt, és követelünk neki általános elismerést.

§ 5. A KÜLÖNBÖZŐ TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK ÉS A SZOCIOLÓGIA.

Az emberi társadalom nagyon bonyolult valami; bonyolultak és sokrétűek a társadalmi jelenségek is. Vannak gazdasági jelenségek, létezik a társadalom gazdasági felépítése, állami szervezete, ott van az erkölcs, a vallás, a művészet, a tudomány, a filozófia területe, a családi kapcsolatok területe stb. Mindezek gyakran igen csodálatraméltó kombinációkban fonódnak össze, és alkotják a társadalmi élet folyamatát. Magától értetődik, hogy ennek a bonyolult társadalmi életnek a megismeréséhez több oldalról kell hozzálátni, a tudományt tudományok sorává kell felosztani. Az egyik a társadalom gazdasági életét (ökonómia vagy gazdaságtan) vagy éppen speciálisan a kapitalista gazdaság általános törvényeit kutatja (politikai gazdaságtan), a másik a jogot és az államot, és a maga részéről megint csak további szaktudományokra bomlik; a harmadik, mondjuk, az erkölcsöket kutatja stb.

Mindezekben a területeken a tudományok két osztályra bonthatók. Az egyik azt kutatja, ami *ebben és ebben a korban ezen és ezen a helyen* volt — ezek a történeti tudományok. Például a jog területén pontosan meg lehet figyelni és kimerítően le lehet írni, hogyan keletkezett a jog és az állam, és hogyan változtak formái. Ez a *jogtörténet*. De felvethetők és megoldhatók olyan *általános* kérdések is, mint hogy mi a jog, milyen feltételek mellett keletkezik, milyenek között tűnik el, és mitől függenek a formái. Ez a *jogelmélet*. Az ilyen tudományokat elméleti tudományoknak nevezzük.

A társadalomtudományok között van két fontos tudomány, amely nem a társadalmi élet egyes területeit vizsgálja, hanem a társadalom egész életét annak teljes bonyolultságában; más szóval, nem ragadnak ki valamilyen jelenségsort (*vagy gazdasági, vagy jogi, vagy vallási* stb. jelenségeket), hanem a társadalom teljes életét egészsként kutatják, minden társadalmi jelenséget szemügyre vesznek. Ez a két tudomány egyrészt a *történelem*, másrészt a *szociológia*. Azok után, amit már elmondtunk, könnyű a két tudomány közötti különbséget belátni. A *történelem* azt követi nyomon és írja le, hogyan zajlott ekkor és ekkor, itt és itt a társadalmi élet

folyamata (például hogyan fejlődött a gazdaság, a jog, az erkölcs, a tudomány és még egy sor más dolog 1700-tól 1800-ig Oroszországban; vagy Kínában Kr. e. 2000-től Kr. u. 1000-ig; vagy Németországban az 1871-es német—francia háború után; vagy egy másik periódusban valamely más országban vagy országok egy csoportjában). A *szociológia* ezzel szemben általános kérdéseket vet fel: mi a társadalom, mitől függ fejlődése vagy hanyatlása, milyen kölcsönös kapcsolatban állnak a különböző társadalmi jelenségek (gazdaság, jog, tudomány stb.)? Mivel magyarázható a fejlődésük? Melyek a társadalom történeti formái? Mivel magyarázható a változások? Stb. stb. A szociológia a legáltalánosabb (a legabsztraktabb) a társadalomtudományok között. Sokszor más elnevezés alatt, a „történelem filozófiájaként”, a „történelmi folyamat elméleteként” tárgyalják.

A fentiekből látható, milyen viszonyban áll egymással történelem és szociológia. Miután a szociológia az emberi fejlődés általános törvényeit tárja fel, *módszerként* szolgál a történelem számára. Ha például a szociológia felállítja azt az általános tételt, hogy az államformák a gazdasági formáktól függenek, akkor a történésznek minden tetszőleges korban ezt az összefüggést kell keresnie és megtalálnia, és meg kell mutatnia, hogyan találja meg ez konkrétan (vagyis az adott esetben) a maga kifejeződését. A történelem az *anyagot* szolgáltatja a szociológiai végkövetkeztetések és általánosítások számára, mert ezeket a végkövetkeztetéseket a szociológia nem az újjából szopja, hanem valóságos történelmi tényekből vonja le. A szociológia viszont egy meghatározott álláspontot mutat föl, a történelem kutatási módját, vagy, ahogy mondani szokták, *módszerét*.

§ 6. A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ELMÉLETE MINT MARXISTA SZOCIOLÓGIA. A munkásosztály saját proletár szociológiával rendelkezik, melyet „történelmi materializmus” néven ismerünk. Ezt az elméletet lényegében Marx és Engels állították fel. Másképp materialista történetfelfogásnak vagy egyszerűen „ökonómiai materializmusnak” is nevezik. Ez a fölöttébb zseniális elmélet az emberi megismerés és emberi gondolkodás legjobb eszköze. Segítségével a proletariátus eligazodik a társadalmi élet és az osztályharc legbonyolultabb kérdéseiben is. Segítségével a kommunisták helyesen jelezték előre a háborút, valamint a forradalmat, a proletariátus diktatúráját és a különféle pártok, csoportok és osztályok viselkedését annak a forradalmi változásnak a folyamatában, melyen az emberiség keresztül fog menni. Egész könyvünket annak szenteljük, hogy ábrázoljuk és kifejtjük ezt az elméletet.

Egyes elvtársak úgy vélik, hogy a történelmi materializmus elméletét semmiképp sem lehet marxista szociológiának tekinteni, és ez az elmélet nem is fejthető ki rendszeresen. Ezek az elvtársak úgy vélik, hogy ez az elmélet csupán eleven *módszere* a történelmi megismerésnek, hogy igazságai csak annyiban bizonyíthatóak, amennyiben konkrét és történeti eseményekről beszélünk. Ehhez társul az az érv, hogy a szociológia fogalma magában véve is felettébb

meghatározatlan, és hogy „szociológián” hol a primitív kultúráról és az emberi közösség ősformáinak (pl. a családnak) a keletkezéséről szóló tudományt értik, hol a legkülönbébb társadalmi jelenségekkel „egyáltalában véve” foglalkozó fölöttébb elmosódott nézeteket, hol pedig a társadalomnak az organizmussal való kritikátlan azonosítását (a szociológia organikus, biológiai iskolája) stb.

Ezek az érvek hamisak. Először is nem szabad azt a zűrzavart, amely a polgári táborban uralkodik, újabbal tetézni. Milyen helyet foglal el a történelmi materializmus elmélete? Nem politikai gazdaságtan. Nem történelem. A történelmi materializmus elmélete a *társadalomról és fejlődésének törvényeiről* szóló általános tanítás, vagyis szociológia. Másodszor az, hogy a történelmi materializmus elmélete a történelem *módszere*, semmiképp nem szünteti meg azt a jelentőséget, amellyel mint szociológiai *elmélet* bír. Nagyon gyakori, hogy egy absztraktabb tudomány szolgáltatja egy kevésbé absztrakt tudomány számára a nézőpontot (vagyis a módszert). Itt is ez a helyzet, amint azt a főszövegben láthattuk.

1. fejezet

OK ÉS CÉL A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN (KAUZALITÁS ÉS TELEOLÓGIA)

§ 7. A jelenségek szabályszerűsége általában és a társadalmi jelenségek szabályszerűsége különösen — § 8. A törvényszerűség jellege. A kérdésfelvetés — § 9. Az általában vett teleológia és bírálata. Immanens teleológia — § 10. Teleológia a társadalomtudományokban — § 11. Kauzalitás és teleológia. A tudományos magyarázat mint kauzális magyarázat

[...]

§ 9. AZ ÁLTALÁBAN VETT TELEOLÓGIA ÉS BÍRÁLATA. IMMANENS TELEOLÓGIA. Ha a teleológiát mint általános elvet vizsgáljuk, vagyis ha azt a felfogást elemezzük, mely szerint a természetben minden valamely célnak van alávetve, akkor nem nehéz ennek az egész teleológiának az ostobaságát megértenünk. Valóban, hiszen mi is az, hogy cél? A „cél” fogalma előfeltételezi egy olyan lénynek a fogalmát, amelyik *ezt a célt éppen mint célt*, vagyis tudatosan kitűzi. Nem létezhet cél anélkül, hogy *valaki* kitűzte volna. A kő nem tűz ki maga elé célokat, éppoly kevésbé, mint a nap, valamely bolygó, vagy akár az egész naprendszer vagy a tejút. A cél olyan fogalom, amelyet csak *tudatos élőlényekre* alkalmazhatunk, akiknek vágyai vannak, akik e vágyakat célként tételezik, és akik arra törekszenek, hogy vágyaikat kielégítsék (vagyis „közeledjenek céljukhoz”). Csak a vadember kérdez rá az úton heverő kő céljára. A vadember áttelekesíti a természetet, és áttelekesíti a követ, ezért nála a „teleológia” uralkodik, és a kő úgy cselekszik, mint a „tudatos ember”. A teleológia hívei úgy hasonlítanak ehhez a vademberhez, mint egyik tojás a másikhoz, mert számukra az egész világnak „célja” van, melyet valamely láthatatlan lény tűzött ki.

Ebből világos, hogy a *cél*, a *célszerűség stb. fogalmai egyszerűen alkalmazhatatlanok a világra egyáltalán, és hogy a jelenségek törvényszerűsége nem teleologikus törvényszerűség.*

Nem nehéz feltárni a teleológia és a kauzalitás hívei között dúló vita gyökereit. Midőn az emberi társadalom különböző csoportokra esett szét, mely csoportok közül az egyik (a kisebbség) kormányoz, parancsol, uralkodik, és a másik elszenvedi ezt az uralmat, szolgál és engedelmeskedik, az emberek kezdték e világot e mértékkel mérni. Ahogy a földön vannak királyok, lovagok, uralkodók, hadvezérek stb., akik törvényt szabnak, bíraskodnak és büntetnek, éppúgy kell az egész világ fölött egy égi királynak lennie, egy égi bírónak, éppúgy kell létezniök az égi király égi hadseregeinek és hadvezéreinek (arkstratégáknak). Az egész világot valamilyen alkotó akarat produktumaként kezdték szemlélni, amely alkotó akarat — ahogy illik is — céljainak, „isteni tervének” előzetes meghatározásával foglalatoskodik. Ezért a jelenségek szabályszerűségét éppen egy ilyen isteni akarat kifejeződésének kezdték tartani. Arisztotelésznél, az ókori görög filozófusnál, kifejezetten így áll: „A természet a cél”. (*ἡδὲ φύσις τέλος ἐστὶν*.) A görög „nomos” szó (νόμος = törvény) egyidejűleg jelent „természettörvényt” és erkölcsi törvényt (vagyis erkölcsi szabályt, parancsolatot), sőt egyszerűen rendet, tervszerűséget, harmóniát is.

„Az imperátorok teljhatalmának kiterjedésével a régi Róma jogtudománya világi hittudománnyá változott, és további fejlődése kéz a kézben haladt a dogmatikus teológiával. A törvény ettől kezdve azt a normát (viselkedési szabályt — N. B.) jelentette, mely a legmagasabb hatalomtól — az égi császártól a teológiában, a földi istentől a jogszolgáltatásban — származik, és meghatározott viselkedést ír elő a teremtmény számára.” (*E. Spektorski: A társadalomtudományok filozófiájának vázlatja*, I. sorozat, *A társadalomtudományok és az elméleti filozófia*, Varsó, 1907, 158. o. oroszul.) A természet törvényszerűségeinek rendszerét az isteni törvényhozás rendszereként kezdték szemlélni. Még *Kepler*, a híres tudós is úgy vélte, a testi világnak megvannak a maga *Pandektái* (*Pandektáknak* hívják *Justiniánus* császár törvényeinek gyűjteményét). Ilyen felfogásokkal a későbbiekben is találkozunk, a fiziokraták (a forradalom korának francia közgazdászai) pl., akik a kapitalista társadalom első mesteri rajzolatát nyújtották, összekeverték a természeti és társadalmi jelenségek törvényszerűségeit az állam törvényeivel és az égi hatalmak dekrétumaival. Így pl. *François Quesnay*-nél a következő helyre bukkanhatunk: „Az alapvető társadalmi törvények annak a természetes rendnek a törvényei, amely az emberi faj számára a legelőnyösebb. Ezeket a törvényeket a *teremtő egyszer és mindenkorra rögzítette* [. . .]. Ezeknek a [. . .] (vagyis az „isteni” és „változtathatatlan” — N. B.) törvényeknek a követését támogatnia kell a védelmező hatalomnak (autorité tutélaire)”, *F. Quesnay: „Despotisme de la Chine”*, chap VIII., S 1—2. *Oeuvres*, Francfort 1888, p. 637.) Láthatjuk, hogy a „védelmező

[schützende] hatalomnak” (vagyis a polgári rendőr [Schutzmann] hatalmának) törvényei ügyesen támaszkodnak az égi „teremtőre”, melynek e hatalom kellene hogy támaszul szolgáljon.

Töméredek egyéb példát is hozhatnánk. Mindegyik ugyanazt bizonyítaná: a teleologikus álláspont a *vallásra* támaszkodik. A teleologikus álláspont eredetét tekintve egyrészt a rabszolgaság és alávetettség, másrészt az uralom földi viszonyainak durva és barbár kiterjesztése az egész világra. Alapvetően ellentétben áll a tudományos magyarázattal, és a hitre támaszkodik. Papi álláspont, bármilyen illatos mártásban találják is.

Hogyan magyarázzuk azoknak a jelenségeknek a sorát, ahol a „célszerűség” szembeötlő (a különböző organizmusok „célszerű” felépítése, a társadalmi haladás, az állatfajok és az ember tökéletesedése stb.)? Ha durván teleologikus állásponton állunk, és a jóistennél és az ő „tervében” keresünk menedéket, kiviláglik e „magyarázat” egész semmissége. Ezért a teleologikus álláspont némelyeknél finomabb formát ölt, az ún. *immanens teleológiáról* (a természet és társadalom jelenségeiben *benne rejlő* célszerűségről) szóló tan formáját.

Mielőtt e kérdés vizsgálatába fognánk, nem volna fölösleges néhány szót szólni a „vallásos magyarázatokról”. Egy okos polgári közgazdász, *Böhm-Bawerk*, a következő példát hozta fel. Tétélezzük fel, mondja, hogy a világ magyarázatára olyan elméletet (tant) állítottam fel, amely szerint az egész világ számtalan apró ördögöcskéből áll, akiknek a fickándozása és visítózása hív életre minden természeti jelenséget. Ám ezek az ördögöcskék láthatatlanok és hallhatatlanok, szagtalanok, és nem lehet őket a farkuknál fogva megragadni. Próbálja meg valaki megcáfolni ezt az „elméletet”. Közvetlenül nem cáfolható, hiszen elsáncolta magát az ördögöcské láthatatlansága és megfoghatatlansága mögött; mégis mindenki belátja, hogy humbug az egész. Miért? Éppen, mert hiányzik ennek az elméletnek mindenfajta *megerősítése*.

Körülbelül ilyenek az úgynevezett vallási „magyarázatok”. Elsáncolják magukat a titokzatos erők megfoghatatlansága, vagy akár a mi elménk elvi elégtelensége mögött. Egy egyházatya ilyenformán a következő tételt állította fel „Hiszek benne, mert értelmetlen” (*Credo quia absurdum*). A keresztény tanítás szerint isten egyetlen, ám ugyanakkor hármias. Ez ellentmond a kisegyszeregynek. Ám azt mondják, „a mi gyenge felfogóképességünk képtelen e titok megértésére”. Nyilvánvaló, hogy ilyen szemlélettel minden *tetszőleges* ostobaságot, minden durva értelmetlenséget fedezni lehet.

Mi ez az „immanens teleológiáról” szóló elmélet? A titokzatos hatalmak gondolatát, a szó durva értelmében, itt elutasítják. Itt csupán olyan célról beszélnek, amely fokozatosan nyilatkozik meg az események menetében, olyan célról, amely belsőleg sajátja magának a fejlődésfolyamatnak. Hadd magyarázzuk meg egy példán.

Vegyük valamelyik állatfajt. Az idők folyamán ez az állatfaj az okok valamilyen sora miatt megváltozik, egyre jobban és jobban alkalmazkodik a természethez. Az állat szervei egyre tökéletesednek, vagyis egyfajta *haladás*on mennek keresztül. Avagy vegyük az emberi társadalmat. Akárhogy értékeljük is jövőjét (tekintsük akár szocializmusnak, akár valamely más formának), nem tagadhatjuk, hogy az emberi faj fejlődik, az ember „műveltebb” lesz, ő is „tökéletesedik”, és ahogy fennköltén mondani szokták, „a civilizáció és a *haladás* útját járjuk”. Miként az állatok felépítése egyre célszerűbb lesz, úgy lesz a társadalom is egész felépítésében egyre tökéletesebb, vagyis célszerűbb. Itt a cél (a tökéletesség) a fejlődés menetében nyilatkozik meg. Nem valamilyen istenség szabta meg eleve, hanem úgy bomlik ki, mint a rózsa a bimbóból, bizonyos okok hatására.

Helytálló-e ez az elmélet? Nem, hamis. *Burkolt és rafinált* teleológiai humbug.

Mindenekelőtt el kell vetnünk egy olyan cél fogalmát, melyet nem tűzött ki senki. Ez éppen olyan, mintha valaki gondolkodó lények nélkül létező gondolatokról beszélne, szélről légüres térben vagy nedvesség nélküli nyirkosságról. Valójában a dolog úgy áll, hogy amikor az emberek valamilyen, a dologban „benne rejlő” célról beszélnek, hallgatólagosan előfeltételeznek egy bizonyos szubtilis és megfoghatatlan „belső erőt”, mely ezt a célt kitüzi. Ennek a titokzatos erőnek első pillantásra kevés köze van ahhoz az istenhez, akit kezdetleges módon szakállas aggastyánnak képzelnek el, de tulajdonképpen láthatatlanul ugyancsak valamilyen isten van a dologban, csak éppen olyan isten, akit a gondolkodás minden hájával megkentek. Ez esetben ugyanaz a teleologikus elmélet áll előttünk, amelyet fentebb vizsgáltunk. A *teleológia* (a cél tana) itt nyílegyenesen a *teleológiához* (az istenről szóló tanításhoz) vezet.

De térjünk vissza az immanens teleológiához annak tiszta formájában. Ehhez vizsgáljuk meg az általános haladás (az általános tökéletesedés) teóriáját, melyre az immanens teleológia hívei a legtöbbször támaszkodnak.

Mint mindenki észreveheti, a teleologikus álláspont itt nehezebben cáfolható, mert az „isteni” bújócskát játszik. Az azonban könnyen belátható, mi derül ki akkor, ha az egész fejlődésfolyamatot *összességként* szemléljük, vagyis ha az állatoknak, a növényeknek, az embereknek, a természet szervetlen részeinek nemcsak azokat a formáit vagy fajtáit vizsgáljuk, melyek *fennmaradtak*, hanem azokat is, amelyek kipusztultak, vagy kipusztulnak. Feltétlenül szükséges-e az ominózus haladást előfeltételeznünk mindezekkel a formákkal kapcsolatban? Természetesen nem. Voltak mammutok, ma már nincsenek; korunkra kihaltak a bölények, és általában szólva a lehetséges életformák egész tömege pusztult el egyszer s mindenkorra. És az emberek? Ugyanez a helyzet az emberekkel is. Hol vannak az inkák és aztékok, akik egykor Amerikát lakták? Úgy eltűntek, mintha soha nem is lettek volna. Hol van az asszír—babilóniai társadalom? a krétai kultúra? az antik görög kultúra? a régi Róma, a világ ura? Mindezek a „társadalmak” lehanyatlottak, nincsenek többé. Néhányan fennmaradnak ebből a tömegeből és „tökéletesednek”. Mit jelent tehát a „haladás”? Egyszerűen azt a tényt fejezi ki, hogy, mondjuk, tízezer, a fejlődés szempontjából

kedvezőtlen kombinációra (a feltételek különböző összetételű együttesére) egy vagy két kedvező kombináció esik.

Ha valaki csak a kedvező feltételeket és a kedvező eredményeket tekinti, akkor persze minden a legnagyobb mértékig „célszerűnek” tűnik és a legnagyobb mértékig csodálatraméltónak. („Mily csodálatosan van minden a világon megteremtve!”) De az immanens teleológus urak nem látják az érem másik oldalát: azt a számtalan esetet, amely *hanyatlásról* tanúskodik. Ha azonban mindent úgy fogunk fel, hogy vannak kedvező és kedvezőtlen fejlődési feltételek, és hogy kedvező feltételek között el is lehet érni a megfelelő eredményeket, kedvezőtlen feltételek esetén pedig rossz eredmény keletkezik, akkor a kép egy csapásra elveszti isteni-célszerű csillogását, és a teleologikus burok lehántódik róla.

Az orosz teleologikusok egyike, aki egykor marxista volt, és később ortodox pap és pogromprédikátor lett Wrangel tábornok alatt (Szergej *Bulgakov*) „Az idealizmus problémái” című gyűjteményes kötetben (oroszul, Moszkva 1903, 8—9. o.) a következőket írta: „Az evolúció, a *céltalan és értelmetlen fejlődés* (kiemelés tőlem — N. B.) fogalma mellett létrejön a haladás, a teleologikus evolúció fogalma, amely evolúcióban a kauzalitás és az evolúció céljának fokozatos kibontakozása a teljes azonosságig merőben egybeesik, egészen úgy, mint a metafizikus rendszerekben.” Ebből világosan kitűnik a céltételező világnézet utáni hajsza pszichológiai alapja. A kielégületlen, bizonytalan burzsoá lelke *vigas*z után sóhajtozik. A valóságosan létező fejlődésmenet nem nyeri meg a tetszését, mert nem vezérli semmi menekvést nyújtó ész vagy cél. Mennyivel kellemesebb úgy elaludni a kiadós étkezés után, hogy az ember tudja, valaki örködik fölőtte!

Mondanunk sem kell, hogy ha Marxnál és Engelsnél olyan megfogalmazásokat találunk, amelyek *külsőleg* hasonlítanak valamilyen teleologikus álláspontra, akkor ez pusztán metaforikus, művészi kifejezés mód. Amikor Marx arról beszél, hogy az érték megalvadt izom, ideg stb., akkor csak a munkások olyan rosszindulatú ellenfelei, mint P. *Sztruve*, kapaszkodhatnak bele ebbe a szóképbe, és keresgélhetnek az értékben valóságos izmokat.

§ 10. TELEOLÓGIA A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN. Amikor a holt természetre vagy az emberen kívüli állatvilágra alkalmazott teleológiai álláspontról beszélünk, szembetűnő ennek az álláspontnak a helytelensége és ostobasága. Hogyan beszélhetnénk célt szolgáló törvényszerűségről, ha hiányzik a cél!? Egészen másképp áll a dolog, amint a *társadalom és az emberek* kerülnek szóba. A kő nem tűz ki célokat, a zsiráf esete kétséges; de az ember éppen abban különbözik a természet más részeitől, hogy célokat tűz ki. Marx erről a különbségről a következőképpen ír: „A pók a takácséhoz hasonló műveleteket végez, a méh pedig viaszsejtjeinek felépítésével nem egy emberi építőmestert megszégyenít. De a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból

megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt. A munkás nemcsak létrehozza a természeti dolog formaváltozását, hanem egyúttal a természeti dologban megvalósítja *célját*, amelynek *tudatában van*, amely *törvényként* meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát. S ez az alárendelés nem elszigetelt művelet. A dolgozó szervek erőfeszítésén kívül a munka egész tartama alatt szükség van a figyelemként megnyilvánuló *céltudatos akaratra*.” (*Das Kapital*, I., Hamburg 1919, 140. o.)¹ Marx itt éles választóvonalat húz az ember és a világ fennmaradó része között. Helyesen? Bizonnyal, mert senki sem tagadhatja azt az alaptételt, hogy az ember célokat tűz ki maga elé. Nézzük meg, milyen következtetéseket vonnak le ebből a „célmódszer” hívei a társadalomtudományokban.

Vizsgáljuk meg ebből a szempontból legjelentősebb ellenfelünk, *Rudolf Stammler* német professzor felfogását, aki egy vaskos könyvet jelentetett meg a marxizmus ellen, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* címmel (Lipcse 1896, I. kiadás).

Mi a társadalomtudományok tárgya? — kérdezi Stammler. És a válasz: a társadalomtudományoknak a társadalmi (szociális) jelenségekkel van dolguk. A társadalmi jelenségek azonban egy különös tulajdonsággal rendelkeznek, mellyel semmilyen más jelenség nem rendelkezik. Ezért szükségesek a különös (társadalom-) tudományok. Miben áll a társadalomtudományok különös jellege, különös ismertetőjegye? Erre Stammler a következőket válaszolja: a társadalmi jelenségek ismertetőjegye az, hogy kívülről *szabályozottak*, éspedig *jogi normák* (törvények, dekrétumok, rendelkezések, határozatok stb.) révén. Ha hiányzik ez a szabályozás, nincs jog, nincs társadalom. Ha azonban adott a társadalom, akkor ez annyit jelent, hogy életét meghatározott keretek határolják, hogy beleillik ezek közé a keretek közé, mint öntvény az öntőformába.

Stammler megfogalmazása így hangzik pontosan: „Ez a (meghatározó — N. B.) mozzanat az érintkezés és együttélés emberektől eredő szabályozása. Az emberi magatartás *külső* szabályozása teszi egyáltalában lehetővé a *társadalmi* életnek mint különös objektumnak a fogalmát. Ez az a *végző mozzanat*, amelyre formálisan minden szociális vizsgálódás a maga sajátosságában visszavezethető.” (83. o.)

Ha azonban a társadalmi jelenségeknek most már abban áll a sajátosságuk, hogy szabályozottak, akkor teljesen világos, írja Stammler, hogy a társadalmi élet célszerűsége *céltételező* törvényszerűség. Valóban: ki „szabályoz”, és mit jelent „szabályozni”? Az *emberek* szabályoznak, amennyiben meghatározott magatartási rendszabályokat hoznak, hogy bizonyos célokat érjenek el, mely célokat megint csak maguk az emberek tűznek ki tudatosan. Innen ered Stammler szerint természet és

¹ MEM 23, 168—169. o.

társadalom, társadalmi fejlődés és természeti fejlődés alapvető különbsége (a társadalmi élet Stammler szerint „a természet ellenpárja”), és következésképp *természettudományok* és társadalomtudományok alapvető különbsége is. A társadalomtudományok *céltudományok*, a természettudományok ezzel szemben mindent az *okok és okozatok* álláspontjáról vizsgálnak.

Helyes-e ez az álláspont? Igaz-e, hogy két fajtájuk van a tudományoknak, amelyek oly távol állnak egymástól, mint ég és föld? Távolról sem. Éspedig a következő okokból.

Egy pillanatra fogadjuk el, hogy a társadalom alapvető ismertetőjegye abban áll: az emberek tudatosan, jogi úton szabályozzák viszonyaikat. Következik-e ebből, hogy nem szabad feltennünk a kérdést, *miért* szabályozzák az emberek ekkor és ekkor, itt és itt ezeket a viszonyokat így, másutt és máskor pedig egészen másképp. Egy példa: a német polgári köztársaság 1919—20-ban úgy „szabályozta” a viszonyokat, hogy munkásokat lövett agyon; a proletár szovjetköztársaság úgy „szabályozza”, hogy ellenforradalmár kapitalistákat lövet agyon; a polgári államok törvényhozása a tőke hatalmának megszilárdítását, kiterjesztését, konszolidálását célozza, a proletárállam dekrétumai azt tűzik ki célul, hogy lerombolják a kapitalizmusnak ezt az uralmát, és biztosítsák a munkáét. Mármost ha ezeket a jelenségeket *tudományosan akarjuk megragadni*, vagyis ha meg *akarjuk magyarázni*, megelégedhetünk-e azzal, hogy egyszerűen a célok különbözőségére utalunk? Mindenki megértheti, hogy ez nem kielégítő. Mert mindenki fel fogja tenni a kérdést: de miért, miért tűznek ki az emberek egyszer ilyen, másszor más célt? És ez ránk kényszeríti a választ: *azért*, mert az egyik esetben a proletariátus áll a kormány mellett, a másokban a burzsoázia; a burzsoázia erre és erre törekszik, mert életfeltételei bizonyos kívánságokat hívnak életre, míg a munkások életfeltételei más kívánságokat stb. Röviden, amint a valóságban akarjuk *megragadni* a társadalmi jelenségeket, rögtön fel kell vetnünk a „miért” kérdését, vagyis rá kell kérdeznünk a jelenségek *okára, függetlenül* attól, hogy azokban valamilyen emberi cél nyilatkozott meg. Tehát: *még ha az emberek mindent tudatosan maguk szabályoznak is, és a társadalomban minden úgy valósul is meg, ahogy akarják, a jelenségek magyarázatához akkor sem teleológiára, hanem a jelenségek okainak vizsgálatára, vagyis az oksági törvényszerűségek feltárására van szükség. És ezért ebben a kérdésben nincs különbség a természet- és társadalomtudományok között.*

További mérlegelés után rögtön kitűnik, ez nem is lehet másképp. Hiszen nem része-e a természetnek maga az ember és az emberi társadalom? Nem része-e az emberi faj az állatvilágnak? Aki tagadja ezt, annak a számára titok maradt a modern tudomány ábécéje. Ha azonban az ember és az emberi társadalom része az össztermészetnek, akkor a legnagyobb mértékben meglepő volna, ha a természetnek ez a része *abszolút ellentétben* volna a természet egészével. Könnyű belátni, hogy a teleológia híveinek szeme előtt ennyiben is az emberi természet *isten*i eredetének gondolata lebeg, vagyis éppen az a naiv gondolat, melyet a korábbiakban szemügyre vettünk.

Látjuk tehát a teleologikus szempont teljes használhatatlanságát még abban az esetben is, ha megengedjük, hogy az emberi társadalom alapvető ismertetőjegye a

külső szabályozás (a jog). A teleológia még ekkor is „használatlan”. De tulajdonképpen a „külső szabályozás” egyáltalában nem a leglényegesebb ismertetőjege a társadalomnak. Csaknem mindegyik eddig fennállt társadalom (és a kapitalizmus különösképp) éppen a *szabályozatlansággal*, az anarchiával tűnt ki. A társadalmi jelenségek összességében az a szabályozás, amely a valóságot úgy szabályozza, ahogy a törvényhozók akarják, semmiképp sem játszik döntő szerepet. És a jövőbeli (kommunista) társadalomban? Ott egyáltalában nem lesz *külső* (jogi) szabályozás. Mert az újfajta, tudatos, a munkásszolidaritás szellemében nevelt embereknek nem lesz szükségük külső ösztönző eszközökre (a következő fejezetben részletesebben beszélünk erről a kérdésről). Következésképp a stammleri elmélet erről az álláspontról sem használható, és a társadalmi jelenségek tudományos szemléletének egyetlen helyes módszere a kauzalitás álláspontjáról való vizsgálódás marad.

Stammler elméletén láthatólag átcsillog a kapitalista állam hivatalnokának ideológiája, az az ideológia, amely a mulandót véli öröknek. Állam és jog annak az *osztálytársadalomnak* a termékei, melynek részei állandó, esetenként rendkívül elkeseredett harcban állnak egymással. Az uralkodó osztályok jogi normái és államszervezete kétségtelenül feltételei voltak *e társadalmak* létének. De az *osztály nélküli* társadalomnak alapvetően meg kell változtatnia ezt a képet. Következésképpen nem tekinthetünk egy történelmileg változó viszonyt (állam, jog) minden *tetszőleges* társadalom örök attribútumának.

Másrészt Stammler figyelmen kívül hagyja a következő körülményt. Fölöttébb gyakori, hogy az államhatalom törvényei és normái, melyek révén az uralkodó osztály bizonyos eredményeket akar elérni, valójában az elementáris fejlődés és a társadalmi anarchia révén a valóságban egész más eredményeket hoznak, mint amelyeket *célul* tűztek ki. A legjobb példa a *világháború*. Az állami rendszabályok (a hadsereg és a flotta mozgósítása, az államhatalom vezetése alatt végrehajtott katonai akciók stb.) révén a különböző országok burzsoáziája egészen meghatározott *célokat* kívánt elérni. De mi történt? Bekövetkezett a *proletariátus* forradalma *a burzsoázia ellen*. Hogyan magyarázható ez Stammler jámbor-teologikus álláspontjáról? Világos, hogy nem áll össze a magyarázat. Mi ennek a tévedésnek az alapja? Az, hogy Stammler *túlbecsüli* a „szabályozást”, és lebecsüli az *elementáris* fejlődésmenetet, ezért konstrukciói a levegőben lógnak.

§ 11. KAUZALITÁS ÉS TELEOLÓGIA. A TUDOMÁNYOS MAGYARÁZAT MINT KAUZÁLIS MAGYARÁZAT. Az előzőekből következik, hogy ha valamilyen *tetszőleges* eseményt, akár a társadalmi élet valamilyen eseményét meg akarjuk magyarázni, feltétlenül fel kell vetnünk az okok kérdését. A teleologikus — hogy úgy mondjuk — „magyarázat” kísérletei valójában a vallásos *hit* visszatükrözései, és nem magyaráznak meg semmit. Ily módon arra az alapvető kérdésre, hogy milyen törvényszerűség uralkodik a természetben és a társadalomban, hogy milyen szabályszerűséget figyelhetünk meg mind emitt, mind amott, a következő választ kapjuk: *mind a természetben, mind a társadalomban objektíve (vagyis függetlenül attól,*

hogy tetszik-e nekünk vagy sem, hogy tudatában vagyunk-e vagy sem) a jelenségek oksági törvényszerűsége uralkodik.

Mi az oksági törvényszerűség? Szükségszerű, állandó és mindenütt észlelhető összefüggés a jelenségek között. Ha pl. egy test hőmérséklete emelkedik, megnövekszik a térfogata; ha megfelelő mértékben melegítünk egy folyadékot, elpárolog; ha nagy tömegű papírpénzt bocsátanak ki, akkor pénzromlás következik be; amíg fennáll a kapitalizmus, időről időre háborúk fognak kirobbanni; ha egy országban egymás mellett áll fenn a kistermelés és a nagyipar, végső fokon a nagyipar győz; ha a proletariátus megkezdi támadását a tőke ellen, akkor a tőke minden eszközzel védekezni fog; ha nő a munka termelékenysége, csökkennek az árak; ha az emberi szervezetbe meghatározott mennyiségű mérget juttatunk, akkor elpusztul stb. stb, Röviden azt mondhatjuk, hogy minden kauzális törvény összefoglalható a következő tételben: *ha ilyen és ilyen jelenségek fennállnak, akkor feltétlenül bekövetkeznek más, az előzőeknek megfelelő jelenségek.* Valamely jelenséget megmagyarázni, az okait feltárni annyit jelent, mint megtalálni olyan más jelenségeket, melyektől az előzőek függenek, vagyis megtalálni a jelenségek *ok—okozati összefüggését.* Amíg ezt az összefüggést nem rögzítettük, a jelenség megmagyarázatlan. Ha ezt az összefüggést megtaláltuk és feltártuk, és ellenőriztük, hogy a szóban forgó összefüggés valóban állandó, akkor megkaptuk a *tudományos* (oksági vagy kauzális) magyarázatot. Ez a magyarázat mind a természet, mind az emberi társadalom jelenségeinek a vonatkozásában az egyetlen tudományos magyarázat. Elvet mindenfajta istent, minden, a természetfeletti erőkhöz való menekülést, a korábbi korok egész kacatját, és annak az útját egyengeti, hogy az ember mind a természet erőinek, mind saját társadalmi erőinek valóságosan ura legyen.

A kauzalitás és a kauzális törvény fogalma ellen sokan azt az érvet hozzák fel (mint láthattuk), hogy ez a fogalom maga is az égi törvényhozóról alkotott hamis elképzelésből keletkezett. Hogy így keletkezett, odáig rendben van a dolog. De ezt az értelmét régen elvesztette. A nyelvben is gyakran találkozunk hasonló esetekkel. Azt mondjuk pl.: a nap felkelt, lement, bár senki nem képzei, hogy a nap tényleg két vagy négy lábon járkal. Éppen így áll a dolog a „törvény” szóval. Ha azt mondjuk: „valamilyen törvény uralkodik”, vagy „irányít”, nem kell úgy elképzelnünk a dolgot, mintha a két jelenségen (ok és okozat) kívül az elsöben valamilyen harmadik, láthatatlan istenke székelne, aki a kezében tartaná a gyeplőt. Az oki összefüggés pusztán a jelenségek állandóan észlelhető összefüggése, semmi több. Az okság ilyen felfogása tudományosság tekintetében semmi kivetnivalót nem tartalmaz.

Irodalom az I. fejezethez

G. Plechanow: Grundprobleme des Marxismus (német fordítás, Dietz, Stuttgart); Kritikusaink bírálata. *Korsak: Jogtársadalom és munkatársadalom* (a *Vázlatok a*

realista világfelfogásról c. orosz nyelvű gyűjteményes kötetben); *Stammler*: Wirtschaft und Recht; *A. Bogdanov*: A társadalom pszichológiájáról (oroszul); *Marx Adler*: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; Ugyanő: Marxistische Probleme, Kap. VII: Zur Erkenntniskritik der Sozialwissenschaften. *F. Engels*: Anti-Dühring. Ugyanő: Ludwig Feuerbach. *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus (orosz kiadás 151—167. és 187—194. o.); *Az idealizmus problémái* (orosz nyelvű antimarxista gyűjteményes kötet).

II. fejezet

DETERMINIZMUS ÉS INDETERMINIZMUS. (SZÜKSÉGSZERŰSÉG ÉS AKARATSZABADSÁG)

§ 12. Az individuális (egyes) akarat szabadságának és szabadságnélküliségének kérdése — § 13. Az individuális akaratok eredője a nem-organizált társadalomban — § 14. A közösségileg szervezett akarat — § 15. Az ún. véletlen egyáltalában véve — § 16. A történelmi „véletlenszerűség” — § 17. A történelmi szükségszerűség — § 18. A társadalomtudományok és a társadalomtudományos előrejelzés lehetőségének kérdése

§ 12. AZ INDIVIDUÁLIS (EGYES) AKARAT SZABADSÁGÁNAK ÉS SZABADSÁGNÉLKÜLISÉGÉNEK KÉRDÉSE. Láttuk, hogy a társadalomban, akár csak a természet életében, egy bizonyos törvényszerűség figyelhető meg. Ebben a kérdésben azonban komoly kétségek merülhetnek föl. Hiszen tény, hogy a társadalmi jelenségeket emberek csinálják. A társadalom emberekből áll, akik gondolkodnak, éreznek, célokat tűznek ki maguk elé, tevékenykednek. Az egyik ezt teszi, a másik, mondjuk, ugyanazt, a harmadik valami egészen mást, és így tovább. És az eredmény valamilyen társadalmi jelenség. Emberek nélkül nem volna társadalom, nem volnának társadalmi jelenségek. Vizsgáljuk meg mármost, mi következik ebből. Az következik, hogy ha a társadalmi jelenségek törvényszerűek, és ha emberi cselekvések eredményei, akkor tehát minden egyes személy cselekedeteinek is függeniök kell valamitől. Arra az eredményre jutunk tehát, hogy az ember és az ember akarata nem szabad, hanem kötött, törvényeknek alávetett. Ha nem így volna, ha mindenki és mindenkinek az akarata független volna mindentől — honnan származna akkor a társadalmi jelenségek törvényszerűsége? Akkor nem beszélhetnénk ilyesmiről. Egyáltalában nem is létezne. Ezt mindenki belátja. Ha mindenki sántítana, akkor az egész társadalom a sánták társadalma volna: másfajta társadalom nem is jöhetne létre.

De másrészt: hogyan áll a helyzet az emberi akarat függőségével? Nem az ember határozza meg, mit akar tenni? Vízet akarok inni — hát iszom, el akarok menni egy gyűlésre — elmegyek. Egy szabad estén elvtársaid azt javasolják, menjetek a Proletkult színházba, mások inkább valami vígjátékot néznének meg. Te azonban úgy döntesz,

hogya a Proletkultba mész, magad *választasz*. Nem választhat szabadon az ember? Nem szabad az ember *cselekedeteiben*? Nem szabad az ember akaratában, *vágyaiban* és törekvéseiben? Labda volna, marionettfigura, akit madzagon rángatnak ismeretlen erők? Nem tudja-e mindenki saját tapasztalatából, hogy szabadon dönthet, választhat, cselekedhet?

Ezt a kérdést nevezi a filozófia az emberi akarat szabadsága vagy szabadságnélkülisége kérdésének. Azt a tant, amely azt állítja, hogy az emberi akarat szabad, *indeterminizmusnak* nevezik. (Az akarat feltétlenségének, függetlenségének tana.) Azt a tant, amelyik úgy tartja, hogy az emberi akarat függő, feltételezett, nem-szabad, *determinizmusnak* nevezik. (Az akarat függőségének és feltételezettségének tana.) El kell döntenünk hát, melyik álláspont helyes a kettő közül.

Mindenekelőtt vegyük szemügyre, hova vezet az indeterminizmus álláspontja, ha végiggondoljuk. Ha az emberi akarat szabad és nem függ semmitől, akkor tehát ok nélküli is. S ha így van, mit jelent ez? Ódivatú, *vallásos* elméletet kapunk így. Valóban, hiszen a következőkre jutnánk így: a világon minden meghatározott törvények szerint zajlik, mindennek, kezdve a bolhák szaporodásától és végezve a naprendszer mozgásával, van oka, csak az emberi akarat nincs okoknak alávetve. Az akarat bizonyos mértékig az egyetlen kivétel. Itt az ember nem része már a természetnek, hanem a világ felett álló isten. Következésképp az akaratszabadságról szóló tan nyílegyenesen a *valláshoz* vezet, a valláshoz, amely nem magyaráz meg semmit, amely nem törekszik *tudásra*, ahol az ördögökben, a titkokban és az érzékfelettiben, az ostobaságban való *vakhit* uralkodik.

Következésképp valami nem stimmel itt. Hogy kibogozzuk ezt a csomót, a következőket kell meggondolnunk: Gyakran — csaknem mindig — összetévesztik a függetlenség *érzését* az objektív (valóságos, a tudattól független) függetlenséggel. Egy példa. Tegyük fel, hogy egy népgyűlésen a szónokot figyeled. A szónok felemel az asztalról egy pohár vizet, és mohón iszik. Mit érez, amikor a pohár után nyúl? Ő maga határozza el, hogy vizet fog inni, senki nem kényszeríti erre. Senki nem parancsol rá. Senki nem gyakorol rá nyomást. A szabadságának érzése tölti el: ő *maga* határozta el, hogy egy korty vizet iszik, nem pedig, mondjuk, bukfencet vet. Rendelkezik tehát a szabadság *érzésével*. De azt jelentené ez, hogy ok nélkül cselekedett, és hogy akarata valóban mindentől független volt? Semmiképpen sem. És minden értelmes ember azonnal belátja, hogyan is áll a dolog. Azt fogja mondani: a szónoknak kiszáradt a torka! Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a megerőltető beszédétől a szónok torkában olyan változás állt be, amely *felkeltette* benne a korty víz utáni vágyat. Éppenséggel ez az ok. A szervezet változása, a fiziológiai ok meghatározott vágyat *keltett*. Ebből következik, hogy nem szabad összetévesztetni az akaratszabadság érzetét, a függetlenség *érzését* az oknélküliséggel, az emberi cselekvések és vágyak feltétel nélküliségével. Ez két teljesen különböző dolog. E két különböző dolog összekeverésére épül az indeterministák csaknem minden észrevétele, akik alapvetően az „emberi szellem” sajátos „isteni természete” mellett kardoskodnak.

A legnagyobb filozófusok egyike, *B. Spinoza* (megh. 1677-ben) így írt ezeknek a filozófusoknak a legtöbbjéről: „Sőt, úgy látszik, hogy az embert a Természetben úgy fogják fel, mint államot az államban. Mert azt hiszik, hogy az ember a természet rendjét inkább megzavarja, mintsem követi, s hogy feltétlen hatalma van cselekedetein, és semmi más nem determinálja őt önmagán kívül.” (*Etika*, Otto Baensch német fordításában, Lipcse 1919, 98. o.)² Valójában ilyen téves elképzelés egyedül csak azért jöhet létre, mert az emberek nem ismerik saját cselekedeteik külső okait. „Így a gyermek azt hiszi, hogy szabadon kívánja a tejet, a haragos fiú azt, hogy szabadon akarja a bosszút, a félénk azt, hogy szabadon akarja a megfutamodást.” (Uo. 105. o.)³ *Leibniz* (megh. 1717-ben) szintén arról beszélt, hogy az emberek gyakran szem elől tévesztik cselekedeteik okait (*causas . . . fugientes*), ami az abszolút szabadság illúzióját kelti bennük. *Leibniz* a mágnesű példáját hozta fel, ami ha gondolkodni tudna, bizonyára örvendene (*laetaretur*) annak, hogy állandóan az északi sark felé fordul (*G. G. Leibnitii opera omnia*, tomus I. Genevae, MDCCLXVIII, pag. 155.).

Ugyanezt a gondolatot fejezte ki annak idején, mielőtt apokaliptikus-antibolsevista örülete eluralkodott volna rajta, *D. Mereskovszkij* is:

„Volna minden csepp esőcske
Bölcs, miként te vagy,
Hulldogálva le a földre
Volna kedve nagy,
Vélte volna boldogan:
Nincs fölöttem hatalom
Semmiféle,
Mert szabadakaratomból
Van, hogy le a szomjas földre
Pottyankok.”

Alapjában véve az emberek a gyakorlatban alaposan megcáfolják a szabadakarat tanát. Ha az emberi akarat nem függene semmitől, akkor lehetetlenné válna minden cselekvés, mert semmit nem lehetne sem *előre kiszámítani*, sem *előre látni*. Tegyük fel, hogy egy spekuláns kimegy a piacra. Tudja, hogy ott kereskednek és alkudoznak, minden kereskedő megpróbál minél drágábban eladni, és minden vevő minél olcsóbban venni. Ám arra nem számít, hogy az emberek a piacon négykézláb mászkálnak és farkasokként üvöltenek. Azt mondják majd, micsoda értelmetlen példa! De nem az. Nézzük meg közelebbről. Miért nem mászkálnak az emberek négykézláb? Mert nem természetük. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy a *szervezetük* így van berendezve. De hiszen a bohócok négykézláb mászkálnak?! Hogyne, mert akaratukat *más feltételek határozzák meg*. Ha a spekuláns a cirkuszba megy, tudja,

² Benedictus de Spinoza: *Etika*, Gondolat, Budapest 1979, 149. o.

³ Uo. 157. o.

hogy ott „természetellenes módon”, négykézláb mászkálnak. Miért akarnak a vevők lehetőleg olcsón vásárolni? Mert vevők. Mert a helyzetük mint vevőké arra „kényszeríti” őket, hogy olcsó árukat keressenek, és vágyaik, akaratukat, cselekedeteiket *ez ebbe* az irányba tereli. Ha ugyanaz az ember eladó volna — fordítva tenne, megpróbálna minél drágábban eladni. A dolog tehát úgy áll, hogy az akarat *semmiképpen sem független*, hanem okok egész sora által meghatározott, és hogy *ha ez másképp volna*, az emberek *képtelenek volnának cselekedni*.

Közelítsük meg a dolgot a másik vége felől. Mindenki tudja, hogy a részeg embernek „értelmetlen” vágyai támadnak, és „értelmetlen” tetteket követ el. Akarata másképpen működik, mint a józan emberé. Miért? Az ok az alkoholos mérgezés. Csak egy kis adagot kell ebből az anyagból az emberi szervezetbe juttatni, és az „isteni akarat” olyan idéetlenkedésbe kezd, hogy jobb menekülni onnan. Az ok itt világos. Vagy egy másik példa: egy ember sós táplálékot kap. Ekkor „szabad elhatározásából” sokkal többet fog inni, mint egyébként. Itt is világos tehát az ok. Mi van mármost akkor, ha ugyanez az ember „normálisan” táplálkozik? Akkor „normális” mennyiségű vizet iszik: ugyanúgy „akar” majd inni, ahogy a többiek „akarnak”. Akarata tehát ebben az esetben *éppoly kevésbé független*, mint a „rendkívüli” esetekben.

Az ember akkor kezd szerelmes lenni, ha szervezete megérett erre. Iszonyú kimerültség esetén az ember „sötét kétségbeesésbe zuhan”. Röviden, az ember érzése és akarata *szervezetének állapotától és attól a miliőtől függ, amely körülveszi*. Akaratát, mint mindent a természetben, bizonyos okok határozzák meg, és az ember nem kivétel a világ többi részével szemben: hogy az ember a fülét akarja megvakarni (mert egy pörsenése van), vagy hősi tetteket hajt végre — mindegy: minden a megfelelő ok szerint zajlik. Persze, néha nehéz ezeket az okokat megtalálni, de ez más kérdés. Hiszen a holt természetben felleltünk-e minden okot? Egyáltalában nem. De abból, hogy az emberek még nem találtak mindenre magyarázatot, még nem következik, hogy valamit egyáltalában ne lehetne megmagyarázni.

Meg kell jegyeznünk, hogy a kauzalitás törvényének, mint láttuk, nemcsak a „normális” (szokásos) esetek vannak alávetve. *Minden* jelenség e törvénynek van alávetve. Legjellegzetesebb példaként az elmebetegségek szolgálhatnak. Azt vélhetnénk: milyen törvényszerűség, milyen „rend” lehet az elmebetegek és örültek összefüggéstelen, értelmetlen, különös és szörnyűséges vágyaiban és tetteiben? És mégis megvan ezeknek a maguk oka. Bizonyos okok esetében az „örültek” így, más okok esetében amúgy viselkednek stb. Még a *tébolyodottság* esetében is teljes hatályában érvényesül az okozati törvényszerűség.

Ezen alapszik az elmebetegségek osztályozása. Az okokat több csoportba sorolják: 1. öröklés (szifilisz, tuberkulózis stb.); 2. sérülések (traumata); 3. mérgezések; 4. különböző romboló behatások és megrázkódtatások (lásd az elmebajok címszót Granat Orosz Enciklopédiájában). A következőképpen írják le pl. a delirium tremenst: „A beteg azt képzei, hogy valamilyen ártalmas cselekedetet terveznek, hogy egész környezete összeesküszik ellene, és ebben

az összeesküvésben nemcsak a szomszédok vesznek részt, hanem a háziállatok vagy élettelen tárgyak is...” stb. (A. Bernstein, uo.) A delirium tremens alkoholmérgezés következtében áll be. A (szifilisz következtében kialakult) progresszív paralízis esetében más a „kórkép”: eleinte lelki felbomlás, könnyelműség, cinikus cselekedetek, hiszékenységek; a második fokozatban fantáziálás (nagyvási hóbort; a beteg azt képeli, számlálatlanul van aranya, király stb.); a harmadik fokozatban általános hanyatlás áll be (*P. Rosenbach: Progresszív paralízis a Brockhaus Lexikonban, oroszul, 9. o.*). Sérülés (az agy vagy az idegrendszer bizonyos részeinek megbetegedése) esetén az akarat ilyen vagy olyan irányban eltolódik stb. A lelki élet bizonyos okoktól való függőségén alapul az idegbetegségek gyógyításának egész orvosi gyakorlata is.

Szándékosan választottuk a legkülönbözőbb eseteket. Ezek vizsgálatából világossá válik, hogy az egyes emberek akarata, érzései, cselekedetei, mind a megszokott, mind a szokatlan, mind a normális, mind az abnormalis esetekben meghatározott okkal bírnak, mindig *feltételezettek* („determináltak”), meghatározottak. Az akarat szabadság (indeterminizmus) tana a félvállásos elképzelések kifinomult fajtája, abszolúte semmit nem magyaráz meg, az élet minden tényének ellentmond, és gátja a tudományos fejlődésnek. Az egyetlen helyes álláspont a *determinizmus*.

[...]

§ 14. A KÖZÖSSÉGILEG SZERVEZETT AKARAT (AZ EGYÉNI AKARATOK EREDŐJE A SZERVEZETT, KOMMUNISTA TÁRSADALOMBAN). Képzeliük el mármint, hogy mi a helyzet a szervezett társadalommal. Itt nem létezik a termelés anarchiája. Nincsenek osztályok, nincsen osztályharc, nincsenek ellentétek az osztályérdekek között stb. Hiányzik az egyes ember és a társadalom érdekeinek ellentéte is, csak a dolgozók bajtársias együttműködése létezik, a dolgozóké, akik a termelési terv szerint, önmaguk számára dolgoznak.

Hogyan áll itt a helyzet az individuális akarral? Világos, hogy a társadalom itt is emberekből áll, úgyhogy a társadalmi jelenségek egyéni akaratok eredőiként állnak össze. De összegződésük *jellege*, a mód, ahogy ez az eredő létrejön, alapvetően eltér a nem-szervezett társadalomban létrejövésétől. Hogy ezt a különbséget világosabban érthetővé tegyük, hadd hozzunk fel még egy kis példáskát. Tételezzük fel, hogy az embereknek egy olyan egyesülete vagy köre áll előttünk, amely rendkívülien összecsiszolódott. Mindegyikük ugyanazt a célt tűzi ki maga elé, ugyanazokat a kérdéseket döntenek el együttesen, végül közös határozatokat hoznak, és ennek megfelelően is cselekszenek. Közös cselekvésük és döntésük kollektív „termék”. De ez már nem külsődleges, durva, elementáris erő, amely *ellenkezik* az egyes vágyaival. Ellenkezőleg. Ha mindegyiküknek fokozott lehetősége van vágyainak valóra váltására. Öten elhatározzák, hogy közösen fölemelnek egy követ. Külön-külön nem volnának képesek erre, ötüknek viszont könnyen megy a dolog. A közös elhatározás nem mond ellent az egyes vágyának. Ellenkezőleg, segít a valóra váltásában.

Ugyanez lesz a helyzet, csak éppen hatalmas méretekben és bonyolult alakban, a

kommunista társadalomban. (Ez utóbbin nem a proletárdiktatúra korszakát és nem a kommunizmus első lépéseit értjük, hanem a fejlett, valóban kommunista társadalmat, ahol már nem lelhetők fel az osztályok maradványai, nincs állam, és nincsenek külső jogi normák.) Ebben a társadalomban az emberek közötti minden viszony mindenki előtt világos lesz, és a társadalmi akarat *szervezett* akarattá válik. Nem elementárisan keletkező, az egyes embertől „független” eredő, hanem tudatos-szervezett társadalmi elhatározás. Ezért itt nem alakulhat ki, ami a kapitalista társadalomban kialakulhat: itt a „társadalmi termék” nem uralkodik az emberek felett, hanem az emberek az urai a határozataiknak, mert ők azok, akik határoznak, és pedig *tudatosan* határoznak. Itt nem fordulhat elő, hogy egy társadalmi jelenség a társadalom nagy része számára káros és romlást hozó legyen.

Az elmondottakból azonban semmiképpen sem következik, hogy a kommunizmusban mind a társadalmi akarat, mind az egyes ember akarata mindentől független volna, vagy hogy a kommunizmusban az akaratszabadság uralkodna, és az ember hirtelen természetfölötti lényvé válna, aki számára a kauzalitás törvénye hatálytalan.

Szó sincs ilyesmiről. Az ember a kommunizmusban is a természet része és a kauzalitás általános törvényének alávetett lény marad. Vajon minden egyes ember független lesz az őt körülvevő környezettől? Természetesen nem. Nem úgy fog viselkedni, mint egy közép-afrikai bennszülött, úgy sem, mint a Pierpont Morgan és Tsa cég egyik bankára vagy az imperialista háborúk időszakának huszárja. Úgy fog viselkedni, mint a *kommunista* társadalom tagja. Ez minden további nélkül világos. Ez azt jelenti, hogy az életfeltételek fogják meghatározni akaratát. Ugyanez történik más viszonylatokban is. Mindenki be fogja látni például, hogy a kommunista társadalomnak is harcot kell folytatnia a természet ellen, s hogy következésképpen ennek a harcnak a feltételei az emberek magatartása stb. szempontjából meghatározóak lesznek. Röviden a *determinizmus elmélete a kommunista társadalom vonatkozásában is teljes mértékben érvényes marad*.

A *szervezett* társadalom vonatkozásában tehát a következő tételeket állíthatjuk fel:

1. *A társadalmi jelenségek individuális akaratok, érzések, cselekedetek stb. kereszteződéséből jönnek létre, ahol is ez a folyamat nem elementáris, hanem a döntő kérdésekben szervezeten zajlik le.*

2. *A társadalmi jelenségek minden adott pillanatban meghatározóak az egyes emberek akaratára nézve.*

3. *A társadalmi jelenségek az emberek akaratát fejezik ki, és általában nem mondanak ellent neki, az emberek urai elhatározásaiknak, és nem érzik a társadalomnak a társadalom elementáris hatalmainak a nyomását, melyek helyébe az ésszerű társadalmi szervezés lépett.*

Engels azt írja, hogy az emberiség számára a kommunizmusba való átmenet „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába vezető ugrás”. Egyes polgári tudósok ebből azt a következtetést vonták le, hogy Engels véleménye szerint a kommunista társadalomban a determinizmus mintegy elvesztené az

értvényességét. Ez a nézet a marxizmus egészen durva és eltorzított felfogásán alapszik. Valójában Engels, teljes joggal, azt akarta mondani ezzel, hogy a kommunista társadalomban a fejlődés, szemben az öntudatlanul elementáris fejlődéssel, tudatosan szervezett jelleget ölt. Az emberek tudják, mit tesznek, és *hogyan* kell az adott viszonyok közepette tevékenykedniök. „A szabadság felismert szükségszerűség.”

[...]

§ 18. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK ÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOS ELŐREJELZÉS LEHETŐSÉGÉNEK KÉRDÉSE. Mindabból, amit itt előadtunk, következik, hogy a társadalomtudományokban ugyanúgy lehetséges *előrejelzés*, mint a természettudományokban. Nem sarlatánok szédelgő jóslatásai, hanem *tudományos* előrejelzés. Tudjuk pl., hogy a csillagászok előre meg tudják mondani a nap- vagy holdfogyatkozások bekövetkeztét, éspedig a legnagyobb pontossággal, előre látják az üstökösök és a hullócsillagok felbukkanását. A meteorológusok előre tudják jelezni az időjárást — szelet, napsütést, vihart, esőt. E próféciaikban nincs semmi titokzatos. Nézzük pl. a csillagászt. Ismeretesenek előtte az égitestek mozgásának törvényei. Tudja, milyen *pálya* jellemzi a Napot, a Földet, a Holdat. Tudja azt is, hogy milyen *sebességgel* mozognak, és hogy az adott pillanatban *hol* tartózkodnak. Nem csoda, hogy ilyen körülmények között pontosan ki lehet számítani, *mikor* fog a Hold a Nap és a Föld közé kerülni, és az „égi fény” elhomályosulni, aminek következtében sötétség lép fel. Mármint tegyük fel magunknak a kérdést, lehetséges-e ilyesmi a társadalomtudományokban. Természetesen igen. Ha ismerjük a társadalmi fejlődés törvényeit, vagyis ha ismerjük azokat az utakat, melyeket a társadalom elkerülhetetlenül követ, és ismerjük a fejlődés *irányát*, akkor könnyűszerrel meg tudjuk határozni a jövő társadalmát is. A társadalomtudományokban ismételtelen előfordultak olyan próféciaik, amelyek beigazolódtak. A társadalmi fejlődés törvényeiről való tudásunk alapján előre jeleztük a gazdasági válságokat, a papírpénz elértéktelenedését, a világháborút és a világháború nyomán kitört társadalmi forradalmat. Előre láttuk a különböző csoportok, osztályok és pártok viselkedését a forradalom alatt. Megjósoltuk pl., hogy a szociálforradalmárok Oroszországban a proletár hatalomátvétel után a nagyparasztok fehérgárdista, ellenforradalmi Vendée-pártjává válnak. Az orosz marxisták továbbá már jóval a forradalom előtt, már a 90-es években prófétikusan előre látták a kapitalizmus oroszországi fejlődését és egyben a munkásmozgalom elkerülhetetlen növekedését. Több száz ilyen jóslatot lehetne felsorolni. Ebben nincs semmi csodálatraméltó, amint ismerjük a társadalmi-történelmi folyamat törvényeit.

Egyelőre nem tudjuk előre jelezni a különböző események bekövetkezésének *időpontját*. Ez abból fakad, hogy még nincsenek olyan ismereteink a társadalmi fejlődés törvényeiről, amelyek pontos *számokban* volnának kifejezhetőek. Nem ismerjük a társadalmi folyamatok *sebességét*, de megvan a lehetőségünk arra, hogy *irányukat* ismerjük.

Bulgakov úr *Kapitalizmus és mezőgazdaság* c. könyvében (oroszul, 1900., II. kötet 457—458. o.) a következőket írta: „Marx lehetségesnek tartotta a múlt és a jelen alapján mérnünk és előre meghatározni a jövőt, ám minden kor a történelmi fejlődés új tényeit és új erőit hozza felszínre — a történelem teremőereje nem apad el. Ezért minden, a jelen eseményeire alapozott prognózis elkerülhetetlenül (!!!) téves kell hogy legyen. . . . A jövő függőnye áthatolhatatlan.” Ugyanez a szerző *A gazdaság filozófiájában* (Moszkva 1912., 272. o.) azt írja: „De a társadalomtudománynak még sokkal szerényebb előrejelzések is csak erős megkötésekkel tulajdoníthatók. A szocializmus számára' kedvező és tudományosan megállapított 'fejlődéstendenciáknak' nagyon kevés közük van a 'természettudományos törvényekhez', amiknek Marx vélte őket. Pusztán 'empirikus törvények' [...]. Egészen más a logikai természetük, mint pl. a mechanika törvényeinek [...]"

Bulgakov professzort a marxizmus „cáfolatának” jellegzetes példaként idéztük. Vizsgáljuk meg közelebbről ezt a „cáfolatot”. Bulgakov professzor úgy véli pl., hogy a kapitalista fejlődés törvényei „empirikus törvények”. Empirikus törvényeken közismerten olyan törvényszerűségeket értünk, ahol még nem mondhatjuk el, hogy az okozati összefüggést feltártuk volna. Pl. azt a megfigyelést tették, hogy valamivel több lány születik, mint fiú. De ennek a jelenségnek az okait nem ismerjük. Ezeknek a „törvényeknek” valóban más a „logikai természetük”. De a szocializmus fejlődéstörvényei *egészen más milyenek*. Azok *tartalmazznak* oksági összefüggést. A tőke centralizációjának törvénye pl. egyáltalában nem „empirikus törvény”, hanem valóban „természettudományos törvény”. Mert ha konkurráló kis és nagy termelőegységek egyidejű létezésével van dolgunk, akkor *elkerülhetetlen* a nagyok győzelme. Itt *ismerjük* a kauzális összefüggéseket. És ezért a nagyipari termelés győzelmét Japánban éppúgy bizonyossággal előrejelezhetjük, mint Közép-Afrikában.

A Bulgakovtól vett első idézet a felületes belletrisztika jegyeit viseli magán. A történelem „új tényeket hoz”, „a történelem alkotőereje nem apad el” stb.! De új tényeket a természet fejlődése is hoz. Az ilyen új tényeket és másfajta „logikai természetüket” a természettudományok és a matematika is ismeri. Abból, amit Bulgakov ír, csupán annyi helyes, hogy soha nem ismerünk *mindent*. Ebből azonban nem lehet a tudomány alkalmatlanságára következtetni.

Egyébként jellegzetes tény, hogy Bulgakov úr *A GAZDASÁG FILOZÓFIÁJÁ*-ban rendkívül sokat és komolyan foglalkozik az angyalokkal, a hús élvezeteivel, a bűnbeeséssel, Szent Zsófiával stb. Ezeknek tényleg más „logikai természetük” van, éspedig a sarlatánsághoz és kuruzsláshoz közel álló logikai természetük, amik ellen Bulgakov úr annyira kikel.

A társadalmi jelenségekben érvényesülő determinizmus tana és a tudományos előrejelzés lehetősége egész sor ellenvetést váltott ki. Szeretnénk elidőzni az egyik ilyen ellenvetésnél, mely R. Stammlertől származik. Stammler azt kérdi a marxistáktól, akik

azt vallják, hogy a szocializmus ugyanolyan elkerülhetetlenül be fog következni, mint ahogy egy bizonyos pillanatban a napfogyatkozás bekövetkezik, hogy miért *törekednek* a szocializmus megvalósítására. Vagy-vagy, mondja Stammer: *vagy* bekövetkezik a szocializmus, akár a holdfogyatkozás, és akkor fölösleges minden fáradozás és harc, minek akkor megszervezni a munkásosztály pártját stb., hiszen senkinek nem jut eszébe, hogy pártot szervezzen a holdfogyatkozás elősegítése érdekében; *vagy pedig* pártot szerveztek, harcoltak stb.; ez azonban arról tanúskodik, hogy a szocializmus talán mégsem következik be, ti azonban *akarjátok* az eljövételt, és ezért természetesen harcoltok érte. Ennek azonban semmi köze a szükségszerűséghez.

Azok után, amit fentebb kifejtettünk, könnyű belátni, miben áll Stammer tévedése. A holdfogyatkozás sem közvetlenül, sem közvetve nem függ az ember akaratától, egyáltalában független az *emberektől*. Az egész emberiség kihalhatna, osztályra, nemre, nemzetiségre és korra való tekintet nélkül, és a Hold mégis időről időre „elsötétülne”. Egészen másképp áll a dolog a társadalmi jelenségekkel. Ezek az emberek akaratán *keresztül* jönnek létre. Az emberek, a társadalom nélküli társadalmi jelenség olyan volna, mint a kerek négyyszög, az izzó jég. A szocializmus azért fog elkerülhetetlenül bekövetkezni, mert az emberek, az emberek bizonyos osztályai elkerülhetetlenül a szocializmus bekövetkezésének irányában tevékenykednek, *és pedig olyan feltételek között, hogy győzni fognak*. A marxizmus *nem tagadja az akaratot, hanem magyarázza*. Ha a marxisták megszervezik a kommunista pártot és harcba vezetik, ez éppen a történelmi szükségszerűségnek a kifejeződése, amely szükségszerűség éppen az *emberek* akaratán és cselekedetein keresztül fejeződik ki.

A szociális (társadalmi) *determinizmust*, vagyis azt a tant, mely szerint minden társadalmi jelenség feltételezett, okokkal bíró, olyan okokkal, melyekből szükségszerűen következik — ezt a tant nem szabad a *fatalizmussal* összetéveszteni. A fatalizmus vak, elkerülhetetlen szerencsében, a mindenki felett ott lebegő, mindenek felett uralkodó „sorsban” való vakhitet jelenti. Az ember akarata eszerint semmi. Az ember nem olyan mennyiség, mely okként számításban jöhetne, az ember passzív anyag. Ez a tan tagadja az ember akaratát mint a fejlődés tényezőjét, amit a deterministák semmiképpen sem tesznek.

Ezt a „sorsot” gyakran személyesítik meg valamilyen istenhez hasonló lényben. Ilyenek pl. a régi görögök Moirái, a görög Párkák; egyes egyházatyáknál (pl. Szent Ágostonnál) ugyanezt a szerepet játszotta az eleve elrendeltség (a predesztináció) tana, ugyanezzel találkozunk még élesebb formában Calvinál (vö. R. Wipper: *Kirche und Staat in Genf im sechszehnten Jahrhundert*, oroszul); különösen élesen fogalmazódott meg a fatalizmus tana az iszlámban. De nem mulaszthatunk el rámutatni a szociáldemokraták körében mutatkozó fatalista pálfordulásra. Éppen a szociáldemokratáknak annál a részénél, amelyik összekötötte a sorsát a burzsoáziával, *fajzott el* a marxista tanítás fatalizmussá. Az ilyen fatalistává torzult „marxisták” legjobb példája Cunow úr, akinek egész

filozófiája arra a tézisre fut ki: „A történelemnek mindig igaza van”, és ezért sem a világháború, sem az imperializmus ellen nem szabad harcolni. A munkások kommunista felkelésére nem a történelmi szükségszerűség megnyilvánulásaként tekintenek, hanem annak értelmetlen kísérleteként, hogy kívülről erőszakot tegyenek a történelmi fejlődés törvényein.

Irodalom a II. fejezethez

K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung; *F. Engels*: Anti-Dühring; ugyanő: Ludwig Feuerbach; *Beltov* (Plehanov): A monista történelemfelfogás fejlődésének kérdéséhez; ugyanő: Kritikusaink bírálata; ugyanő: A marxizmus alapkérdései; *Lenin*: Materializmus és empiriokriticizmus; *V. Bazarov*: Autoritárius metafizika és autonóm személyiség (Vázlatok a realista világfelfogásról); *A. Labriola*: Aufsätze.

III. fejezet

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS

§ 19. Materializmus és idealizmus a történelemben. Az objektivitás problémája — § 20. A materialista kérdésfelvetés a társadalomtudományokban — § 21. A dinamikus álláspont és a jelenségek összefüggése — § 22. Historizmus a társadalomtudományokban — § 23. Az ellentmondások álláspontja és a történelmi fejlődés ellentmondása — § 24. Az ugrásszerű változások elmélete és a forradalmi változások elmélete a társadalomtudományokban

§ 19. MATERIALIZMUS ÉS IDEALIZMUS A TÖRTÉNELEMBEN. AZ OBJEKTIVITÁS PROBLÉMÁJA. Amikor az emberi akarat kérdését vizsgáltuk, azt a kérdést, hogy szabad-e ez az akarat, vagy pedig, mint minden a világon, bizonyos okok által meghatározott, arra a következtetésre jutottunk, hogy a determinizmus álláspontjára kell helyezkednünk. Láttuk, hogy az emberi akarat nem valamiféle isteni jelenség, hanem külső okoktól és az emberi szervezet állapotától függ. Ezzel a legfontosabb kérdést érintettük, mely évezredek óta kószta az emberi elmét, nevezetesen anyag és szellem viszonyának a kérdését. Hétköznapien általában „lélekről” és „testről” beszélnek. Egyáltalában megkülönböztetünk kétfajta jelenséget. Az egyiknek *kiterjedése* van, helyet foglal el a térben és érzékeinkkel észleljük — láthatjuk, hallhatjuk, tapinthatjuk, ízlelhetjük stb. őt. Az ilyen jelenségeket *materiális* (anyagi) jelenségeknek nevezzük. A másik fajta jelenség nem foglal el helyet a térben, sem nem tapintható, sem nem látható. Ilyen például az emberi gondolat, az akarat vagy az érzés. Hogy ezek léteznek, azt mindenki jól tudja a maga esetéből. Egy filozófus, Descartes, úgy vélte, önmagában ez a körülmény bizonyíték arra, hogy az ember létezik. Azt mondta: „Gondolkodom — *tehát* vagyok” („Cogito, ergo sum”).

De az emberi gondolatot sem ujjunkkal megtapintani, sem orrunkkal megszagolni nem tudjuk; nincs színe és nem mérhető sem könyökkel, sem méterrel. Az ilyen jelenségeket nevezzük *pszichikaiaknak*, az általános szóhasználatban „szellemieknek”. Mármost felvetődik a kérdés: milyen viszony áll fenn a két jelenségfajta között? A szellem-e „minden dolgok kezdete” vagy az anyag? Melyik az eredendő? Melyik az alapvető? Az anyag hozza-e létre a szellemet, vagy a szellem az anyagot? Milyen viszonyban állnak egymással? Ez a filozófia alapkérdése, melynek megválaszolásától függ a *társadalomtudományok* kérdéseire adott számos válasz is.

Próbáljuk meg ezt a kérdést lehetőség szerint sokoldalúan megközelíteni. Mindenekelőtt tekintetbe kell vennünk, hogy *az ember a természet része*. Nem tudjuk bizonyosan, vannak-e más, magasabban szervezett lények más bolygókon. Valószínűleg vannak, hiszen a bolygók száma végtelen. Azt azonban világosan látjuk, hogy az a gondolkodó lény, aki embernek nevezi magát, nem isteni, a világtól idegen, a világon kívüli lény, aki egy másik, ismeretlen és titokzatos világból volna. Ellenkezőleg, tudjuk a természettudományokból, hogy az ember a természet produktuma, része a természetnek, olyan része, amely alá van vetve a természet általános törvényeinek. És az általunk ismert világ példájából látjuk, hogy a pszichikai jelenségek, az ún. „szellem” csak a jelenségek *csekély részét* teszi ki.

Másodszor tudjuk, hogy az ember *más állatok köréből emelkedett ki*, és hogy végső soron „*élőlények*” csak *az idők folyamán keletkeztek a földön*. Mikor a Föld még nem kihűlt bolygó volt, hanem izzó golyó, mint a mostani Nap, nem volt rajta élet, és nem voltak rajta gondolkodó lények. A „holt” természetből fejlődött ki az élő, az élőlől fejlődött ki egy olyan élő természet, amely gondolkodni tud. Először volt az anyag, amely nem tudott gondolkodni. Belőle fejlődött ki a gondolkodó anyag, az ember. Ha ez így van (és így van, ezt a természettudomány bebizonyította), akkor világos, hogy *az anyag a szellem szülőanyja, és nem a „szellem” az anyagé*. Mert soha nem fordul elő, hogy a gyermekek idősebbek volnának szüleiknél. A „szellem” később keletkezett, és ezért az anyag gyermekének és nem szülőjének kell tekintenünk, hiába is akarják minden „szellemi” dolgok túlbuzgó imádói az utóbbit látni benne.

Harmadszor: a „szellem” akkor jelenik meg, *amikor megjelenik egy meghatározott módon szervezett anyag*.

Nem a Semmi gondolkodik, nem valamiféle lyukas sajt, nem is a lyuk, nem a mindennemű anyag nélküli „szellem”. Az emberi agyvelő gondolkodik, az emberi szervezet része. És az emberi szervezet fölöttébb bonyolult módon szervezett anyag.

Negyedszer: az elmondottakból világossá válik, miért *lehetséges anyag szellem nélkül és miért nem lehetséges „szellem” anyag nélkül*. Anyag létezett, mielőtt létezett volna gondolkodó ember, a Föld már jóval korábban is létezett, mint ahogy bármiféle „szellem” létezett volna rajta. Más szóval az anyag *objektíve létezik, a „szellemtől” függetlenül*. Ezzel szemben a pszichikai jelenségek, az ún. „szellem” *soha és sehol nem létezhet anyag nélkül, tőle függetlenül*. A gondolatok nem léteznek agy nélkül, a vágyak a vágyakozó szervezete nélkül. A „szellem” mindig szorosan az anyaghoz kötött (csak a Bibliában lebeg önmagában a szakadék fölött). Avagy: a pszichikai jelenségek, a

tudat jelenségei nem mások, mint *a meghatározott módon szervezett anyag tulajdonságai, „függvényei”* (egy nagyság függvénye egy másik nagyság, mely függ az előzőtől). Nézzük meg az embert. Igen szubtilisen szervezett valami. Ha leromboljuk ezt a szervezetet, dezorganizáljuk, részeire szedjük, szétvagdaljuk — a „szellem” abban a pillanatban eltűnik. Ha rendelkeznének az emberek egy olyan szerrel, melynek segítségével ezt az egész rendszert újból helyre lehetne állítani úgy, hogy az emberi organizmus újra működőképesse válna, más szóval, ha meg volna az embernek az eszköze arra, hogy az anyagi részecskéket újra összerakja, újraszervezze, az embert újra összerakja, ahogy egy szétszedett órát összeszerelünk, akkor visszatérne a tudat is: javítsd meg az órát, és újra jár és ketyeg; állítsd helyre az emberi organizmust — és újra gondolkodni fog. Persze még nem tartunk itt. Azt azonban már a determinizmus kérdésének vizsgálatakor láttuk, hogy az organizmus állapotától függ a „szellem”, a tudat állapota is. Ha a szervezetet alkohollal mérgezzük, a tudat zavaros lesz, a „szellem” berúg. Ha a szervezetet visszavezetjük normális állapotába (a mérge ellen ellenmérget adunk be) — akkor a „szellem” újra a megszokott módon kezd működni. Ezzel a tudatnak az anyagtól való függősége, vagy más szóval, a „gondolkodásnak a létől” való függése világosan bebizonyosult.

Azt mondtuk — és láttuk is —, hogy a pszichikai jelenségek a meghatározott módon szervezett anyag tulajdonságai. Ezek között a határok között különböző ingadozások, az anyag szerveződésének különböző fajtái, és ennél fogva a pszichikai élet különféle fajtái létezhetnek. Az ember a maga agyvelejjével meghatározott módon szervezett — ő bír a Földön a legteljesebb pszichikai élettel, valóságos tudattal; a kutya másképpen szervezett, és a kutyalélek más, mint az emberi, a gyűrűsféreg megint másképpen szervezett, és ennek megfelelően rendkívül szegényes a „szelleme”, össze sem hasonlítható az emberével, a kő pedig olyanképp szervezett, hogy az élettelen anyagok körébe tartozik, egyáltalán nincs pszichikai élete. Ahhoz, hogy lélekről beszélhessünk, szükség van az anyag különös, bonyolult szerveződésére. És az anyag *rendkívül* bonyolult szervezettségét igényli annak a bonyolult pszichikai életnek a létrejötté, melyet tudatnak nevezünk. A Földön ez a tudat csak akkor jelenik meg, amikor már jelen van az az anyag, amely úgy szerveződött, mint az emberi organizmus a maga felettébb bonyolult instrumentumával, az aggyal.

A szellem tehát nem létezhet anyag nélkül, az anyag nyugodtan létezhet szellem nélkül; az anyag előbb létezett, mint a szellem; a „szellem” a különösen szervezett anyag különös tulajdonsága.

Ezzel eldőlt szellem és anyag viszonyának kérdése, és egyben döntöttünk a *materializmus* vagy *idealizmus* filozófiai vitakérdésében is.

A materializmus az anyagot tartja eredendőnek, alapvetőnek, az idealizmus a szellemet. A materialista számára a szellem az anyag produktuma, az idealista számára megfordítva, az anyag a szellemé.

Könnyű belátni, hogy az idealizmus, vagyis az a tanítás, mely a „szellemet” tekinti minden létező alapzatának, nem más, mint a vallásos képzetek enyhített formája. A vallásos képzetek értelme éppen az, hogy a természet fölé egy isteni, titokzatos erő

állítanak, hogy az emberi tudatot az isteni erő apró szikrájának tekintik, és az embert magát isten által kiválasztott lényként ábrázolják. Az idealista álláspont a maga fejlődésében egy sor értelmetlenséghez vezet, melyeket az uralkodó osztályok filozófusai gyakran a legkomolyabb ábrázattal védelmeznek. Különösképpen azok a képzetek fonódtak össze az idealizmussal, amelyek tagadják a *külvilágot*, vagyis a dolgoknak és egyben más embereknek objektív, az emberi tudattól független létezését. Ilyen szélsőséges és következetes formája az idealizmusnak az ún. szolipszizmus (latinul a „solus” a. m. egyetlen). A szolipszista a következőképpen érvel: Mi az, ami a számomra közvetlenül adott? A tudatom, semmi más; a ház, melyet látok, az én érzékletem; az ember, akivel beszélek, ugyancsak. Röviden, semmi sem létezik rajtam kívül. Csak az én Énem létezik, az én tudatom, az én szellemi létem; nem létezik tőlem függetlenül a *külvilág* — mindez csak szellemem kivetülése. Mert csak a saját belső életemet ismerem, melyből nem léphetek ki. Minden, amit látok, hallok, ízelek; minden, amit gondolok és érzek — mindez az *én* érzésem, az *én* képzetem, az *én* gondolatom.

Ezt az örületes filozófiát, melyről Schopenhauer azt mondta, hogy őszinte híveire csak az örültek házában lelni (ami ugyanezt a Schopenhauert nem akadályozta meg abban, hogy a világot akaratsnak és képzetnek tekintse, vagyis hogy töről metszett idealista legyen), az emberi *tapasztalat* minden lépése cáfolja. Amikor az emberek esznek, osztályharcot folytatnak, csizmát húznak, virágot szednek, könyvet írnak, házasodnak — senkinek nem jut eszébe kételkedni a *külvilág* létezésében, annak az ételnek a létezésében, melyet elfogyaszt, a csizmaéban, melyet felhúz, az asszonyéban, akit elvesz. Mégis, ez az örülség az idealizmus alapjaiból adódik. És valóban: ha a „szellem” mindennek az alapzata — hogyan volt akkor, amikor még nem voltak emberek? Vagy-vagy: vagy feltételeznünk kell, hogy létezett egy emberfeletti és isteni szellem, miként a Biblia ókori zsidó meséjében; vagy azt kell mondanunk, hogy a legrégebbi korok is képzelőerőnk kivetülései. Az első út az ún. *objektív idealizmushoz* vezet. Az objektív idealizmus elismeri egy, az „én” tudatomtól független *külvilág* létezését. De ennek a világnak a lényegét valamilyen szellemi princípiumban látja, valamilyen istenben vagy a „magasabb észben”, „világakaratsban” vagy valamilyen hasonló démonban, mely ebben az esetben istent helyettesíti. A második út a *szubjektív idealizmuson* keresztül, melynek számára csak szellemi lények, egyes gondolkodó szubjektumok léteznek, nyílegyenesen vezet a *szolipszizmushoz*. Könnyű belátni, hogy az idealizmus legkövetkezetesebb formája a szolipszizmus. Hiszen miből indul ki, mire támaszkodik az idealizmus? Miért véli úgy, hogy a szellemi elv az eredendő és alapvető? Végső fokon azért, mert úgy hiszi, hogy „számomra” közvetlenül csak a saját észleléseim adóttak. Ha azonban így van, akkor előttem egyaránt kétséges az udvaron heverő fatönc létezése és más embereké, akár saját szüleimé is. Itt a szolipszizmus saját maga alól húzza ki a talajt, de kihúzza az *egész filozófiai idealizmus alól is*, mert amikor az idealista nézeteket következetesen kibontja, teljes abszurditáshoz vezet, teljes értelmetlenséghez, melynek az emberi tapasztalat lépten-nyomon ellentmond.

A teoretikus materializmussal és idealizmussal nem szabad összekeverni a „gyakorlati materializmust” és „idealizmust”. Ez utóbbiaknak semmi közük nincs a korábban tárgyalt tanokhoz. Idealistának praktikus értelemben azt az embert nevezzük, aki hű marad eszméjéhez, és kész érte mindent feláldozni. Az ilyen idealista természetesen esküdt ellensége lehet a filozófiai idealizmusnak, az elméleti idealizmusnak. Az életét áldozó kommunista gyakorlati értelemben idealista, miközben csontja velejéig materialista. A nyárspolgárnak, aki a jóságos úristen után sóhajtozik, általában nagyon idealista elképzelései vannak, ezek azonban nem gátolják őt meg abban, hogy közönséges, ostoba, önző és korlátolt teremtmény maradjon.

A *filozófiai idealizmus* megalapítójának általában *Platón* ókori görög filozófust tartják. Véleménye szerint valóságosan, objektíve csak „eszmék” léteznek. Nem emberek, körték és kocsik, hanem az ember, a körte, a kocsi eszméje. Mindezek a példaszerű és az őскеzdetektől fogva létező „eszmék” egy különös „földöntúli”, „ésszerű” helyen tartózkodnak. Az, amit az emberek körtének, kocsinak stb. tartanak, csupáncsak nyomorúságos árnya a megfelelő „eszméknek”. Minden „eszmék” fölött mint isten szelleme ott lebeg a legmagasabb „eszme”, „a jó eszméje”. A szubjektív idealizmus iránti hajlamot eredetileg azoknál a görög filozófusoknál lelhetjük fel, akiket *szofisták* néven ismerünk (Prótagorasz, Gorgiasz stb.), akik azt az alaptételt állították fel, hogy „az ember minden dolgok mértéke”. A *középkorban* a platóni eszméket olyan mintákként és modellekként kezdték értelmezni, amelyek nyomán isten a látható dolgokat formálta: például a látható tetvet isten ama tetű-„eszme” nyomán teremtette volna, melynek lakhelye az érzékfeletti világ. Az újabb korokban a szubjektív idealizmus álláspontját *Berkeley* püspök fejlesztette tovább, aki szerint csak szellem létezik, minden más puszta képzet. Németországban *Fichte* vélekedett úgy, hogy szubjektum (megismerő szellem) nélkül nincs objektum (külvilág), és hogy az anyag az eszme kifejeződése. *Schelling* szerint az eszmék a dolgok lényegiségei, melyek isteni örökkévalóságban nyugsznak. *Hegel* szerint a létező nem más, mint az önmagát kibontakoztató objektív ész megnyilvánulása. *Schopenhauer* számára a világ akarat és képzet. *Kant* szerint létezik az objektív világ (a „Ding an sich”-ek), de nem vethető alá a megismerésnek és nem-anyagi természetű. A modern filozófiában a különböző irányzatokra bomlott idealizmust rendkívüli mértékben felerősítette a burzsoáziának a misztika és egyáltalán minden titokzatos dolog iránti előszeretete. Ez annak a mélypontnak a jele, melybe a burzsoázia jutott, és amely tele van kétségbeeséssel, és szellemi vigaszt keres.

A materialista filozófiai áramlatokat eredetileg az ún. *ión iskola* ókori görög filozófusainál találjuk meg, akik az anyagot tartották a lét alapzatának, ugyanakkor azonban azt hitték, hogy minden anyag képes többé vagy kevésbé érzékelni. Ezért nevezték e filozófusokat *hülozoistáknak* („akik az anyagot étellel telítik”: görögül „hülé” [ὕλη] = anyag és „zoé” [ζωή] = élet).

Az első lépések persze, ha eredményeiket nézzük, nagyon tökéletlenek voltak.

Thalész pl. minden létezés alapját a vízben kereste, *Anaximenész* a levegőben, *Hérakleitosz* a tűzben, *Anaximandrosz* egy különös anyagban, mely meghatározatlan és mindent magába foglal. (Apeironnak nevezte, végtelennek, határtalan-nak.) A hülozoisták közé tartoztak a sztoikusok is, akik azt az alaptételt állították fel, hogy minden létező materiális. A materializmust a görög *Démokritosz* és *Epikurosz* fejlesztették tovább, majd a latin *Lucretius Carus*. Démokritosz zseniálisan lefektette az atomisztikus elmélet alapjait. Tanítása szerint a világ mozgó, eső, anyagi részecskékből áll, atomokból, melyek kombinációi alkotják a látható világot is. A középkorban nagyjában-egészében az idealista újrakérdés uralkodott. *B. Spinoza* ragyogó és mély értelme fejlesztette tovább a materialisták-hülozoisták eszméit. Angliában *T. Hobbes* (1588—1679) védelmezte a materialista álláspontot. A materializmus fellendülése a Nagy Francia Forradalom előkészítésének időszakában következett be, amely időszak egy sor elsőrangú materialista filozófust hozott: *Diderot*-t, *Helvetiust*, *Holbachot* (főműve, *A természet rendszere — Système de la nature* — 1770-ben jelent meg), *Lametrie*-t (*Ember-gép*, 1785). Az akkor forradalmi burzsoázia filozófusainak e csoportja a materialista elmélet ragyogó megfogalmazásait nyújtotta (vö. *N. Belto*v: „A monista történelemfelfogás kérdéséhez” és *N. Lenin*: „Materializmus és empiriokriticizmus”. 26 ff.). *Diderot* nagyon szellemesen tette nevetségessé a Berkeley-típusú idealistákat: „Volt a tébolynak egy pillanata, amikor az érző zongora azt képzelte, ő az egyetlen zongora a világon, és a világmindenség teljes harmóniája benne zeng” (*Oeuvres Complètes de Diderot*, Paris 1875, T. II. p. 118.). A XIX. században Németországban *Ludwig Feuerbach* révén haladt előre a dolog; hatást gyakorolt *Marx*ra és *Engels*re, akik a materializmus legteljesebb elméletét adták. Marx és Engels a materializmust a dialektikus módszerrel kapcsolták össze (erről alább még lesz szó), és kiterjesztették a materialista tant a társadalomtudományokra, amennyiben az idealizmust utolsó búvóhelyéről is kiűzték. Magától értetődik, hogy az agkori gyengeségben szenvedő burzsoázia, amely elhülyült aggastyánként istenről gajdol, gyűlölködve áll szemben a materializmussal. És éppilyen érthető az is, hogy a materializmus válik az új forradalmi osztálynak, a proletariátus osztályának forradalmi elméletévé.

§ 20. A MATERIALISTA KÉRDÉSFELVETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁ-
NYOKBAN. Materializmus és idealizmus vitája, amint ezt mindenki beláthatja, át kellett hogy hassa a társadalomtudományokat is. Nézzük meg mármost az emberi társadalmat. Különbőféle jelenségekkel találkozunk. „Magasabb matériával” — vallással, filozófiával, morállal. Politikával is, az állammal és törvényeivel. A legkülönbözőbb emberi eszmékkel találkozhatunk minden területen. Az árucserével és a termékek elosztásával. Az osztályok egymás közötti harcával. A termékek előállításával — búzáéval, rozséval, cipőkével, gépekével, mikor mivel. Hogyan kezdjük e társadalom megismeréséhez? Melyik végénél lássunk neki? Mit tekintsünk

alapvetőnek, eredendőnek? Mit levezetettnek, másodlagosnak? Világos, hogy ezek tulajdonképpen ugyanazok a kérdések, mint amelyeket a filozófia felvetett, és amelyek a filozófusokat a materialisták és idealisták két nagy táborára osztották. Mert egyfelől elgondolható, hogy az emberek a társadalmat körülbelül így fogják fel: a társadalom emberekből áll; az emberek gondolkodnak, cselekszenek, vágyakoznak, eszméket, *gondolatokat*, „nézeteket” képviselnek; ebből adódik a következtetés, hogy „a nézetek kormányozzák a világot”, a „nézetek” változása, az emberek felfogásának a változása az oka mindannak, ami a társadalomban lezajlik; következésképpen a társadalomtudománynak elsősorban éppen a dolognak ezt az oldalát, a „társadalmi tudatot”, a társadalom szellemét kell kutatnia. Ez az *idealista álláspont* a társadalomtudományokban. Láttuk azonban, hogy az idealizmus összekapcsolódik az eszmék anyagtól való függetlenségével és mindenfajta isteni és titokzatos dologtól való függésével. Nem csoda, ha az idealizmus a közvetlen misztikával, a kísértethittel kapcsolódik össze a társadalomtudományokban, és így a *társadalomtudomány* megszűnéséhez vezet — oda, hogy a tudomány helyére az isteni gondviselésbe vagy valami hasonlóba vetett *hit* lép. A francia *Bossuet* (könyve, a *Discours sur l'histoire universelle*, *Értekezés az egyetemes történetről*, 1682-ben jelent meg) kijelentette, hogy a történelemben „az emberi nem isten által vezérelt volta” nyilatkoztatik ki; *Lessing*, a német idealista azt állította, a történelem „az emberi nem isten által való nevelése”; *Fichte* úgy vélte, a történelemben az ész nyilvánul meg; *Schelling*, hogy a történelem az abszolútum, vagyis végső soron isten örök, egyre inkább kibontakozó kinyilatkozása; *Hegel*, az idealizmus legnagyobb filozófusa, a világtörténetet „a világsszellem ésszerű, szükségszerű meneteként” definiálta. Még számos hasonló példát vonlathatnánk fel, de ezek is elegendőek ahhoz, hogy megmutatkozzék, mennyire szoros a kapcsolat a filozófiai nézetek és a társadalomtudomány területén fellépő nézetek között.

Az idealista társadalomtudományok és az idealista szociológia a történelemben tehát mindenekelőtt a társadalom „eszméit” látja; a társadalmat magát valami pszichikai, nem-anyagi dolognak tekinti; a társadalom az idealista álláspont szerint kívánságok, érzések, gondolatok, akaratmegnyilvánulások végtelen kombinációjának szövevénye, más szóval *társadalmi pszichológia* és társadalmi tudat, a társadalom „szelleme”.

De a társadalmat meg lehet ragadni az ellenkező vége felől is. Már a determinizmus kérdésének vizsgálatakor láttuk, hogy az ember akarata semmiképpen sem szabad akarat, hogy az emberi lét külső feltételei határozzák meg. Vajon a társadalom nem ugyanezeknek a törvényeknek van alávetve? Hol találunk magyarázatot a társadalmi tudatra? Mitől függ a társadalmi tudat? Amint ezeket a kérdéseket tesszük fel, felbukkan a társadalomtudományok *materialista* felfogása. Az emberi társadalom a természet terméke, ahogy az az egész emberi faj is. A természettől függ, és csak akkor állhat fenn, ha kipréseli a természetből a számára szükséges tárgyakat. Mégpedig *termelés* útján préseli ki. De semmiképpen sem mindig tudatosan cselekszik így. Tudatosan ez csupán a szervezett társadalomban történik, ahol minden tervszerűen zajlik le. A nem szervezett társadalomban azonban öntudatlanul történik: például a

kapitalizmus viszonyai között a gyáros több profitot akar elérni, és ezért bővíti a termelést (semmiképpen nem azért, hogy az emberi társadalmon segítsen); a paraszt azért termel, hogy ő maga megélhessen, valamennyit eladjon, és az adót befizesse; a kézműves — hogy élhessen és valakivé legyen; a munkás — hogy éhen ne haljon. Mindezek következménye, hogy a társadalom, jól vagy rosszul, de létezik. Az *anyagi termelés és eszközei* (az anyagi termelőerők) képezik az emberi társadalom létezésének alapját. *Nélkülük* nem létezhet „társadalmi tudat”, „szellemi kultúra”, ahogy gondolatok sincsenek agy nélkül. Ezt később részletesebben megvizsgáljuk még. Képzeljünk el magunknak kétfajta emberi társadalmat: a vadak társadalmát és a kapitalizmus végének társadalmát. Az első társadalomban minden időt az élelem közvetlen megszerzésére fordítanak: vadászatra, halászárra, gyökerek gyűjtögetésére, kezdetleges kertkultúrára; „eszméből”, „szellemi kultúrából” itt keveset találunk: majdhogynem félmajmokkal, csordaállatokkal van dolgunk. A második társadalom gazdag „szellemi kultúrával” rendelkezik, a morál, a megszámlálhatatlan törvényben lefektetett jog, számtalan kifejlett tudomány, a filozófia, a vallás és az építészettől a divattervezésig terjedő művészet valóságos bábeltornyával. Emellett az uralkodó burzsoázia bábéli tornya más, mint a proletariátusé és megint más a parasztságé stb. Röviden, itt az, ahogy mondani szokták, „szellemi kultúra”, a társadalom „szelleme”, az „eszmék” összessége igen fejlett. Hogyan fejlődhetett ki ez a szellem? Mi volt *növekedésének a feltétele*? Az *anyagi termelés* fejlődése, az ember megnövekedett hatalma a természet felett, az *emberi munka termelékenységének* növekedése. Csak így nem kell a *teljes időt* nyomorúságos anyagi munkára fordítani. Az idő egy része felszabadul, és ez az embernek lehetőséget ad arra, hogy gondolkodjék, *szellemileg* dolgozzon, „szellemi kultúrát” hozzon létre.

Tehát ahogy az anyag a szülőanyja a szellemnek, és nem a szellem az anyagnak, ugyanúgy van a társadalomban is: nem a társadalmi „szellemi kultúra” („a társadalmi tudat”) hozza létre a társadalmi anyagot, vagyis mindenekelőtt az anyagi termelést, mindenfajta hasznos dolognak a természetből való kieroszakolását, hanem éppen ellenkezőleg, ez a társadalmi anyag, vagyis az anyagi termelés fejlődése képezi az ún. „szellemi kultúra” fejlődésének alapját. Más szóval a társadalom szellemi élete az anyagi termeléstől, az emberi társadalom termelőerőinek fejlettségi fokától függ, és attól is kell hogy függjön. *A társadalom szellemi élete, tudományos kifejezéssel élve, a termelőerők függvénye.* Hogy milyen jellegű ez a függvény, hogy hogyan függ részleteiben nézve a társadalom szellemi élete a termelőerőktől — erről később esik majd szó. Most csupán azt kell kiemelnünk, hogy ebben a felfogásban a társadalom nem elsősorban „pszichikai organizmusként” jelenik meg, nem nézetek, mindenekelőtt a „fenséges és szép”, a „szent és tiszta” területén otthonos nézetek összességeként, hanem mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint *munkaszervezet* (Marx alkalmadtán „*termelési szervezetről*” beszél).

Ez a *materialista* álláspont a szociológiában. A materialista álláspont, mint tudjuk, nem tagadja, hogy az „eszmék” hatóerővel bírnak. Marx ezt írja a tudat legmagasabb fokáról, a tudományos *elmélet*ről: „Az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a

tömegeket megragadja” (Nachlass I. S. 392.).⁴ De a materialisták nem elégedhetnek meg egyszerűen azzal, hogy rámutatnak: az „emberek így gondolkodtak”. Azt kérdezik: *miért* „gondolkodtak” az emberek ezen a helyen és ebben az időpontban így, másutt pedig másképp? Minek a következménye az, hogy a „civilizált” társadalomban az emberek ilyen rendkívül sokat gondolkodnak, egész könyvhegyeket telegondolkodnak, a vadak pedig nem? A magyarázatot a *társadalom anyagi életfeltételeiben* találjuk meg. A materializmus ennél fogva képes arra, hogy a társadalom „szellemi életének” jelenségeit *megmagyarázza*. Az idealizmus erre képtelen. Számára az „eszmék” önmagukból fejlődnek ki, függetlenül a „bűnös” árnyékvilágtól. Ezért kell az idealistáknak ahhoz, hogy egyáltalában valamilyen, legalább látszólagos magyarázatot találjanak, a jóságos atyáúristenhez fordulniok. „Ez a jó — írja Hegel *A történelem filozófiájában* —, ez az ész a maga legkonkrétabb képzetében: Isteni... Isten kormányozza a világot; kormányzásának tartalma, tervének végrehajtása a világtörténet.” (*A történelem filozófiája*, Reclams Universal-Bibliothek, S. 74.)⁵ Így az idealista elméletnek mindent ennek a szerencsétlen vénembernek a számlájára kell írnia, aki tisztelőinek tanítása szerint tökéletes, és arra kényszerül, hogy Ádám mellett még kurvákat és bolhákat, gyilkosokat és bélpoklosokat, éhséget és nyomorúságot, lueszt és pálinkát is teremtsen, hogy a bűnösöket megbüntethesse, akiket pedig maga teremtett, és akik az ő akarata szerint esnek bűnbe, hogy ezt a komédiát *örökkön örökké* eljátszhassák a csodálkozó világ szeme előtt. De tudományos szempontból ez az „elmélet” abszurditáshoz vezet.

Ily módon a társadalomtudományok területén is a *materialista* álláspont bizonyul az egyedül helyes álláspontnak.

A materialista álláspont legkövetkezetesebb alkalmazása a *társadalomtudományokban* Marx és Engels érdeme volt. Abban az évben (1859), amikor *Marxnak* „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. könyve megjelent, melyben Marx felvázolta szociológiai tanítását (a történelmi materializmus elméletét), jelent meg *Charles Darwin*, a nagy angol tudós főműve (*A fajok eredete*), amelyben Darwin leírta és bebizonyította, hogy a növény- és állatvilágban lezajló változások az *anyagi életfeltételek* hatására következnek be. Ebből azonban semmiképpen sem következik, hogy a darwini törvényeket egész egyszerűen, minden változtatás nélkül át lehetne vinni a társadalomra is. A feladat annak bemutatása, hogy hogyan nyilatkoznak meg a természettudományok általános törvényei az emberi társadalomban *különös*, csak az emberi társadalomra jellemző formában. Aki ezt nem értette meg, azt Marx haragosan kinevette. Így egy német tudósról, F. A. Langéról, ezt írta: „Lange úr ugyanis nagy felfedezésre jutott. Az egész történelem egyetlen nagy természeti törvényben foglalható össze.

⁴ MEM 1, 384—385. o.

⁵ G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai, Budapest 1966, 55. o.

Ez a természeti törvény a 'struggle for life', a 'létért való harc' *frázisa* (— a darwini kifejezés ebben az alkalmazásban pusztán frázissá válik —). [...] Tehát annak elemzése helyett, hogy ez a 'struggle for life' hogyan mutatkozik meg történelmileg, különböző meghatározott társadalomformákban, nincs más teendő, mint minden konkrét küzdelmet átváltani a 'struggle for life' frázisára [...].” (Marx Kugelmanhoz írt levele, 1870. június 27., *Neue Zeit* 1902, XX., S. 511—512.)⁶

Magától értetődik, hogy Marxnak voltak előfutárai, nevezetesen különösképp az ún. utópikus szocialisták (*Saint-Simon*). Mégis, a materialista szempontot Marx előtt senki sem alkalmazta következetesen és abban a formában, amelyben a valóban tudományos szociológia megteremthető.

§ 21. A DINAMIKUS ÁLLÁSPONT ÉS A JELENSÉGEK ÖSSZEFÜGGÉSE. A természetben és a társadalomban mindent kettősen, kétféleképpen lehet szemlélni. Az emberek egy része azt gondolja, minden a nyugalom, a változatlan állapotban van. „Így volt, és így is lesz.” Semmi új nincs a nap alatt. Mások ezzel szemben úgy vélik, hogy sem a természetben, sem a társadalomban nem maradhat semmi sem változatlan. „Ami volt, elmúlt”, és pedig „visszavonhatatlanul”. A második álláspont, a dolgok szemléletének ez a második módja az, amit *dinamikusnak* nevezünk („dünamisz” görögül erőt, mozgást jelent), az első *statikusnak* nevezzük. Hogyan kell mármost a világot valójában felfogni? Merev és állandó-e a világ? Vagy ellenkezőleg, örökké változó, állandóan mozgó, ma egészen másmilyen, mint amilyen tegnap volt? A természetre vetett felületes pillantás rögtön elárulja nekünk, hogy a természetben nincs semmi mozdulatlan. Régebben az emberek azt hitték, hogy a Hold és a csillagok, mint az égre tűzött kis aranszögek, mozdulatlanok; mozdulatlan a Föld stb. De ma már tudjuk, hogy a csillagok, a Hold és a mi Földünk is örületes sebességgel forognak és hatalmas távolságokat tesznek meg. Mi több: ma már tudjuk, hogy az anyag legkisebb részecskéi, az atomok, még kisebb részecskékből, elektronokból állnak, amelyek az atomon belül úgy forognak és keringenek, ahogy az égitestek keringenek a Nap körül. És ezek alkotják a világot. Mi lehet akkor a világban változatlan, ha minden alkotórésze állandó mozgásban van? Valamikor az emberek úgy vélték, éppen annyi növény és állat van, amennyit a jóisten teremtett: a szamár és a görény, a poloska és a pestisbacillus, a lapostetű és az elefánt, a tintahal és a csalán — olyanok, amilyenek isten a teremtés első napjaiban megteremtette őket. Mi azonban nagyon jól tudjuk, hogy ez nem így van. Távolról sem annyi fajtájuk van a növényeknek és állatoknak, mint ahogy azt az úristennek teremtenie méltóztatott. És azok az állatok és növények, melyekkel ma találkozunk a földön, távolról sem hasonlítanak a korábban élőkhöz. Megtaláltuk az elmúlt évezredek gigantikus állatainak csontvázeit, megkövesedett lenyomatait vagy a jég között fennmaradt maradványait: repülő óriásgyíkokat (pterodaktylusokat), mesébe illően hatalmas páfrányokat és zsurlókat (egész

⁶ MEM 32, 670. o.

megkövesedett erdőket: a kőszén nem más, mint a legrégebbi korok őserdeje), valóságos szörnyetegeket, mint az ichtosaurusok, brontosaurusok, iguanodonok stb. — mindezek éltek valamikor, és mára kipusztultak. Ezzel szemben korábban nem volt sem fenyő, sem nyír, sem tehén, sem bari — röviden „van új a nap alatt”. És ó jaj — valamikor ember sem volt, hiszen az ember viszonylag nem is olyan régen fejlődött ki a szőrös félmajomból. Ma már azon sem csodálkozunk, hogy megváltoznak az állatok és növények fajai. Annál kevésbé csodálkozunk, minthogy ebben mi magunk le tudjuk pipálni a jóistent: akármelyik derék sertésenyésztő képes mindegyre újabb és újabb fajtákat kitenyésztetni a táplálék és az anya- és apaállat természetes kiválasztása révén; a Yorkshire-sertés, amely járni sem tud a zsírjától, éppúgy emberi kéz műve, mint az ananászeper, a fekete rózsza és a kultúrnövények és háziállatok számtalan fajtája. És az ember nem a szemünk előtt változik? A forradalmi korszak orosz munkása akárcsak külsőleg is hasonlatos volna a szlávhoz, az őskor vad vadászához? A rassz, az emberfaj ugyanúgy változik, mint minden a világon.

Milyen következtetést vonhatunk le mindebből? Világos: a világon nincs semmi mozdulatlan, megdermedt. Minden mozog és változik. Vagy ahogy mondani szokták: a valóságban nincsenek *merev dolgok*, tárgyak, csak *folyamatok*. Az asztal, melyen írok, semmiképpen nem mozdulatlan dolog; minden pillanatban változik. Persze az emberi szem és hallás számára észrevehetetlenül. De ha sok éven keresztül állna a helyén, elkorhadna, tönkremenne. Egy csapásra? Nyilván nem. De ez mégis annak az eredménye volna, ami már korábban megindult. Elvesznének ezek az asztalrészecskék? Semmiképp. Új formát ölténének: szétszóródnának a négy égtáj felé, a föld alkotóelemeivé válnának, növények táplálékául szolgálnának, és így növényi szövetekké változnának stb. Tehát — örök változás, örök vándorlás, új és új alakok, mindig új formák. A *mozgó* anyag — ez a világ. Ezért, hogy egy jelenséget megértsünk, keletkezésében (hogyan, honnan, miért keletkezett), fejlődésében, pusztulásában, röviden, *mozgásban* kell vizsgálnunk, nem vélt nyugalmi állapotában. Ezt a *dinamikus* szemléletet *dialektikusnak* is nevezik (a dialektikának egyéb ismertetőjegyei is vannak, melyekről még szó esik).

A dinamikus és statikus álláspont különbsége már az ókori görög filozófiában megnyilatkozott. Az ún. eleaták iskolája, élén *Parmenidész*szel, azt tanította, hogy minden létező mozdulatlan. A lét Parmenidész szerint örök, állandó, változatlan, egyetlen, egységes, oszthatatlan, mozdulatlan, egy nyugvó, szabályos gömbhöz hasonlít. Az eleata *Zenón* egy sor rendkívül szellemes észrevétel révén megpróbálta bizonyítani, hogy a mozgás egyáltalában lehetetlen. *Hérakleitosz* ezzel szemben azt tanította, hogy nincs semmi mozdulatlan. Azt állította, hogy „minden folyik”, semmi nem áll meg („panta rei”, *παντα ρει*); *Hérakleitosz* szerint nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni, mert másodszorra a folyó már egy egészen más folyó lesz. Elvbarátja, *Kratülosz*, úgy vélte, hogy egyszer sem léphetünk bele egy folyóba, hiszen az állandóan változik. *Démokritosz* ugyancsak a mozgást tekintette alapvetőnek, és pedig az atomok egyenesvonalú mozgását.

Az újabb filozófusok közül különösen *Hegel*, akinek a tanítványa Marx is volt, védelmezte kitartóan a mozgást és *levést* (keletkezést, a semmiből a létbe való átváltozást). De Hegel számára a világ alapja a szellem mozgása volt, míg Marx, ahogy maga mondta, talpára állította a hegeli dialektikát, amennyiben a szellem mozgásának helyére az anyagét állította. A természettudományokban még a XIX. század elején is az a nézet uralkodott, melyet Linnée, a híres természetbúvár így fogalmazott meg: „Annyi faj van, ahányat a legmagasabb lény (vagyis isten) teremtett.” (A fajok maradátságának elmélete.) Az ellentétes felfogás legfontosabb képviselője *Lamarck* volt, majd, mint említettük, *Charles Darwin*, aki a régi felfogásokat végleg megcáfolta.

Abból a körülményből, hogy a világ állandó mozgásban van, annak szükségszerűsége is adódik, hogy a jelenségeket *kölcsönös összefüggésükben és ne abszolút elválasztottságukban (izoláltságukban)* vizsgáljuk. Valójában a világ minden része összekapcsolódik egymással, és hatással van egymásra. A legkisebb eltolódás, a legcsekélyebb változás az egyik helyen — és máris megváltozik minden. Hogy mennyiben változik meg, más kérdés, de megváltozik. Egy példa: az emberek kivágták, mondjuk, a Volga menti erdősegeket. És ha ez megtörtént, akkor kevesebb nedvesség marad meg a vidéken, és bizonyos fokig megváltozik a klíma, a Volga „elhomokosodik”, megnehezül a hajózás, baggereket kell használni, több ilyen gépet kell gyártani, több ember fog ezeknek az előállításával foglalkozni stb.; másrészt eltűnnek azok az állatok, amelyek korábban ezekben az erdősegekben éltek, és újak jelennek meg, amelyek korábban nem éltek itt, a régiek vagy kihalnak, vagy az erdős vidékekre húzódnak vissza. De még további jelenségeket is megfigyelhetünk: ha megváltozik az éghajlat, akkor természetesen megváltozik az egész bolygó állapota, és a Volga klímájának ez a változása többé-kevésbé mindenütt érzékelhető lesz. Alapvetően, ha a legcsekélyebb apróság megváltozik a Föld arculatán, akkor megváltozik, mondjuk a Föld és a Hold viszonya, vagy a Föld és a Nap is stb. stb. Én most papírra írok, mozgatom a tollamat. Ez nyomást gyakorol az asztalra, az pedig a földre, s ez további változások sorát hívja elő. Megmozdítom a tolltartót, levegőrezgéseket hívok létre, és ezek a rezgések kis lökésekben terjednek tovább és vesznek el valahol. Nem érdekes, hogy ezek csak kis változások. *Vannak, léteznek*. Minden a világon szorosan össze van kötve egymással, nincs semmi, ami *kívülállna*, semmi, ami független volna attól, ami körülötte a világban van. Más szóval, a világon nincs semmi, ami *abszolút elszigetelt* volna. Természetesen a jelenségek általános összefüggését gyakran figyelmen kívül hagyhatjuk: nem lehet minden alkalommal, például amikor a csirkenevelésről beszélünk, mindjárt mindenről, a Holdról és a Napról is beszélni; ez ostobaság volna, az általános összefüggés itt mivel sem vinne bennünket előbbre. De elméleti kérdések tárgyalásakor nagyon gyakran tekintetbe kell ezt vennünk. És a gyakorlatban is sokszor kell számot vetnünk vele, viselnünk kell a következményeit. Amikor azt mondják valakiről, hogy „nem lát tovább az orránál” — mit jelent ez? Azt, hogy akiről szó van, izoláltan vizsgálja a dolgot, elválasztva attól, ami mögötte van. A paraszt

elviszi a vásárra a termékeit, és azt gondolja, jól fog keresni. De hirtelen kiderül, hogy az árak annyira leestek, hogy nem válnak be számításai. Miből fakad ez? Abból, hogy a piac *összeköti* őt a többi termelővel. Kiderül, hogy ennyi és ennyi gabonát termeltek és vittek a piacra, úgyhogy az árak estek. Miben tévedett a parasztunk? Abban, hogy nem látta a világgpiaccal való összefüggést (és a maga zugából nem is láthatta). A burzsoáziának a háború után ahelyett, hogy meggazdagodott volna, a munkások forradalmát kellett megélnie. Miért? Mert a háború egy sor más dologgal volt *összefüggésben*, amit a burzsoázia nem látott. A világ mensevikjei és szociálforradalmárai, szociálpatriótái azt állították, hogy a bolsevik kormány Oroszországban csak rövid ideig tarthatja magát. Mi volt ennek a tévedésnek a gyökere? Az, hogy Oroszországot elszigetelten szemlélték, Nyugat-Európával való összefüggésén kívül, a világforradalom növekedésével való összefüggésén kívül, amely világforradalom a bolsevikok segítségére sietett. Ha a mindennapokban, joggal, azt mondjuk, hogy „minden körülményt figyelembe kell venni”, akkor ezen azt értjük, hogy a szóban forgó jelenséget vagy szóban forgó kérdést másokkal való összefüggésében, minden más körülménytől való elválaszthatatlanságában kell vizsgálni.

A dialektikus módszer, minden létező szemléletének dialektikus módja, tehát elsősorban a különböző jelenségeknek eltéphetetlen összefüggésükben való vizsgálatát jelenti.

§ 22. HISTORIZMUS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN. Abból a körülményből, hogy a világon minden mozog, és minden eltéphetetlen összefüggésben áll egymással, néhány következtetés adódik a társadalomtudományokban.

Előttünk áll az emberi társadalom. Mindig ugyanilyen volt? Semmiképpen sem. Az emberi társadalomnak rendkívül sokrétű formáit ismerjük. Például Oroszországban 1917 novembere óta a munkásosztály kezében van a kormányrúd, őt követi a parasztság egy része, a burzsoázia pácban van, egy része (kb. kétmillió) külföldre menekült. A gyárak, üzemek, vasutak a munkásállam tulajdonában vannak. Korábban, 1917 előtt, a burzsoázia és a földbirtokosok uralkodtak, mindent ők birtokoltak; a munkások és parasztok értük dolgoztak. Még korábban, az 1861-es ún. parasztfelszabadítás előtt, a burzsoázia elsősorban kereskedőburzsoázia volt, kevés volt a gyár. A földbirtokosok úgy rendelkeztek a parasztokkal, mint az állatokkal, tenyészthették, eladhatták, csereberélhették őket. Ha egészen messzire tekintünk vissza, félvad nomád törzseket látunk. Mindez igen kevésbé hasonlít egymáshoz, olyannyira, hogy ha valamilyen csoda folytán a jobbagyság korának egy megcsontosodott földesura, a fizikai fenytés és a kutyák kedvelője, kikelne a sírjából, és betévedne, mondjuk, egy szovjet vagy egy üzemi bizottság ülésére, szegényt valószínűleg rögvést megütné a guta.

Ismerjük a társadalom egyéb formáit is. A régi Görögországban, például akkor, midőn Hérakleitosz és Platón filozofáltak, minden a nagybirtokosok tulajdonában levő rabszolgák munkáján nyugodott. Az amerikai inkák ősrégi államában szabályozott, szervezett gazdaság létezett, amely a feudális papi osztály kezében volt, egyfajta

értelmiségek kezében, akik mindent irányítottak, mindenről rendelkeztek, vezették az államháztartást, mint valami uralkodó osztály, amely a többi hátán lovagol. Sok példát sorakoztathatnánk még fel annak a bizonyítására, hogy a társadalmi rend állandóan változott. Ez semmiképpen sem jelenti azt, mintha az emberi faj körében mindig a *fejlődés* uralkodott volna, vagyis hogy minden a még teljesebb tökéletesség felé haladt. Már említettük, hogy voltak esetek, amikor magasan fejlett társadalmak *lehanyatlottak*. Így hanyatlott le a görög bölcsek és rabszolgák hazája is. De Görögország és Róma legalább befolyásolni tudták az események elkövetkező menetét: a történelem trágójául szolgáltak. Ám előfordult az is, hogy egész „kultúrák” eltűntek a többi nép és az újabb korok számára. Eduard Meyer professzor például a következőket írja egy franciaországi ásatás kapcsán, melynek során egy ősrégi kultúra nyomaira bukkantak: „Elutasíthatatlannak tűnik az a feltevés, hogy itt a primitív ember olyan kulturális fejlődésével van dolgunk francia földön, melyet . . . valamilyen hatalmas katasztrófa pusztított el, és amely *nem gyakorolt* hatást az elkövetkező időkre. E paleolit kultúra és a neolitikor kezdetei között *történetileg nincs kapcsolat* . . .” (E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I. Band. 1. Hälfte, 3. Aufl., 1910, 247. o.) *De ha nincs is mindig fejlődés, mindig van mozgás és változás, még ha az hanyatlásba és felbomlásba torkollik is.*

És ilyesforma mozgást nemcsak annyiban találunk, hogy megváltozik a társadalmi rend. Nem, a társadalmi élet *határozottan változik minden megnyilatkozásában*. Változik a technika: csak össze kell hasonlítani a kőbaltát és lándzsát a gőzkalapáccsal, a dinamóval és a drót nélküli telefonnal és hasonlókkal; változik a morál és a szokáserkölcsök: ismeretes, hogy bizonyos emberfajok élvezettel fogyasztják el foglyaikat, amire közvetlenül még egy francia imperialistának sincs módja manapság (legfeljebb a foglyok fülét vághatja le azoknak a fekete csapatoknak a révén, akik a civilizáció megmentői); bizonyos törzseknél szokásban volt, hogy az aggastyánokat és a leánysecsemőket megölték, és ez a szokás felettébb erkölcsösnek és szentnek számított. Változik a politikai rendszer. Saját szemünkkel láttuk, hogyan váltotta fel az abszolútizmust a demokratikus köztársaság, majd a szovjetköztársaság; változnak a tudományos nézetek, a vallás, az emberek hétköznapi szokásai, minden egymás közötti viszonyuk; az, ami a szemünkben megszokottnak tűnik, valójában nem mindig volt az: nem voltak mindig újságok, szappan, ruhák, ahogy nem volt mindig állam sem, istenhit vagy tőke vagy puska. Még a fogalmak is, hogy mi szép és mi nem — még ezek is változnak. Változékonyak a család formái is: tudjuk, hogy van többnejuság és többférjűség, monogámia és „házasságon kívüli kapcsolat”. Röviden, a társadalmi élet, mint minden a természetben, állandó változásnak van alávetve.

Így éli át az emberi társadalom fejlődésének vagy hanyatlásának különböző lépcsőfokait, különböző formáit.

Ebből adódik: *először is minden ilyen társadalmi formát a maga sajátosságában kell megragadni és kutatni*. Ez annyit tesz: nem szabad minden korszakot, minden kort, minden társadalmi formát egy kaptafára húzni. Nem szabad jobbágyokat, rabszolgákat és munkásokat egy kalap alá venni és egymástól meg nem különböztetni. Nem

szabad figyelmen kívül hagyni a különbséget a görög rabszolgatartó, a jobbágyságkori orosz földesúr és a kapitalista gyáros között. A rabszolgatartás rendszere egy dolog; megvannak a sajátos vonásai, különös ismertetőjegyei, különös fejlődése. A jobbágyság más dolog, és a kapitalizmus megintcsak más. A kommunizmus — jövőbeli és ugyancsak *különös* berendezkedés. A kommunizmusba való átmenet, a proletárdiktatúra időszaka ugyancsak *különös* berendezkedés. Minden ilyen berendezkedéshez különös vonások társulnak, melyeket fel is kell tárni. Csak így fogjuk megérteni a *változás* folyamatát. Mert ha minden formának sajátos vonásai vannak, akkor különös fejlődési törvényeknek, az adott formára érvényes különös törvényeknek is kell lenniök. Nézzük például a kapitalista berendezkedést. Marx azt írta *A tőké*-ben, hogy fő feladatának a „kapitalista társadalom mozgástörvényeinek a feltárását” tartja. Ehhez Marxnak fel kellett tárnia a kapitalizmus minden különösségét, minden jellegzetes vonását. És csak így sikerült Marxnak feltárnia „fejlődéstörvényt”, és *előrejeleznie* a proletariátus növekedését, összeütközését a burzsoáziával, a munkásosztály forradalmát és ezzel a proletárdiktatúra rendszerére való átmenetet vagy azt, hogy a kistermelést magába szíjva a nagyipar. Nem így jár el viszont a legtöbb polgári történetíró. Ők előszeretettel tárgyalják például az ókor kereskedőit modern tőkéseként vagy Görögország és Róma élődi lumpenproletariátusát modern proletariátusként. A burzsoáziának erre van szüksége, hogy megmutassa a kapitalizmus életképességét, és bizonyítékokat hozzon fel amellett, hogy amint a régi Róma rabszolgafelkelései sem vezettek sehova, a proletariátus felkelései sem hoznak semmi eredményt. Valójában azonban a római „proletároknak” semmi közük a modern munkásokhoz, és a római kereskedők és a mai kapitalisták között is csak igen kevés közös vonás van. Az egész életforma *más*. Marx szerint „minden történelmi korszaknak megvannak a saját törvényei [...] Mihelyt az élet egy adott fejlődési időszakot túlélt, egy adott stádiumból egy másikba lép át, más törvények is kezdik irányítani.” (*Kapital*, I. Volksausgabe, XLVI.)⁷ A szociológia, a legáltalánosabb társadalomtudomány számára, amely nem a társadalom egyes formáit vizsgálja, hanem a társadalmat egyáltalán, fontos, hogy felállítsa ezt az alaptételt, ezt a bizonyos mértékig a különös társadalomtudományokkal szembeszegezett parancsot, mely társadalomtudományok számára a szociológia, mint tudjuk, a kutatás *módszerét* szolgáltatja.

Másodszor minden ilyen formát belső változásainak folyamatában kell vizsgálnunk. A dolog nem úgy áll, hogy előbb fennáll a társadalom egy teljesen változhatatlan formája, majd ezt felváltja egy másik ugyanolyan változhatatlan forma. A társadalomban nem az a helyzet, hogy, mondjuk, előbb fennáll a kapitalizmus, amely egész idő alatt változatlan alakban marad fenn, majd követi az éppígy változhatatlan szocializmus. Valójában minden egyes forma változik fennállása alatt. Nézzük a kapitalista korszakot. Mindig egyforma lett volna a kapitalizmus? Korántsem. Tudjuk, hogy keresztülment fejlődésének különböző „stádiumain”: a kereskedelmi kapitalizmuson, az ipari kapitalizmuson, a finánckapitalizmuson annak imperialista

⁷ MEM 23, 19. o.

politikájával, és a világháború alatt az államkapitalizmuson. De az egyes stádiumokban — vajon változatlan maradt-e a kapitalizmus? Semmiképpen. Ha változatlan maradt volna, az egyes stádiumok nem válhatták volna fel egymást. Valójában minden egyes stádium előkészítette a reá következőt. Az ipari kapitalizmus idején ment végbe például a tőke centralizációs folyamata. A finánckapitalizmus a maga bankjaival és trösztjeivel ezen épült fel.

Harmadszor a társadalom minden formáját keletkezésében és szükségszerű hanyatlásában, vagyis más formákkal való összefüggésében kell vizsgálni. Egyik társadalmi forma sem az égből pottyant alá. Szükségszerű következménye a társadalom megelőző állapotának: tulajdonképpen nem is lehet meghúzni azt a határt, ahol megszűnik az egyik, és elkezdődik a másik társadalmi forma; a határok összerosódnak. A történelmi fokok egyáltalában nem rögzített, merev képződmények, mint mondjuk a tárgyak; inkább folyamatok, folyékony, eleven formák, melyek állandóan változnak. Hogy valamely tetszőleges formát hozzámérten érthessünk meg, fel kell tárnunk a múltba vezető gyökereit, keletkezésének okait, kialakulásának minden feltételét, fejlődésének mozgatóerőit. És éppilyen szükséges e forma hanyatlásának okait megvizsgálni, azokat a mozgásirányokat, vagy ahogy mondani szokás, „fejlődéstendenciákat” (tendencia = törekvés), amelyek elkerülhetetlenül a szóban forgó forma eltűnéséhez és egy új társadalmi forma által való felváltásához vezetnek. Ily módon minden fok láncszem egy láncon; mindegyik láncszem két oldalról is egy-egy másikba fonódik. A polgári tudósok, bár helyenként mintha sejténék ezt az összefüggést, ha a múltról van szó, abszolút nem képesek elismerni, hogy a jelen, a kapitalizmus is eljegyezte magát az elmúlással. Semmi kifogást nem emelnek a kapitalizmus gyökereinek kutatása ellen, de visszariadnak attól a gondolatától, hogy szükséges azokat a feltételeket is kutatni, amelyek a kapitalizmus összeomlásához fognak vezetni. „Ebben a megfélemlítésben rejlik pl. a modern közgazdászok egész bölcsessége, akik a fennálló társadalmi viszonyok örökkévalóságát és harmóniáját bizonyítják.” (Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart 1921, S. XVI.)⁸ A kapitalizmus az árugazdaság fejlődése miatt fejlődött ki a feudális viszonyokból. A kapitalizmus a proletárdiktatúra révén megy át kommunizmusba. Csak ha végigkövetjük a kapitalizmusnak a korábbi társadalmi berendezkedésekkel való összefüggését és a kommunizmusba való szükségszerű átmenetét, akkor ragadtuk meg a szóban forgó társadalmi formát. Ez szintén a *dialektikus* módszer követelménye. Történeti álláspontnak is nevezhetnénk, mert itt a társadalmi formákat *nem örök, hanem történetileg mulandó* formákként szemléljük, amely formák egy meghatározott történelmi pillanatban jelennek meg és tűnnek el.

Marx e historizmusának nincsen köze a jogelmélet és gazdaságtan ún. „történeti iskolájához”. Ez a reakciós iskola azt tekintette fő feladatának, hogy megmutassa a változások lassú voltát, és minden régi kacatot pusztán tiszteletre

⁸ MEM 13, 153. o.

méltó „történeti kora” okán védelmébe vegyen. Joggal írta már Heinrich Heine róluk:

„Őrizkedj tőle és ne menj
Északra! Vár a Csendőr,
a Történelmi Iskola,
a Király és a Rendőr”

(Deutschland. Ein Wintermärchen. Paralipomena zu Caput XXVI.)⁹

A „szent tradíciók” védelmezése parancsoló szükségszerűség a burzsoázia számára. Mindenekelőtt ebből fakad az a körülmény, hogy olyan jelenségeket, melyek csak egy meghatározott történelmi fokon jöttek létre, örök, bizonyos mértékig istentől eredő és ezért meghaladhatatlan képződményeknek tartanak. Az I-es számú példa az *állam*. Tudjuk már jól, hogy az állam osztályszervezet, hogy osztályok híján nem volna állam, hogy egy osztály nélküli állam négyszögesített kör, hogy az állam csak az emberi fejlődés egy meghatározott fokán keletkezett. De hallgassuk csak a polgári tudósok egyikét, éspedig egy, a jobbak közül valót!

Ed. Meyer írja a következőket:

„Hogy milyen messzire juthatnak el állatok organikus csoportok kialakításában, azt harminc évvel ezelőtt gyakran megfigyelhettem Konstantinápolyban az utcán kóborló kutyákon: egymástól élesen elhatárolt területeket szerveztek, melyekre nem engedtek be idegen kutyát, és minden este e területek minden kutyája egy sivatár téren mintegy félórás gyűlést tartott, élénk ugatás közepette. Ez esetben egyenesen térbelileg lehatárolt *kutyaállamokról* beszélhetünk.” (*Ed. Meyer, Geschichte des Altertums*, Band I., I. Hälfte, 3. Aufl. S. 7.)

Ezek után aligha csodálható, hogy Meyer az államot az emberi társadalom tartozékának tartja! Ha már a kutyáknak is van államuk (és nyilván törvényeik, jogrendszerük stb.) — hogy boldogulhatna az ember állam nélkül!

II. Ugyanígy állnak a polgári nemzetgazdászok a *tőkével*. Jól tudjuk, hogy kapitalizmus nem létezett mindig, és tőke sem volt mindig. Hogy vannak tőkések és munkások, az történetileg keletkezett jelenség, semmiképp sem örökérvényű. A polgári tudósok azonban mindig oly módon definiálják a tőkét, hogy az a látszat keletkezik, mintha a tőke és a kapitalista rendszer öröktől fogva létezne. Torrens pl. a következőket írja: „Az első kőben, amelyet a vadember az üldözött vadra hajít, az első botban, amelyet megragad, hogy lehúzza a kézzel el nem érhető gyümölcsöt, azt látjuk, hogy egy cikket elsajátít egy másik megszerzése céljából, s így felfedezzük — a tőke eredetét.” (Marx: *Kapital*, I., Hamburg 1914. Anmerkung S. 147.)¹⁰ Ezek szerint a majom, amely diót ráz le a fáról, volna az első kapitalista (persze munkás nélkül)! A modern nemzetgazdászoknál sem áll

⁹ Rónai Mihály András fordítása.

¹⁰ *MEM* 23, 174. o.

jobban a dolog. Hogy az államhatalom örökkévalóságát bizonyítsák, szegényeknek a kutyákat Lloyd George-okként, a majmokat Rotschildokként kell ábrázolniok!

III. Az imperializmus kérdésével foglalkozó polgári tudósok az imperializmust gyakran úgy definiálják, mint mindenfajta életforma terjeszkedésre való törekvését. Mi ugyan tudjuk, hogy az imperializmus a fináncctőke politikája, hogy a fináncctőke maga csak a XIX. század végén jelentkezett uralkodó gazdasági formaként. De mit érdeklí ez a polgári tudósokat! Hogy bebizonyítsák, „úgy lesz, ahogy volt”, a magokat csipegető tyúkot imperialistává stilizálják, hiszen „annektálja” a magokat! Az államalapító kutya, a kapitalista majom és az imperialista tyúk találóan jellemzik a modern polgári tudomány színvonalát.

§ 23. AZ ELLENTMONDÁSOK ÁLLÁSPONTJA ÉS A TÖRTÉNELMI FEJLŐDÉS ELLENTMONDÁSA. Tehát mindennek a változás, az állandó mozgás törvénye képezi az alapját. Két filozófus — egy antik (Hérakleitosz) és egy modern (Hegel) — hangsúlyozta, amint láttuk, minden létező változandóságának, mozgásának alaptételét. De nem elégedtek meg ennyivel. Felvetették azt a kérdést is, hogy mármint *hogyan* zajlik le ez a mozgásfolyamat. És így feltárták azt a körülményt is, hogy a változásokat állandó *belső ellentmondások*, belső harcok hívják életre. „A harc minden történés atyja”, mondta Hérakleitosz. „Az ellentmondás az, ami előbbrevisz”, írta Hegel.

Ez az alaptétel kétségtelenül igaz. Képzeljük el egy pillanatra, hogy a világban nincs az erőknek semmiféle összeütközésük, semmiféle harcuk, az erők nem feszülnek egymással szembe. Mit jelentene ez? Ez azt jelentené, hogy az egész világ *mozdulatlan*, *merev egyensúly* állapotában volna, vagyis a teljes és abszolút stabilitás állapotában, a tökéletes nyugalom állapotában, amely kizárna minden mozgást. És hol uralkodik nyugalom? Nyugalom ott uralkodik, ahol a különböző alkotóelemek, a különböző erők olyan viszonyban vannak, amelyben nincsen kölcsönhatás, ahol az egyik nem súrolja a másikat, ahol, röviden szólva, nincs ellentmondás, nincs meg a *harcoló, összezapó erők ellentétessége*, ahol az egyensúlyt semmi sem zavarja meg, ahol ellenkezőleg, az *abszolút stabilitás* uralkodik. De már tudjuk, hogy a valóságban „minden mozog, minden folyik”. Nyugalom, abszolút stabilitás valójában nincs. Kísérreljük meg ezt valamivel behatóbban megvilágítani.

Ismeretes, hogy az organizmusokról szóló elméletben, a *biológiában*, *alkalmazkodásról* beszélünk. Alkalmazkodáson azt a tényállást értjük, ahol az, ami alkalmazkodik valamihez, ezzel egyben képes hosszabb ideig továbblétezni. Ha például azt mondjuk, hogy valamelyik állatfaj „alkalmazkodott” a környezethez, a miliőhöz, akkor ez azt jelenti, hogy ebben a környezetben képes életben maradni: igazodik hozzá, olyanok a tulajdonságai, hogy megkönnyítik számára az életbenmaradást. A vakond „alkalmazkodott” ahhoz a miliőhöz, amellyel a föld alatt találkozott, a hal „alkalmazkodott” a vízi környezethez; de dobjuk vízbe a vakondot, vagy ássuk a földbe a halat — és rögtvest elpusztulnak.

Hasonló jelenséget figyelhetünk meg az ún. „holt” természetben: a Föld például nem zuhan bele a Napba hanem, hogy úgy mondjuk, „akadálytalanul” kering körülötte. Az egész naprendszer olyan viszonyban áll a környezettel, hogy huzamosan fennmaradhat stb. Ezekben az esetekben nem alkalmazkodásról szoktunk beszélni, hanem a testek közötti *egyensúlyról*, a testek rendszerei közötti egyensúlyról s. í. t.

Végezetül hasonló jelenséget észlelhetünk a társadalomban is. Jól vagy rosszul, a társadalom a természetben létezik: többé-kevésbé „alkalmazkodott” hozzá, így vagy úgy egyensúlyban van a természettel. A társadalom részei is, ameddig a társadalom fennáll, úgy alkalmazkodnak egymáshoz, hogy lehetséges legyen egyidejű létezésük: hány éven keresztül maradt fenn a kapitalizmus a maga kapitalistáival és munkásaival!

Mindezekből a példákból kitűnik, hogy tulajdonképpen ugyanarról van szó, nevezetesen az *egyensúlyról*. Ha azonban a dolog így áll, mi köze lehet mindennek az ellentmondáshoz és a harchoz? Ellenkezőleg: a harc az egyensúly *zavaró tényezője!* Mire való akkor ez a sok beszéd? Csakhogy arról van szó, hogy *az az egyensúly, melyet a természetben és a társadalomban megfigyelhetünk, nem abszolút, nem mozdulatlan egyensúly, hanem dinamikus egyensúly.* Mit jelent ez? Azt, hogy fellép az egyensúly, zavar keletkezik, majd egy új alapon újra beáll az egyensúly, újra zavar lép fel és így tovább.

Az egyensúly pontos fogalma körülbelül a következő: „Egy rendszerről akkor mondjuk, hogy egyensúlyi állapotban van, ha a rendszer ebből az állapotból magától, vagyis anélkül, hogy kívülről energiát vezetnénk be, nem lép ki.” Ha mondjuk egy testre olyan erők hatnak, amelyek megszüntetik egymást, akkor az illető test egyensúlyi állapotban van; ha az egyik erőt növeljük, vagy csökkentjük, az egyensúlyi állapotban zavar lép fel.

Ha az egyensúlyi állapot zavara hamar elmúlik, és a test visszatér eredeti állapotába, akkor az egyensúlyt *stabilnak* nevezzük, ha az előbbi kívánalmak nem teljesülnek, az egyensúly *labilis*. A természettudományokban mechanikai, kémiai és biológiai egyensúlyt különböztetünk meg. (Vö. pl. H. v. Halban: „Chemisches Gleichgewicht”, in: *Handwörterbuch der Naturwissenschaften*, II. Band, Jena 1912, S. 470—519. Ebből a cikkből vettük a fenti idézetet is.)

Ezt másképp is megfogalmazhatjuk. A világban különböző hatékony, egymás ellen is dolgozó erők vannak. Csak kivételes esetben szűnnek meg működni egy pillanatra. Ekkor beszélünk „nyugalomról”, vagyis ekkor rejtve marad ezeknek az erőknek az igazi „harca”. De csak egyik erőnek kell közülük megváltoznia, és „belső ellentmondásuk” azonnal nyilvánvalóvá válik, zavar lép fel az egyensúlyi állapotban, és ha egy pillanatra új egyensúly keletkezik, akkor az már új alapokon nyugszik, vagyis az erők egy új kombinációjának esetén lép fel. Mi következik ebből? Ebből éppen az következik, hogy a „harc”, az „ellentmondások”, vagyis a különböző irányú erők *antagonizmusai határozzák meg a mozgást.*

Másfelől nézzük meg ennek a folyamatnak a *formáját* is: ez a forma először az

egyensúlyi állapot; másodszor ennek az egyensúlynak a megbomlása; harmadszor az egyensúly helyreállítása új alapokon. És a történet előről kezdődik: az új egyensúly az újabb egyensúlyi zavar kiindulópontja lesz, ezt egy új egyensúly követi és így tovább a végtelenségig. Ezzel nagyjában-egészében előttünk áll az a folyamat, melynek alapját a belső ellentmondások fejlődése képezi.

Hegel észrevette a mozgásnak ezt a jellegét, és a következőképpen adott kifejezést neki: az eredeti egyensúlyi állapotot *tézisnek* nevezte, az egyensúlyi állapot megbomlását *antitézisnek*, vagyis ellentétnek, és az egyensúlynak új alapokon való helyreállítását *szintézisnek* (összefoglaló állapotnak, amely kibékíti az ellentmondásokat). Minden létező mozgásának ezt a három tagú formulán („triád”) kifejezhető jellegét *dialektikusnak* nevezte.

Ezzel a szóval, hogy dialektika, a görögök a beszéd, a vitatkozás művészetét jelölték. Hogyan kell vitatkozni, amikor emberek egymással szembenálló nézeteket képviselnek? Az egyik ezt mondja. A másik — az ellenkezőjét („tagadja”, amit a másik mond); végül „a vitából megszületik az igazság”, amely magába foglal valamit abból is, amit az egyik, abból is, amit a másik mondott („szintézis”). Ugyanígy van ez a gondolkodási folyamat esetében. Miután Hegelnél mint idealistánál minden a *szellem* önfejlődéseként jelenik meg, ő természetesen nem gondolt semmiféle egyensúlyi zavarra. A *gondolkodásnak* mint szellemi, eredendő jelenségnek a tulajdonságai ezért a lét tulajdonságai is voltak a számára. Erről így írt Marx: „Az én dialektikus módszerem, alapját tekintve, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője. Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is alakít, demiurgosza a valóságosnak, amely annak csak külső megjelenése. Nálam, megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejben áttett és lefordított anyagi [. . .] A dialektika Hegelnél a feje tetején áll. Talpára kell állítani, hogy a misztikus burokból felfedezzük a racionális magvat.” (Marx: *Kapital* I., Hamburg 1914, S. XVII—XVIII.)¹¹ Marx számára a dialektika az ellentétekben való fejlődés, mindenekelőtt a „lét” törvénye, az anyag mozgásának törvénye, a természetben és társadalomban lezajló mozgások törvénye. A gondolkodási folyamat e törvény kifejeződése. A dialektikus módszer, a dialektikus *gondolkodásmód* azért szükséges, mert képes a természet dialektikájának a megragadására.

Messzemenően lehetségesnek tartjuk a hegeli dialektika, ahogy Marx mondta, „misztikus” nyelvének a modern mechanika nyelvére való lefordítását. Viszonylag rövid idővel ezelőtt csaknem minden marxista szájából elhangzottak ellenvetések a mechanikus terminológia ellen. Ez abból fakadt, hogy az atomokat a régi szemléletnek megfelelően egymástól független, elválasztott, izolált részecskéknak tekintették. Most, az elektronokról és atomokról naprendszer-szerű rendszerként beszélő elmélet korában nincs ok arra, hogy visszariadjunk a

¹¹ Uo. 20. o.

mechanikus terminológiától. A természettudományos gondolkodás leghaladotabb irányai minden területen így fogják fel a kérdést. Marxnál útmutatásokat találunk egy ilyen kérdésfelvetéshez (a különböző termelési ágak közötti egyensúly elmélete, a munkaérték ezen alapuló elmélete s. i. t.).

Minden tetszőleges dolgot — legyen az kő, élőlény, az emberi társadalom vagy bármi más — tekinthetünk olyan egésznek, amely egymással kapcsolatban álló részekből (elemekből) áll; másszóval ezt az egészt *rendszerként* szemléljük. Egy ilyen dolog (rendszer) nem üres térben áll; a természet más elemei veszik körül, melyeket vele szemben miliőnek vagy környezetnek nevezünk. A fa számára az erdőben a miliőt a többi fa, a patakocskák, a föld, a páfrányok, a fű, a bozót stb. alkotja, minden tulajdonságukkal. Az ember számára mindenekelőtt az az emberi társadalom a miliő, amelyben él; az emberi társadalom miliője a természet stb. A miliő és a rendszer között állandó összefüggés áll fenn; a „miliő” hat a „rendszerre”, a „rendszer” is hat a maga részéről a „miliőre”. Mármost mindenekelőtt azt az alapvető kérdést kell feltennünk: milyen jellegű miliő és rendszer viszonya; hogyan jellemezhető, melyek a formái; mi a jelentőségük a rendszer szempontjából?

Itt e viszony három fő fajtáját különböztethetjük meg:

1. *Stabil egyensúly.* Stabil egyensúlyról akkor beszélünk, ha a miliő és a rendszer közötti kölcsönviszony a dolgok egy változatlan állapotában fejeződik ki vagy a korábbi állapot olyan megbomlásában, mely után az eredeti forma helyreáll. Például: tegyük fel, hogy egy állatfaj a sztyeppén él. Maga a miliő változatlan marad. Az az élelemmennyiség, amely ezeknek az állatoknak a számára rendelkezésre áll, sem nem nő, sem pedig nem csökken; nem növekszik és nem csökken a ragadozók száma sem; azok a járványok, melyeket bacilusok okoznak (minden a miliőből ered!) sem változnak arányukban. Mi történik ez esetben? Nagyjában és egészében ezeknek az állatoknak a száma állandó marad: egyesek elhullanak vagy ragadozók zsákmányává lesznek, mások a világra jönnek, de a szóban forgó faj *ezek között* a viszonyok között megmarad olyannak, amilyen volt. A stagnáció (megrekedés) esetével van dolgunk. Miért? Azért, mert itt változatlan maradt a *viszony* a rendszer (az adott állatfaj) és a miliő között. Ez az eset a stabil egyensúly esete. A stabil egyensúly nem mindig teljes mozdulatlanság. Mozgás is lehet, de az egyensúly megbomlására itt mindig a régi alapon való helyreállítás következik. Ez esetben a rendszer és a miliő közötti ellentmondás itt állandóan *a kölcsönviszony azonos mennyiségi szintjén* állítódik helyre.

Ugyanezzel az esettel van dolgunk a stagnáló társadalmaknál (részletesen később beszélünk erről). Ha változatlan marad a társadalom és a természet közötti viszony, vagyis ha a társadalom a termelés révén a természetből ugyanannyit szív ki, mint amennyit kibocsát, akkor a társadalom és a természet közötti ellentmondás a korábbi formájában áll helyre: a társadalom egyhelyben marad, és a stabil egyensúly esete előttünk áll.

2. *Pozitív előjelű dinamikus egyensúly. (A rendszer fejlődése.)* Valójában azonban nincs stabil egyensúly. Ez csak elképzelt, elgondolt, ahogy mondani szokták, „ideális” eset. Valójában a rendszer és a miliő közötti viszony soha nem áll ugyanabban az arányban helyre. Másszóval: az egyensúlyi zavar a valóságban nem az egyensúlynak a régi alapokon való helyreállításához vezet, hanem az új egyensúly új alaplapon jön létre. Főltéve például (példának újra ama kedves állatokat vesszük, melyekről a korábbiakban is szó esett), hogy az őket pusztító ragadozók száma valamilyen okból csökkent, a táplálék tömege azonban megnőtt. Ez esetben az állatok száma kétségtelenül nőni fog. „Rendszerünk” növekedni fog: új egyensúly fog keletkezni új alapokon. Itt *fejlődéssel* van dolgunk. Másszóval: a miliő és a rendszer közötti ellentmondás mennyiségileg megváltozott.

Ha állatok helyett az emberi társadalmat vesszük, és feltesszük, hogy viszonya a természethez olyanképpen változik, hogy a társadalom a termelés révén több energiát szív ki a természetből, mint amennyit kibocsát (a talaj termékenyebb lett, új szerszámok keletkeztek vagy mindkét eset fennáll) — akkor ez a társadalom *növekedni* fog és nem egy helyben topogni. Az újonnan keletkező egyensúly valóban új lesz. Társadalom és természet ellentmondása minden alkalommal új, „magasabb” alapon áll helyre, éspedig olyan alapokon, melyeken a rendszer növekedni, fejlődni fog. Itt dinamikus egyensúllyal van dolgunk, hogy úgy mondjuk, pozitív előjelű dinamikus egyensúllyal.

3. *Negatív előjelű dinamikus egyensúly. (A rendszer felbomlása.)* Felléphet azonban az ellenkező eset is, az, hogy az új egyensúly „alacsonyabb” alapokon áll helyre. Tegyük fel például, hogy állataink táplálékának tömege csökkent vagy a ragadozóké emelkedett valamilyen okból. Akkor ez az állatfaj „kipusztul”. Miliő és rendszer egyensúlya minden alkalommal a rendszer egy részének pusztulása árán fog helyreállni. Az ellentmondások alacsonyabb alapokon, negatív előjellel reprodukálódnak. Vagy a társadalom esetét véve: ha természet és társadalom viszonya abban az irányban változik, hogy a társadalom arra kényszerül, hogy mind többet adjon ki, és mind kevesebbet kapjon (a talaj kimerül, a technika elavul stb.), akkor az egyensúly minden alkalommal alacsonyabb alapokon, a társadalom egy részének pusztulása árán áll be. Itt negatív előjelű mozgással van dolgunk: ez a társadalom hanyatló, pusztuló társadalom.

Erre a három esetre vezethető vissza minden elképzelhető eset. A mozgásnak, mint láttuk, tényleg a miliő és a rendszer közötti ellentmondás képezi az alapját, amely ellentmondás állandóan reprodukálódik.

De a kérdésnek van még egy másik oldala is. Mindeddig csak miliő és rendszer ellentmondásáról beszéltünk, *külső* ellentmondásokról. Vannak azonban *belső* ellentmondások is, magán a rendszeren belül. Minden rendszer alkotórészekből (elemekből) áll, melyek ilyen vagy olyan módon kapcsolódnak össze. Az emberi társadalom emberekből, az erdő fákból és bokrokból, a kőhalom kövekből, a nyáj egyes állatokból áll stb. És itt egész sor ellentmondás, egyenetlenség, ellentét adódik. Abszolút egyensúly nem létezik. Ha szigorúan véve nem létezik abszolút egyensúly

miliő és rendszer között, akkor ilyenfajta egyensúly a rendszer elemei (részei) között sem lehetséges.

A legjobban ez a legbonyolultabb rendszer, az emberi társadalom példáján szemléltethető. Nem ütközünk-e itt számtalan ellentmondásba? Az osztályharc a legnyilvánvalóbb kifejeződése a „társadalmi ellentmondásoknak”, és tudjuk, hogy az osztályok harca viszi előre a történelmet. Az osztályok közötti ellentmondás, a csoportok közötti ellentmondások, az eszmények közötti ellentmondások, az ellentmondás aközött, ahogy az emberek dolgoznak, és ahogy a munka termékeit elosztják, a termelés egyenlőtlenségei (a termelés kapitalista „anarchiája”) az ellentmondások vég nélküli láncolatát alkotják. Mindezek a társadalom belső ellentmondásai, amelyek annak ellentmondásos *felépítéséből* adódnak („strukturális ellentmondások”). Ennek ellenére ezek az ellentmondások nem szüntetik meg a társadalmat. *Megszüntethetik* (például ha a polgárháború a harcoló osztályok között bukását hozza), de nem feltétlenül szüntetik meg.

Az utóbbi esetben dinamikus egyensúly kell, hogy fennálljon a társadalom elemei között. Hogy ez miben áll, a továbbiakban még tárgyalni fogjuk. Pillanatnyilag egy dolgot kell megértenünk: nem szabad a társadalmat olyan ostobán felfognunk, amint a polgári tudósok egész sora, akik nem akarják meglátni a társadalmon belül létező ellentmondásokat. Ellenkezőleg, a társadalom tudományos vizsgálata előfeltételezi, hogy azoknak az ellentmondásoknak az álláspontjáról vizsgáljuk, melyek alapjául szolgálnak. *A történeti „fejlődés” ellentmondásokban mozgó fejlődés.*

E helyt figyelembe kell vennünk a következő tény is, melyre a könyv folyamán még többször vissza kell majd térnünk. Láttuk, hogy kétfajta ellentmondás létezik: miliő és rendszer ellentmondása és magának a rendszer elemeinek az ellentmondása. Van-e összefüggés a két jelenség között?

Csak egy kicsit kell belegondolnunk a kérdésbe ahhoz, hogy igenlő feleletet adjunk a kérdésre: igen, létezik ilyen összefüggés.

Mert teljesen világos, hogy a rendszer belső felépítése (a belső egyensúly) annak a viszonyoknak megfelelően kell hogy változzék, amely rendszer és *miliő* között fennáll. A rendszer és a miliő viszonya a döntő nagyság. Mert a rendszer egész helyzetét, mozgásának alapformáit (hanyatlás, fejlődés, stagnálás) éppen ez a viszony határozza meg.

Tegyük fel a kérdést a következőképpen: láttuk fentebb, hogy társadalom és természet egyensúlyának a jellege határozza meg a társadalmi mozgás alapvonalait. Fejlődhet-e ilyen körülmények között a társadalom belső felépítése tartósan ellenkező irányba? Természetesen nem. Tegyük fel, hogy egy fejlődő társadalommal van dolgunk. Rosszabbodhat-e *állandóan* ilyen körülmények között a társadalom belső felépítése? Abban az esetben, ha *ilyen fejlődés* mellett rosszabbodik, vagyis ha a belső diszharmonia növekszik, ez azt jelenti, hogy egy *új ellentmondás* lépett fel: a belső és külső egyensúly ellentmondása. Mi történik ilyenkor? Ha a társadalom ekkor is fejlődik, átalakulásra van szüksége: vagyis a belső szerkezetnek hozzá kell idomulnia a

külső egyensúly jellegéhez. Következésképp: *a belső (strukturális) egyensúly olyan nagyság, amely a külső egyensúlytól függ (ennek a külső egyensúlynak a „függvénye”)*.

§ 24. AZ UGRÁSSZERŰ VÁLTOZÁSOK ELMÉLETE ÉS A FORRADALMI VÁLTOZÁSOK ELMÉLETE A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN. Hátravan még a feladat, hogy szemügyre vegyük a dialektikus módszer utolsó aspektusát, nevezetesen az ugrásszerű változások elméletét. Köztudomásúan rendkívül elterjedt az a nézet, hogy, állítólag, „a természet nem ismeri az ugrást” („*natura non facit saltus*”). Ezt a bölcs mondást többnyire a forradalom lehetetlenségének „szolid” alátámasztásául szokták felhozni, habár forradalmak mégis kiobbannak, mit sem törődve a professzor urak vélekedésével. De vajon a természet oly mértékletes és akkurátus, mint állítják?

Erre vonatkozólag Hegel a következőket írta „A logika tudománya”-ban (*Hegels Werke*, II. Auflage, Band III. S. 434.):¹² „Azt mondják: nincs ugrás a természetben, s a közönséges felfogás, ha meg akar érteni valamilyen keletkezést vagy elmúlást, azt hiszi, mint láttuk, hogy megértette azzal, hogy mint fokozatos létrejövetelt vagy eltűnést képzel. Kitűnt azonban, hogy a lét változásai általában nemcsak egy mennyiség átmenetele egy másik mennyiségbe, hanem *a kvalitatív átmenete a kvantitatívba és megfordítva, mássá levés*, amely megszakítása a fokozatosnak s minőségileg más az előző létezéssel szemben.” (Kiemelések tőlem — N. B.)

Mit jelent ez?

Hegel a *mennyiség minőségbe* való átmenetéről beszél. Hadd világítsuk meg ezt egy egyszerű és közismert példán. Tegyük fel, hogy vizet melegítünk. Egészen addig, amíg el nem értük a 100 Celsius-fokot, nem forr és nem párolog a víz. Részecskéi egyre gyorsabban és gyorsabban mozognak, de nem hagyják el gőz formájában a felszínt. Csak mennyiségi változást figyelhetünk meg: a részecskék gyorsabban mozognak, a hőfok emelkedik, de a víz víz marad, s megőrzi minden ilyen tulajdonságát. A mennyiség állandóan változik. De a minőség ugyanaz marad. Most elértük a 100 fokot, a víz elérte a „forráspontot”. És váratlanul forrni kezd; örült sebességgel mozgó részecskéi gőzbuborékok formájában kiugranak a felszínre. *A víz megszűnik víz lenni: gőzzé* változik, egyfajta gázzá. Ez már nem a korábbi minőség. Valami új van előttünk, új tulajdonságokkal. Rögtön két fő sajátosságát pillanthatjuk meg itt a változás folyamatának.

Először is bizonyos mozgási fokon a mennyiségi változások minőségi változásokat hívnak létre (vagy ahogy mondani szokták, „a mennyiség minőségbe csap át”); *másodszor* a mennyiségnek ez a minőségbe való átmenete *ugrás* formájában történik, ahol is az állandóság és fokozatosság hirtelen megszakad. A víz egyáltalában nem a melegítés egész ideje alatt és nem bölcs fokozatossággal válik előbb „kis” gőzzé, hogy azután ez megnövekedjék. Egy ideig egyáltalában nem forrt a víz. De amint elért egy bizonyos pontot, *forrni* kezdett. És ez nem más, mint *ugrás*.

¹² G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*, Akadémiai, Budapest 1979, 341. o.

A mennyiség minőséggé való átalakulása az anyag egyik alaptörvénye; a természetben és a társadalomban szó szerint lépten-nyomon megfigyelhetjük. Függesszünk valamilyen súlyt egy fonalra, és tegyünk hozzá e súlyhoz időről időre további súlyokat, akár csak kis adagokban is. Egy bizonyos határig a fonal „kitart”. Amint azonban ezt a határt átléptük, *hirtelen* („ugrásszerűen”) el fog szakadni. Sűrítünk gőzt a gőzkazánban. Egy darabig minden a legnagyobb rendben fog menni; csak a manométer (ez az a műszer, amelyik a gőz nyomását jelzi) mutatója fogja jelezni a kazán falára nehezedő nyomás mennyiségi változásait. De most a mutató túllépett egy bizonyos határt — és a kazán dübörögve szétrobban. A gőz nyomása — talán csak egy szemernyivel — túllépte a kazán falainak ellenállóképességét. Egészen addig a mennyiségi változások nem hoztak *minőségi* változást. Ezen a ponton viszont felrobbant a kazán. Több férfi azon fáradozik, hogy felemeljenek egy követ. Jön még egy ember — még mindig nem megy. Jön egy gyöngye asszony — és együtt felemelik a követ. Mert már csak egy kis erőre volt szükség, és amint az is megvolt, ment a dolog. Vagy vegyünk még egy példát, az emberi érzékek köréből. L. Tolsztojnak van egy elbeszélése, „Három cipő és egy percc” a címe. Az elbeszélés lényege a következő: egy ember éhes volt, és nem tudott jóllakni; megeszik egy cipót, de éhes marad; megeszi a másodikat is — még mindig éhes, megeszi a harmadikat — és éhes marad; végül megeszik egy perccet, és hirtelen jóllakottnak érzi magát. És keserű szemrehányásokat tesz magának, hogy miért nem rögtön a pereccel kezdte, akkor nem kellett volna megennie a három cipót. Persze világos, hogy hibásan okoskodott: (a percc elfogyasztása után) *minőségi* változás, az éhség érzetének átmenete jóllakottságba zajlott itt le, többé-kevésbé ugrásszerűen. De ezt a minőségi változást mennyiségi változás készítette elő: a cipók nélkül a percc mit sem segített volna.

Látjuk tehát, teljességgel értelmetlen egészen tagadni az „ugrások” létét, és csupán a bölcs folytonosságról beszélni. Valójában a természetben is gyakran találkozhatunk ugrásokkal, és az a frázis, hogy „a természet nem ismer ugrásokat”, csak a *társadalomban* lezajló „ugrásoktól” való félelem kifejeződése, vagyis a *forradalomtól* való félelemé.

Jellemző, hogy a burzsoázia korábbi, a világ teremtésével foglalkozó elméletei *katasztrófaelméletek* voltak, még ha nagyon naivak és tévesek is. Ilyen pl. *Cuvier* elmélete. Ezt később az evolúciós elmélet váltotta fel, amely sok újat hozott, de egyoldalúan tagadta az ugrásokat. Ilyennek számítanak *Lyell* geológiai munkái („Principles of geology”). A század végén azonban felbukkant újra egy olyan elmélet, mely elismerte az ugrások fontosságát. Pl. a botanikus *de Vries* elmélete (az ún. mutációelmélet: „mutáció” = hirtelen változás), mely azt állítja, hogy időről időre, a megelőző változások alapján, hirtelen formaváltozások lépnek fel, amelyek utólag megszilárdulnak és a fejlődés új alapzatát alkotják. Az ugrásokat tagadó régebbi elméletekkel ma már nem lehet előre lépni. Ezek a nézetek (*Leibniz* pl. a következőket írja: „A természetben minden lépésenként zajlik le, és semmi sem ugrásszerűen” — „Tout va par degres dans la nature et rien par saut”) nyilvánvalóan konzervatív társadalmi talajból sarjadtak ki.

A fejlődés ellentmondásos jellegének a tagadása a polgári tudósoknál az osztályharctól való félelem és a társadalmi ellentmondások eltussolásán alapul. Egész bölcsességük a következőkre fut ki: a természet nem ismer ugrásokat, nincsenek és nem is lehetnek sehol sem ugrások; következésképp eszetekbe ne jusson, proletárok, forradalmat csinálni!

Itt azonban fölöttébb érzékletesen kitűnik, hogyan kerül a polgári tudomány ellentmondásba az alapvető tudományos követelményekkel. Hiszen valójában mindenki tudja, hogy a társadalmakban forradalmak egész sora zajlott le. Tagadhatja-e valaki, hogy volt angol forradalom? vagy 1848? vagy 1917—21? Ha azonban voltak és vannak a társadalomban ilyen ugrások, akkor a tudománynak nem az a dolga, hogy „letagadja” őket (vagyis hogy elzárkózzék a valóság elől), hanem az, hogy *megértse és megmagyarázza* ezeket az ugrásokat.

A forradalom ugyanaz a társadalomban, mint az ugrás a természetben. Nem az égből hullik alá. A megelőző fejlődés egész menete készíti elő, ahogy a víz forrását is előkészíti a felmelegedés, vagy ugyanúgy, ahogy a kazán felrobbanását is előkészíti a falára nehezedő nyomás növekedése. A forradalom a társadalomban annak átalakítása, „a rendszer strukturális változása”. Szükségszerű következménye a társadalom felépítése és fejlődésének szükségletei között fennálló ellentmondásnak. Hogy hogyan alakul ki, arról később esik szó. Most csak azt kell hangsúlyoznunk: *a társadalomban, amint a természetben is, léteznek ugrások; a társadalomban, amint a természetben is, ezeket az ugrásokat a dolgok megelőző menete készíti elő; vagy, másszóval, a társadalomban, amint a természetben is, az evolúció (a folytonos fejlődés) revolúcióhoz (ugráshoz) vezet: „Az ugrások folytonos változást feltételeznek, és a folytonos változás ugráshoz vezet. Ezek ugyanannak a folyamatnak szükségeszerű mozzanatai.”* (Plehanov: *Kritikusaink bírálata*, 1906., 104. o., oroszul.)

A fejlődés ellentmondásosságának kérdése, az ugrások kérdése egyike az elmélet legfontosabb kérdéseinek. A polgári iskolák és irányzatok egész sora fordulhat szembe a teleológiával, és képviselheti a determinizmust stb. De minden alkalommal fennakadhat ezeken a kérdéseken. A marxi elmélet nem evolúciós elmélet, hanem *forradalmi* elmélet. És éppen ez az, amiért a burzsoá ideológusok számára elfogadhatatlan. Éppen ezért készek arra, hogy ebből az elméletből „mindent” elfogadjanak, kivéve a . . . *forradalmi* dialektikát. Ugyan ebbe az irányba halad általában a marxizmus kritikája is. Így pl. *Werner Sombart* német professzor a legnagyobb tisztelettel emlegeti Marxot, mindaddig, amíg evolúcióról van szó, ám azonnal támadásba lendül Marx ellen, amint elméletileg megérzi a marxizmus forradalmi elemeit. Egész elméletek épülnek erre: Marx mint *tudós*, állítják, *evolucionista*; amint — elméletileg is — *forradalmárrá* válik, megszűnik tudósnak lenni, elhagyja a tudomány talaját, és a politikai szenvedélyek rabjává lesz. *P. Sztruve* úr, egykori marxista, az orosz szociáldemokrácia első kiáltványának szerzője, egy férfiú, aki később pogromok főhősevé és első számú ellenforradalmi ideológussá vedlett át, a maga

marxizmuskritikáját ugyancsak az ugrások elméletével indítja. Ebből az alkalomból írta *Plehanov*, aki akkor forradalmár volt: „Sztruve úr meg akarja mutatni nekünk, hogy a természet nem ismer ugrásokat, s hogy az ugrást az intellektus (az ész) nem tűri. Hogyan is áll a dolog? Talán saját intellektusára gondol, mert az tényleg *nem tűri az ugrást*, azon egyszerű okból, mert mint mondani szokták, *nem tűr el egy bizonyos fajta diktatúrát*.” (*Plehanov: Kritikusaink bírálata*, 99. o.) Az ún. „organikus iskola”, a pozitivisták, a spenceriánusok, az evolucionisták és a többiek — mind ellene vannak az ugrásnak, mert egyikőjük sem szenvedhet egy „bizonyos fajta diktatúrát”.

Irodalom a III. fejezethez

Az előző fejezethez ajánlott könyvek. Ezeken kívül: *Gyeborin*: Bevezetés a dialektikus materializmus filozófiájába (oroszul). *G. Plehanov (N. Beltov)*: Kritikusaink bírálata (oroszul). *K. Marx*: A politikai gazdaságtan bírálatához. *G. Plehanov*: A marxizmus alapkérdései (oroszul). *J. Bermann*: A dialektika a modern ismeretelmélet fényében (oroszul, nem ortodox, hanem kritikai álláspont). *A. Bogdanov*: Általános szervezéstudomány (oroszul, eredeti kísérlet a filozófia megszüntetésére), I. és II. kötet. *L. Orthodox (Akszelrod)*: Filozófiai vázlatok (oroszul). *K. Kautsky*: Anti-Bernstein. *N. Buharin*: Die politische Ökonomie des Rentiers (módszertani rész).

A dialektikus materializmus ellen irányuló kritikai irodalom óriási terjedelmű. Az orosz szerzők közül a következő szerzőket említhetjük: Karejev és Tugan-Baranovszkij (*A marxizmus elméleti alapjai*).

(Fordította: Mesterházi Miklós)

FÜGGELÉK

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ELMÉLETÉNEK PROBLÉMAFELVETÉSÉHEZ. (UTÓLAGOS MEGJEGYZÉSEK)

A történelmi materializmus elmélete c. könyvemben nemcsak arra tettem kísérletet, hogy megismételjem, amit már korábban is elmondtak, hanem egyrészt, hogy *ugyanannak* némileg *más megfogalmazását* adjam, másrészt, hogy *pontosítsam és továbbfejlesszem* a történelmi materializmus tételeit, *előremozdítsam* problémáinak feldolgozását. Mint ismeretes, Engels nem sokkal halála előtt azt mondta, hogy a történelmi materializmus terén már megtették az első lépéseket. Úgy tűnhet, hogy a nagy tanítók tanítványainak közvetlen feladata feldolgozni az elmélet problémáit. Ám az emberi gondolkodás konzervativizmusának ereje már csak olyan, hogy sokan egyszerűen nincsenek abban az állapotban, hogy megértsék ezt a feladatot. Mellesleg, e problémák felvetése és megoldása *napjaink legégetőbb kérdése*. Ellenfeleink irodalma

hatalmas mértékben megnőtt. Szükséges részünkről az ellentámadás, mégpedig *saját elméleti tételeink továbbfejlesztésének alapzatán*. E „futólagos megjegyzésekben” megpróbálom felvázolni azoknak az újításoknak az indítékait, amelyek könyvemben találhatóak — azon újításokéit, amelyek, ezt állítom, mind Marx legortodoxabb, legmaterialistább és legforradalmibb értelmezésének vonalán haladnak.

1. „*Mechanikus*” és „*organikus*”. Köreinkben a legutóbbi időkig ezeket a fogalmakat *szembeállították egymással*. Mi, marxisták, a társadalomtudományok területén tiltakoztunk a „mechanikus magyarázat” ellen, inkább „organikus” kapcsolatokról stb. szerettünk beszélni, bár semmiképpen sem osztottuk az úgynevezett „organikus iskola” szociológiai előítéleteit.

Azóta megjelent két döntő tényező: először, az *anyag felépítéséről való elképzelésekben* bekövetkezett fordulat, másodsor, az *idealizmus* mértéktelen előretörése a *hivatalos burzsoá tudományban*. Az a forradalom, amely az anyag felépítéséről szóló tanításban végbement, gyökerében megváltoztatta az atomról mint abszolút izolált egységről való elképzelést. Mellesleg éppen az atomról való régi elképzelés tevődött át az individuumra (az „atom” is, az „individuum” is egy és ugyanazzal a szóval fordítható az oroszban: „oszthatatlan”). A robinzonádok a társadalomtudományokban pontosan megfeleltek a régi mechanika atomjainak. Egyébként a társadalomtudományok területén éppen a robinzonádok *legyőzéséről* volt szó. Teljes erővel és határozottsággal érvényesíteni kellett a *társadalmi* nézőpontot, és ezt Marx zseniálisan meg is tette a burzsoázia individualista elméleteinek — beleértve a politikai gazdaságtan ragyogó „klasszikusait” (Smith és Ricardo) — kritikájában. Helyesek voltak-e a „mechanikus” elleni tiltakozások a társadalomtudományok területén? Természetesen igen.

Egyes fogalmakat azonban nem szabad úgy megjegyeznünk, hogy nem értjük a dolog lényegét. *Most* a helyes dialektikusan átalakul a maga ellentétévé. Vagyis az anyagról való modern elképzelés *megcáfolta* a régi nézeteket. Az *izolált* és minőség nélküli atom a múlté. A kapcsolat, a kölcsönös függőség, az új minőségek stb. növekedésének eleme visszakerült jogaiba. E nézőpontból a „mechanikus” és „organikus” *szembeállítása* értelmetlenné vált.

Másrészt, az idealizmus növekedése a burzsoá tudományban és filozófiában az „organikus” *miszticizmushoz* vezetett. Az „élet” fogalma misztifikálódott (Bergson, Drisch és Co.). Mi következik ebből? Az, hogy ideológiánkból ki kell űzni a régi szembeállítást, ha a *materialista* világszemléletért általában és a *materialista* társadalomtudományért különösen komolyan harcolni akarunk.

2. *A dialektika és az egyensúly-elmélet* Marx, mint ismeretes, megszabadította a dialektikát misztikus burkától, felállította azt a tételt, hogy a dialektika mint gondolkodási kategória, a reális folyamat, az anyagi keletkezés dialektikájának visszatükrözése, vagyis az „ideális” az emberi agyban sajátos nyelvre lefordított materiális. Mind ez idáig azonban — méghozzá egyre inkább — a gondolkodási folyamatnak az anyagi folyamatból való elszakítására tesznek kísérleteket, a dialektikát megkísérlik kizárólagosan gondolkodási konstrukcióvá, egy bizonyos módszerré

átalakítani, melynek nem felel meg semmiféle realitás. Ebben a vonatkozásban tipikus jelenség az „ausztromarxizmus”, Max Adlerrel az élén. Hogyan kell harcolni a marxizmus ilyen eltorzítása, e nyilvánvalóan *antimaterialista* eltorzítása ellen? Teljesen világos, hogy fel kell tární a dialektika materialista gyökerét, azaz *a mozgó anyag formáiban kell megtalálni azt, aminek Hegel dialektikus formulája „megfelel”*. Az erők szakadatlan összeütközése, rendszerek széthullása és növekedése, újak keletkezése és azok sajátos mozgása, más szavakkal: az egyensúly állandó megbomlásának és új alapon való helyreállításának folyamata, az új megbomlása stb. íme, ami *reálisan* megfelel a hegeli triász-formulának. Mi „újat” hoz ez az értelmezés? Lényegében semmit. De rá kell mutatnunk az *anyagi* folyamatra és az *anyagi* forma mozgására. Más szavakkal, az *anyagi* keletkezés dialektikája fejeződik ki ideálisan a hegeli triászban.

Teljesen helytelen ezt a formulát mechanikusságban elmarasztalni. Helytelen, mert *nem lehet* a modern mechanikát a dialektikával *szembeállítani*. Ha a mechanika nem dialektikus, akkor nem-dialektikus az egész mozgás, akkor mi marad a dialektikából? Ellenkezőleg. Ha szabad így kifejezni, a *mozgás* alkotja a dialektikus módszer anyagi lelkét és objektív alapját.

Marx és Engels megszabadították a dialektikát misztikus burkától a *valóságban*, azaz materialista módon *alkalmazták* a dialektikus módszert a természet és társadalom különböző területeinek kutatásában. Most e módszer elméleti-szisztematikus kifejtéséről és megalapozásának elméleti-szisztematikus kifejtéséről van szó. Ezt adja meg az *egyensúly-elmélet*.

Ezenkívül szól az egyensúly-elmélet mellett még egy nem kis fontosságú érv: megszabadítja a világnézetet a *teleologikus* mellékíztől, mely elkerülhetetlenül összekapcsolódik a „Szellem” *önfejlődésén* nyugvó hegeli formulával. Az evolúció (fejlődés) mellett és a kizárólagos *evolúció* helyett látni engedi az anyagi formák *felbomlásának* eseteit is. Ezzel ez az elmélet *általánosabb* lesz és a mozgó anyagi rendszerek törvényeinek formulája révén *mentes az idealista elemektől*.

3. *Az egyensúly-elmélet és a termelőerők*. Ez a történelmi materializmus elméletének alapvető kérdése, annak a kérdése, hogy a termelőerők („végső soron”) miért válnak a cél—ok mindent megmagyarázó minőségévé. Itt a marxisták soraiban (beleértve a mi ortodox marxista, kommunista sorainkat is) elég erős egyenetlenség uralkodik. Elég gyakran a „faktorok” nyilvánvalóan alkalmatlan elméletére vezetik vissza a dolgot, a termelőerőket a termelési viszonyokkal („gazdasági faktor”) váltva föl. Gyakran lényegében „genezisük” nézőpontjából a „tyúk vagy tojás” kérdését vetik fel. Sőt, még Plehanov megoldása („A monisztikus szemlélet-ben”) sem kielégítő. Hogyan teszi fel ő a kérdést? Veszi a két ellentétes gondolkodási verziót: azt, amelyik szerint „a vélemények irányítják a világot”, és azt, amelyik feltételezi, hogy „az életkörülmények teremtik az embert”. A mi fogalmaink szerint felépítményről és alapról lehetne beszélni. Hat-e a felépítmény az alapra? Igen. A bázis a felépítményre? Úgyszintén. És Plehanov egyetért azzal, hogy e kérdésfelvetéssel nem lehet a dolgot megoldani. Hol hát a megoldás? Plehanov szerint abban rejlik, hogy a két egymásraható mennyiség

egy *harmadiktól* (a termelőerőktől) függ. És e körülmény oldja meg — úgymond — az egész problémát.

Nem nehéz észrevenni azonban, hogy a kérdést ilyen módon csak félretolni lehet, nem pedig megoldani. Visszahat-e valójában a felépítmény és a gazdaság a termelőerőkre? Igen. A termelőerők a gazdaságra és a felépítményre? Szintűgy. A kérdés csupán újratermelődik, „új alapon” — ez minden.

Ez hát a szociológia *központi* kérdése. Ha nem válaszoljuk meg a metodológiai *monizmus* szellemében, és megpróbálunk a „faktorok elméletének” védőszárnyai alatt menedéket találni, akkor, mint E. Brandenburg német burzsoá professzor teljesen helyesen megjegyzi, „a gazdasági és szellemi hatások értékelésénél csupán mennyiségi különbségről” lesz szó. Ez pedig olyan elmélet, amely éppenséggel semmit sem magyaráz meg, ez minden, ami csak tetszik, csak éppen nem marxizmus.

Brandenburg prof. az ilyen marxizmus előtt tiszteletteljesen meghajolna. Az igazi materialista történelemértelmezés vonatkozásában viszont ezt írja a professzor: „Az emberek együttélésének minden változását vissza akarja vezetni a termelőerők területén végbemenő változásokra, de nem tudja megmagyarázni, hogy ez utóbbiaknak miért kell állandóan megváltozniuk, és e változásoknak miért kell szükségszerűen a szocializmus irányába végbemenniük.”

A professzor úr e formulája alapján a lehető legélesebben megfogalmazhatjuk *saját* metodológiánkat az adott, ismétlem, centrális szociológiai probléma megoldása tekintetében.

E kérdésre a válasz, amelyet egyedül helyesnek tekintek, a következő: a termelőerők meghatározzák a társadalmi fejlődést, *mert* kifejezik a társadalom mint meghatározott reális összesség és a közege közötti összefüggést. . . . *A közeg és a rendszer közötti összefüggés olyan mennyiség, amely végső soron meghatározza bármely rendszer mozgását.* Ez a mozgásformák dialektikája általános törvényeinek egyike. Ez az a keret, amelyen belül az erők molekuláris áthelyeződései végbemennek, szétbomlanak és összekötődnek a kölcsönhatások és ellentmondások számtalan csomói. Megengedhetjük, hogy a termelőerők az „alap” és a „felépítmény” hatására mennek át változásokon. E hatások konstatálása egy cseppet sem változtatja meg az alapvető tényt: a társadalom és a természet közötti összefüggés, annak a materiális energiának a mennyisége, melynek a számlájára a társadalom él, és amely, ha úgy tetszik, a társadalmi élet folyamatában transzformálódik, az, ami a minduntalan meghatározó mennyiség.

Így és csakis így lehet megoldani a történelmi materializmus elméletének alapvető kérdését.

4. *A termelési viszonyok.* Marx szerint a termelési viszonyok a társadalom anyagi alapját képezik. Mellesleg a marxizmusban (vagy „marxizmusban”) egész sor ideológiai csoportosulásnál létezik az a le nem győzött törekvés, hogy „spiritualizálják” ezt a materiális alapot. A *pszichológiai* iskola és a pszichológiai módszer győzelmes előretörése a burzsoá társadalomtudomány építményeiben elkerülhetetlenül „megfertőzte” ama marxista és félmarxista köröket. Ez a jelenség általában az

iskolás idealista *filozófia* növekvő befolyásával párhuzamosan jelentkezett. Ami Marxnál materiális alap volt, azt kezdték összemosni az osztrák iskola (Böhm-Bawerk) „ideális”, pszichológiai „bázisával” (lásd Word és tutti quanti). Előharcosként itt megint csak az elméletileg romlott ausztromarxizmus lépett fel. A materiális bázist a pickwick-i értelemben kezdték értelmezni. A gazdaság, a termelés módja a pszichikai kölcsönhatások alsó sorának bizonyultak. A materialitás szilárd váza eltűnt a társadalmi építmény alól.

Az orosz irodalomban a marxizmus „pszichologizálását” A. Bogdanov vezette be műveiben. Bogdanov szerint még a *pszichikum* sem dolog, hanem az emberek ama képessége, hogy meghatározott munkaeszközök segítségével dolgozzanak, azok, hogy úgy mondjam, pszichológiai begyakorlása.

Teljesen nyilvánvaló, hogy az ilyen pszichologizált marxizmus nyílt szakítás a szociológiában a Marx által *con amore* hangsúlyozott *materializmussal*.

De mégis miképpen értelmezzük a termelési viszonyok *anyagiságát*?

Nekem úgy tűnik, hogy pontos feleletet erre a kérdésre a marxista irodalomban nem adtak, és részben ezért hatnak a marxista agyakra azok a „pszichologizáló” konstrukciók, amelyekről nem lehet elvitatni az ismert értelemben vett egységességet és átgondoltságot.

Hogyan oldjuk hát meg ezt a feladatot. Az ellenfél néhány derekas argumentumot vonultat föl. A legfontosabb érv az a megfontolás, hogy az *emberek közötti viszonyok* fogalma *feltételezi az emberek közötti pszichikai kölcsönhatást*. Ily módon a munkakapcsolat pszichikailag munka. Mivel nem fér kétség ahhoz, hogy a termelés folyamata és éppígy e viszonyok fenntartása is pszichikai folyamat, amely társadalmi méretekben objektíválódó pszichikai aktusokból jön létre, ezzel alátámasztódik az „alap” társadalmi-pszichikai jellege.

Én azt állítom, köreinkben ezzel az argumentációval szemben nem állítottak fel ellenargumentációt. Ezért a feladat általam tételezett új, *materialista* megoldása a marxi megoldások vonalán halad. Ez a megoldás a következő.

A termelési viszonyok fogalmán az („élő gépekként” vizsgálandó) *emberek térben és időben kiterjedő munka-koordinációját* értem. E viszonyok rendszere éppen annyira „pszichikai”, mint a bolygók és Napok rendszere. A *hely meghatározottsága* minden egyes kronológiai ponton — íme ez az, ami rendszerré teszi a rendszert. Erről a nézőpontról az alap minden „pszichikussága” eltűnik. Az a körülmény pedig, hogy a pszichikai elemek a posteriori momentumok, nem rombolja le vagy sérti meg argumentációnk összhangját: közvetített momentumként szolgál a felépítmények és a társadalmi élet egész újratermelésének folyamatában.

A javasolt megoldást tartom az egyetlen helyes és az egyetlen materialista megoldásnak. Nélküle nem lehet választ adni az Adlereknek és társaiknak.

5. *Felépítmény és ideológia. A felépítmények struktúrája.* A társadalmi jelenségek statikus szétdaraboltságukban való elemzése végletesen elégtelen volt. Belőle származott egy sor félreértés, hiba, az elméleti zsákutcák és hamis kvázi-magyarázatok. Például: a kutatók egy tudományos laboratóriummal, munkaeszközeivel, sajátos

munkaviszonyaival stb. találkoztak. Levonták a következtetést: a laboratóriumi (rsp. minden tudományos) munka a termeléshez tartozik. Továbbfejlesztve ezt a tételt eljutottak oda, hogy minden társadalmilag hasznos munka termelőmunka. Következésképpen minden belefulladt ebbe a „termelésbe”, és a marxista elmélet átalakult a rész egész általi értelmetlen magyarázatává. Vagy pedig nem tudtak mit kezdeni Marx architekturális sémájával olyan jelenségek magyarázata terén, mint a tudományos társulások, a bürokratikus apparátus, a filozófiai társaságok és asztronómiai obszervatóriumok.

Ezért könyvemben mindenekelőtt azt feltételeztem, hogy az *ideológia és a felépítmény* fogalmát el kell választani egymástól, a felépítményt mint szélesebb és általánosabb fogalmat ragadván meg. Az ideológia gondolatok, érzelmek, minták, normák stb. rendszere. A felépítmény még sok egyebet is magában foglal. A felépítményben tíz három fő szférát kell megkülönböztetni.

1. Az adott felépítmény technikája, „munkaeszközök” (laboratóriumi eszközök a tudományban; házak, ágyúk, számológépek, diagramok etc. az államapparátusban; ecsetek, hangszerek stb. a művészetben és egyebek).

2. Az emberek közötti viszonyok (tudományos társaság, bürokratikus szervezet, emberi viszonyok a művészi műhelyekben, az emberek koordinációja a zenekarban).

3. Eszmék, minták, normák, érzelmek stb. rendszerei (ideológia).

Megpróbáltam ezt az elemzést még tovább vinni, azaz megpróbáltam a még nagyobb felosztás és differenciálás határait meghúzni (a zene példáján stb.). Így egy sor korábbi nehézség esik, és a történelmi materialista módszer pontosabbá és élesebbé válik.

6. *A felépítmények függése az alaptól.* A fentebb leírt nézőpont sokkal konkrétabb kérdésfelvetést tesz lehetővé, a felépítményeknek az alaptól, ezen keresztül a termelőerőktől való függése kapcsán. A kérdés *teljes* felvetésének alapvető fogyatékossága, ha mondhatjuk így, abban állt és áll, hogy a „függ” vagy „meghatározza” fogalmak meghatározatlanok. Éppen ezen a talajon keletkeztek a marxista és a marxista módon képzett közönség körében „elhajlások”. Érdemes emlékeztetni Suljatyikov et. („A kapitalizmus igazolása a nyugat-európai filozófiában”), vagy Elefteropulosz és mások munkáira. Az ellenfél kritikai hadjáratai nemegyszer felhasználták ezeket a nézeteltéréseket. Mellesleg, ha minden egyes felépítményen belül megkülönböztetjük a fenti elemeket, akkor nem nehéz megmutatni, milyen *konkrét* ezen elemek függősége — 1. egymástól, 2. más felépítmények elemeitől, 3. ez utóbbiaknak a bázistól, 4. közvetlenül a bázistól, 5. közvetlenül a technikától stb. stb. Ezzel mindenféle „elhajlás”, leegyszerűsítés, vulgarizálás, a kérdés „teljes” felvetése esik. Igaz azonban, hogy a kutatóra nagyon nagy „teher” nehezedik, azaz vesződséges munka vár rá egy adott felépítmény elemzése során. De magától értetődik, hogy ez nem érv „újításaimmal” szemben.

7. *A felépítmények mint a differenciálódott munka szférái.* Azt a feladatot is magam elé tűztem, hogy elemezzem a felépítményeket *a munka nézőpontjából*. Marx nemhiába beszélt az „intellektuális termelésről” és az „ideológiai rendekről” (ideologische

Stände). Nem akarok e kérdések gyakorlati jelentőségéről beszélni speciálisan a mi korunk és speciálisan a mi pártunk számára. Emez „aspektus” tisztán teoretikus indoklására szorítkozom.

Először. Az ilyen nézőpont nagyszerűen megvilágítja az anyagi termelés és az „intellektuális” termelés összefüggésének kérdését, és szemléletesen demonstrálja a „teljes” kérdésfelvetés egész ostobaságát ezen a téren is (minden „hasznos”-termelés). Ami a kérdés ilyen megoldását illeti, teljességgel világos, hogy az intellektuális munka állandóan az anyagi termelésből *ered*, és azután *különül el*, azok az e területek határán elhelyezkedő kategóriák, amelyek elmés kazuisztika tárgyai, metodológiailag éppúgy elesnek, mint az átmeneti társadalmi csoportokat és más cseppfolyós mennyiségeket érintő „borzalmas” kérdések.

Másodszor. Az ilyen kérdésfelvetés lehetővé teszi, hogy megmagyarázzuk mind a felépítményi munka egy vagy más formájának, mind e munka különböző ágazatainak sajátos diszpozícióját, vagyis azok aránylagos méreteit az adott társadalomban (ilyen kérdések pl., mint az anyagi és nem-anyagi munka közötti proporciók kérdése; a „szellemi” munka különböző formái közötti arányok stb. úgy tűnnek nekem, hogy korábban egyáltalán nem vetődtek föl. Mellesleg, igeñ lényeges kérdések egész sorának magyarázatához van szükség ezekre, így számunkra például gyakorlati értéke van az anyagi termelés és az adminisztratív-bürokratikus apparátus kérdésének).

8. Az „elképzelésmód” és a társadalmi élet formáló elvei. Elméleti kötelességemnek tartottam, hogy előtérbe állítsam Marx mindenki által elfelejtett tételét az „elképzelésmód”-ról (Vorstellungsweise). Semmi kétség nem fér ahhoz, hogy Marxnál ez a fogalom kölcsönös összefüggésben volt a „termelési móddal”. Más szavakkal, a termelés meghatározott módjának megfelel (és általa meghatározódik) az *elképzelés* adekvát *módja* is. Marx nem dolgozta ki az elképzelésmód kérdését ugyanolyan logikai világossággal és pontossággal, mint a termelési mód kérdését. De egyes megjegyzéseiből (mint például, hogy ki kell dolgozni az „intellektuális rendek” kérdését stb. stb.) teljes világossággal következik, hogyan szemlélte e problémák felvetését. Ezzel alulról fölfelé megoldódik a társadalmi élet egységes alapvető „stílusának” és az összes ideológiák történelmileg viszonylagos jellegének kérdése, amely nem az egyes tételek nézőpontjából (ezek örök életűek lehetnek), hanem a közöttük levő *kapcsolat típusainak* nézőpontjából ragadhatók meg, a koordináció ama különös elveinek nézőpontjából, amelyek az „elképzelésmód” fogalmának konstitutív ismertetőjegyét is alkotják.

9. Az ember fiziológiája és a társadalmi fejlődés törvényei. A biológia és a szociológia stb. törvényeinek összefüggéseiről való végtelen vitákat megpróbáltam teljesen más talajra helyezni. Nevezetesen, az emberi csoportok fiziológiai sajátosságait és a nekik megfelelő pszichológiai sajátosságokat úgy vizsgálom, mint a *társadalom meghatározott munkaerőinek kvalifikációját* (a rakodómunkás, a zenész, a termelésszervező, a kereskedő, a besúgó, a sofőr, a tiszt stb. pszichofiziológiai sajátosságait). A probléma ilyen megoldásánál nem jön létre a „törvényeknek” az az ostoba *megkettőzése*, mellyel lépten-nyomon találkozni még a legjobb marxista munkákban is (egyrészt a biológia, a

fiziológia stb. törvényei, másrészt a társadalmi fejlődés törvényei). Valójában az egyik a másiknak „másléte”. Ugyanaz a jelenség más nézőpontokból nézve: a rakodómunkás pszichofiziológiai struktúrája és munkaerejének kvalifikációja nem két különböző mennyiség, hanem két különböző módja egy és ugyanazon mennyiség szemléletének. Különösen világosan tárul ez föl a taylorizmus, a pszichotechnika stb. tanulmányozása során.

10. *A társadalmi jelenségek materializációja.* „Újításnak” tartom a magam részéről a társadalmi jelenségek materializációjáról kifejtett elméletemet, a kultúra akkumulációjának sajátos folyamatát, amikor a társadalmi pszichológia és ideológia olyan dolgok alakjában anyagiassá és csapódik le, amelyek eredeti társadalmi léttel bírnak. Ez a materializálódott, képletesen kifejezve, a materialitás fokáig sűrűsödött társadalmi pszichológia és ideológia, amely a továbbiak során, mindenféle fejlődés (a könyv, a könyvtár, a galéria, a múzeum stb. stb. fejlődése) számára kiindulóponttá válik. Ha a társadalmi jelenségek materializációja a fejlődő társadalom alaptörvényeinek egyike, akkor világos, hogy a megfelelő területeken (azaz a felépítményekben) az elemzést innen kell kezdeni. A materialista nézőpont itt is megerősítéshez jut.

11. *Az átmeneti periódus törvényszerűsége és a hanyatlás törvényszerűsége.* A történelmi materializmussal szemben felhozott egyik lényeges ellenvetés, hogy Marxnál — úgy mond — a termelőerők lényege misztikus: bármi áron fejlődniük kell, ám nem tudni miért és mitől. Bűn lenne eltitkolni, hogy a termelőerőkkel szemben nemegyszer marxisták műveiben is megfogalmazódott az utóbbi „követelés”. De maga Marx ebben egy szemernyit sem vétkes, nemegyszer mutatott rá a „mindkét harcoló osztály pusztulásának”, velük az egész társadalom, az egész társadalommal a termelőerők pusztulásának eseteire is. Az a kérdés, hogy egy társadalom fejlődni vagy pusztulni ítéltetett-e, nem oldható meg absztraktnan. Csak a konkrét elemzés alapján.

Ugyancsak empirikusan bizonyított, hogy a forradalmaktól kísért átmeneti periódusok a termelőerők ideiglenes, hosszabb vagy rövidebb *hanyatlásával* kapcsolódnak össze.

Tehát a történelmi materializmus alapjainak olyan szokványos megfogalmazása, amely „a termelőerők növekedése” szavakkal kezdődik, túlságosan szűk, vagyis nem ragadja meg sem a hanyatlás, sem az átmeneti forradalmi periódusok korszakait.

Ezért tartottam itt is elméleti kötelességemnek, hogy e nem kis szerepet játszó jelenségek törvényszerűségének elemzését adjam. Annál is szükségesebb volt ezt megtenni, mert ilyen elemzés nélkül nem lehet megérteni a jelenkort sem. E periódusoknak mint a termelőerők felépítmények hatására létrejött kitérésű periódusainak szociológiai jellemzője e hatás állandó limitációja a termelőerők megelőző állapota által, más szavakkal, alapvető törvényszerűségük jellemzője a felépítmények visszahatásának időben kiterjedt folyamata (az átmeneti periódusok eseteiben az új társadalmi egyensúly létrejöttének pillanatáig), és ez a jellemző teljes meghatározottsággal el is helyeztetett az általános teoretikus keretek között.

Másrészt, megpróbáltam megfogalmazni a forradalom folyamatában a szükségszerű *fázisokat*, éppen (mint „az átmeneti korszak gazdaságában”) Kricman

et. megjegyzéseire támaszkodva, akié a prioritás az adott feladat megoldása terén. Ily módon a teleológia kiűzetett utolsó menedékhelyéből.

E cikkben csupán saját *fő* „újításaimat” érintettem. Egyebet is elmondhattam volna az osztályokról, a vezérek és pártok közötti összefüggésekről, a forradalomról stb. szóló gondolatokat illetően. Elnézést kell kérjek az olvasótól a „futólagos megjegyzések” töredékességéért. Az előttünk álló feladatok, mint látható, nagyon bonyolultak. Erőm mértéke szerint próbáltam megoldani őket. Minden értő ember, még inkább minden bolsevik előtt világos, hogy „felfedezésem” általános tendenciája Marx ortodox, forradalmi és materialista értelmezése. Hálásan fogadnék minden értékes útmutatást, itt is feltétlenül széles együttműködésre van szükség, mint bármely más területen.

De lehet, hogy az olvasók így kiáltanak:

„Hogy van az, hogy e valóban komoly és valóban alapvető problémákról egyetlen kritikusa sem tett említést, hacsak nem kivételesen?”

„Kérdezzék meg a széltől a mezőn”, ahogyan egyszer Knut Hamsun tanácsolta valamely egészen más alkalomból...

(Fordította: Krausz Tamás)

TÁJÉKOZÓDÁS

KARL POPPER „IGAZSÁGA”*

JONATHAN LIEBERSON

Karl Popper a szerzője a *The Logic of Scientific Discovery* című meglepő tanulmánynak, csakúgy, mint a háború idején a totalitarizmus ellen írott ünnepelt értekezésnek, a *The Open Society and its Enemies*-nek, mely tiszteletlen Platón- és Hegel-idézetei miatt hírhedtté vált. Popper a legkiválóbb kortárs gondolkodók egyike, független, sokoldalú elme, írásait világosság és ékesszólás jellemzi. Önmaga elé azt a feladatot tűzte — mely egykor a filozófusok mindennapos törekvésének számított, manapság azonban legtöbbjük túlságosan nagyralátónak tartja —, hogy egy, az emberi gyakorlat egészét — így a tudományt, művészetet, erkölcsöt és politikát — megvilágító racionális kritikai rendszert építsen fel.

Mindmáig nagy megbecsülés övezi, hírneve mégis ingatag lábakon áll. Míg egyesek — s nemcsak filozófusok, hanem természettudósok, politikusok és művészek is — arról számoltak be, hogy műveiben felülmúlhatatlan bölcs gondolatokra találtak, addig más, nem kevésbé éles elméjű olvasók szerint írásai túlságosan elnagyoltak, leegyszerűsítő és merész jellegűek, hitelüket baklövések, elrajzolások és pontatlanságok rontják. Sokak számára Popper műve a neokantiánus kritikai racionalizmus — mely több mint egy évszázada virágzott, s melyet szkeptikus elmék tettek meghaladtá — utolsó kifejeződése.

Mint Anthony O'Hear világosan kifejti, Popper sok éves munkával arra törekedett, hogy — érvekkel és szemléletes magyarázattal — megmutassa: az emberi ismeretről alkotott általánosan jellemző felfogásmódot helyettesítenünk kell egy — véleménye szerint — racionálisabb és koherensebb felfogással. Mi is történik valójában akkor, amikor egy matematikai bizonyítást, egy anyag kémiai összetételét ismerjük meg, vagy megtudjuk a szomszédunk nevét? Ezek során milyen eljárásmodokat követünk, ha egyáltalán követünk valamit? Ilyen kérdések vezették Poppert — hasonlóan annyi más filozófushoz — az „ismeretelmélet” meglehetősen elvont problémáihoz, s a rendelkezésünkre álló legsikeresebb és leginkább megbízható ismeret, a tudomány és a tudományos ismeret módszereinek és céljainak elemzéséhez.

Az újkori filozófiában egy kiváló gondolati tradíció azt a nézetet képviselte, hogy minden emberi tudás „tapasztalatra” épül, vagy azon „alapul”. E nézet egyik változata

* Jonathan Lieberson: *The „Truth” of Karl Popper*. The New York Review of Books, 1982. november 18. 67—68. o.

szerint — ahogy azt Popper jellemzi — az emberi szellem születésekor olyan, mint egy üres doboz. A doboznak ablakai vagy nyílásai vannak — az érzékek —, ezeken keresztül jut be az információ „ideák”, „atomi adatok”, „molekuláris tapasztalások” formájában. E világos információkat — melyek ismereteink építőkövei vagy „alapjai” — „közvetlenül” érzékeljük. Egymással „asszociálódva” fogalmakat („hattyú”, „fehér”), elvárásokat („Minden hattyú fehér”) alkotnak, melyek hasonló esetek ismétlődésével megerősítést nyernek; még az újabb fizika legkomplexebb, legelvon-
tabb elméleteiről is ki tudná a genezisükre vonatkozó türelmes analízis mutatni, hogy ilyen szerény kezdeményekből „épülnek fel”.

Az a vélemény, hogy a „minden hattyú fehér” hipotézishez hasonló állításokhoz elemi tapasztalatokból „elvonatkoztatva” jutunk, már nem általánosan elterjedt, de csaknem minden mai tudományfilozófia egyetért a doboz-elmélettel abban a vonatkozásban, hogy bizonyos esetek, példák ismétlődése alátámasztja vagy konfirmálja hipotézisünket, fokozza igazságuk állításának racionális bizonyosságát.

Popper szerint ez az egész nézet elhibázott. Azt a látszatot kelti, véli, mintha a tudósok azzal volnának elfoglalva, hogy — reménytelenül bár, de — bizonyosságra törekednek (quest for certainty). E felfogásmód — először is — egy primitív pszichológiára támaszkodik, mely feltételezi, hogy az emberi tudás a tapasztalatban csálthatatlan megalapozásra találhat. A pragmatista John Deweyhoz vagy Dewey tanárához, a pszichológus és pedagógia-teoretikus Karl Bühlerhez hasonlóan Popper is úgy véli, hogy tudásra törekvésünkben egyszerűen nincsenek olyan „biztonságos” kiindulási pontok, melyek előfeltevésmentesek volnának; ilyen kiindulási pontokat nem találhatunk sem az a priori dogmában, sem az érzéki tapasztalásban: mint mondja, sohasem vagyunk minden elméletet megelőző helyzetben. Mindig, amikor látunk, szagolunk, hallunk vagy épp gondolkodunk, olyan helyzetben vagyunk, mely elsődleges érdekeket, elméleteket, szükségleteket, célokat, elvárásokat tartalmaz.

Másképp, Popper úgy véli, hogy az indukció mitikus dolog. Senkinek nem volt módja arra, hogy az összes jegesmedvét felkeresse és megvizsgálja, és mégis, az ismert eseteket véve alapul, miért ne tehetnénk racionálisan fel, hogy a legtöbb jegesmedve fehér? S e feltevést — feltevésről van szó, hiszen bizonyítani sohasem lehet — miért ne erősíthetné meg az, ha egyre több fehér jegesmedvét látunk? Talán nem ismerünk olyan generalizációkat (mint amilyen a „legtöbb jegesmedve fehér”), melyek megfigyelt esetekre épülnek, s melyeket a múlt és jövő ismeretlen eseteire is kiterjesztünk? S nem természetellenes dolog-e tagadni, hogy állandóan — mind a tudományban, mind a mindennapi életben — olyan kijelentésekre építünk, melyekhez nem logikailag megalapozottan jutunk? S nem természetellenes-e tagadni, hogy az ilyen nem bizonyított evidenciákat feltárókéességük alapján rangsorolni lehet? Csakugyan, nem függenek ilyen jogbeli megkülönböztetéstől emberi életek?

Láttuk, Popper tagadja azt, hogy „érzékletekből” vagy „elemi tapasztalatokból” általánosítással jutunk el az olyan hipotézisek igazságához, mint a „minden hattyú fehér”. Ha indukción pusztán ezt értette volna, akkor a legtöbb kortárs filozófus egyetértene vele; hiszen nincsenek „tisztá” érzékletek, s ha volnának is, nem

határozhatnák meg valamely hipotézis helyes vagy helytelen voltát. Popper azonban egy másik jelentésében is elveti az „indukciót”: tagadja ugyanis, hogy tetszőleges számú *kijelentésből* — mint amilyen az „ez a hattyú fehér” — eljuthatunk racionális általánosítással hipotézisek — mint amilyen a „minden hattyú fehér” — igazságának vagy valószínűségének állításához. Akárcsak David Hume, Popper is amellett érvel, hogy a — második értelemben vett — indukció logikailag nem tisztességes következtetés: száz, vagy akár millió jegesmedve sem szól döntően azon gondolat mellett, hogy „minden jegesmedve fehér”. Ezt gondolni csak akkor volna okunk, ha az összes eddig létezett, létező, és jövőben létező jegesmedve megvizsgálásával kiderítenénk, hogy minden jegesmedve fehér. Az indukciót nem lehet „igazolni”, mert minden ilyen próbálkozás végtelen regresszushoz vagy a priori dogmához vezet. Nem lehetünk bizonyosak abban, hogy a jövő hasonlítani fog a múltra. Bármilyen sokszor láttuk is a felkelő napot, ez nem jogosít fel bennünket annak a feltételezésére, hogy holnap is (vagy valószínű, hogy holnap is) megjelenik az égen; ma éjjel fel is robbanhat, eloszolhat. Mindezt megtalálhatjuk Hume-nál; Hume-mal ellentétben azonban Popper nem állítja, hogy ezért az indukció valamilyen irracionális habitus vagy szokás. Amellett a meglepő és kihívó nézet mellett érvel, hogy indukció sohasem létezett és sohasem használták. Az ismeretek megszerzésében igazodunk valamiféle „módszerhez” — mondja —, de ez teljességgel különbözik az indukciótól.

Popper a doboz-elméletnek és az indukcióban való hitnek elsősorban a természettudományos vonatkozásait igyekszik napvilágra hozni. Egyetlen természettudományos elméletet — még a legnagyobbat, Newton univerzális mechanikáját — sem „alapoztak meg” vagy „verifikáltak” — állítja —, hiszen ha Newton elmélete bizonyos, vagy „induktíve igazolt” lett volna, akkor hogyan boríthatta fel és haladhatta meg Einstein relativitáselmélete? Egyszerűen arról van szó — mondja Popper —, hogy egyetlen, *tetszőleges* empirikus hipotézis igazságára vonatkozó állítást sem „igazolhatunk”. Még az olyan banális kijelentések is verifikálhatatlanok, mint az „ez egy pohár víz”, vagy az „ez egy jegesmedve”; ugyanis — Popper szerint — igazságukhoz nem tudunk pozitív alapot megadni.

Miért is van ez így? Azért — folytatja —, mert a kijelentésekben előforduló szavak — mint a „pohár” vagy a „víz” — „univerzálisak” — olyan definícióktól függenek, melyek minden pohárra, illetve vízre vonatkoznak — „és nem hozhatók korrelációba semmiféle érzéki tapasztalattal. (Egy 'közvetlen tapasztalat' *csak egyszer* 'adott közvetlenül'; egyszeri, unikális.)”¹ Ezenkívül az ilyen univerzális terminusok az általuk leírt objektumok „törvényszerű viselkedésére” utalnak, s így a „tapasztalatot transzcendálják”: ha például valamit medvének nevezünk, akkor ez sok, a ténylegesen tapasztaltakat messze meghaladó dolgot implikál, például hogy meg fog halni, hogy nem fognak szárnyai nőni, hogy szexuális reprodukció hozta létre. Ennélfogva az olyan közönséges kijelentések, mint az „ez egy medve”, „elmélettel itatódnak át”, s

¹ K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. Basic Books, 1959, 95. o.

nem rendelkeznek az „alapvető”, „végső”, vagy a más kijelentéseknél „bizonyosabb” tulajdonság kivételes státusával.

Ismeretelméleti státusuk — mint Popper mondja — nem különbözik az univerzális állítások — mint amilyen a „minden jegesmedve fehér” — helyzetétől, bár logikailag egyszerűbbek. Annak a logikai demonstrálása, hogy *egyetlen* objektum jegesmedve, ugyanolyan nehéz, mint azt kimutatni, hogy minden jegesmedve fehér; ennek ellenére — írja — az egyszerűbb megfigyelési kijelentéseket „könnyebb kipróbálni”, s ezért más állításokhoz viszonyítva ezekkel inkább egyetérthetünk. Persze nem azért, mintha a tapasztalat bizonyítaná őket; mint nyíltan kimondja, a tapasztalat okozhatja, „motiválhatja” azt, hogy „elfogadunk” vagy „elvetünk” ilyen kijelentéseket, de ez az „elfogadás” vagy „elutasítás” logikailag „szabad elhatározás”, „konvenció”. Elfogadásukat — akár az életet, akár a logikát nézzük — semmi sem kényszeríti ki. Tehát — Popper nézetének megfelelően — *minden* empirikus hipotézis — akár arról van szó, hogy a réz vezeti az áramot, akár arról, hogy ez egy toll — „feltevésszerű” abban a radikális értelemben, hogy igazságukat (bizonyos vagy valószínű „tudásukról” nem is szólva) illetően racionális bizonyosságra sohasem tehetünk szert. Rendelkezzünk bármilyen ismerettel is, az mindig „esendő” és „feltevésszerű”, bár néhány feltevésnek a többihez viszonyítva hihetőbb voltában sokan egyetértenének.

De ha ez így van, hogyan is próbálhatnánk meg az emberi tudást mintegy megmenteni-biztosítani? Popper úgy gondolja, hogy az „induktívizmusnál” racionálisabb és koherensebb válasszal rendelkezik. Hipotézisek igazságát ugyan nem tudjuk igazolni, de fenntarthatjuk mind a racionalitást, mind az empirikus posztulátumot, hogy ismereteinket megfigyelések támasztják alá. Hiszen míg a jegesmedvék semmilyen nagy száma sem bizonyítja, vagy verifikálja azt az állítást, hogy mindannyian fehérek, addig egyetlenegy nem-fehér jegesmedve *falszifikálhatja* a hipotézist. Ez a következtetés — mondja — (ellentétben az indukcióval) racionális, hiszen az emberek „egyetértésre” juthatnának abban, hogy egy fekete jegesmedve létezik-e.

Ezen a logikai belátáson nyugszik a természet- és társadalomtudományok „logikájának” popperi leírása. Nem kell zavartatnunk magunkat az indukciónak és a doboz-elmélet alapjainak elvesztése miatt, mint mondja: az igazságkeresés egyetlen racionális útja indirekt út. Elméleteink igazságára vagy valószínűségére vonatkozóan semmiféle pozitív alapot nem tudunk adni. De az igazolást — ami azt jelenti, hogy az elmélet igazságát bizonyítandó érvényes alapokat hozunk létre — helyettesíthetjük racionális kritizizmussal — az elméletek elleni érvényes argumentumok létrehozásának gyakorlatával. A tudományban az igazunk bizonyítására való törekvés helyett figyelmen kívül kellene hagynunk kiindulási pontjainkat, s a rendelkezésre álló hipotézisek *megjavításán* kellene munkálkodnunk, bármilyen forrásból származzanak is azok. Mindenekelőtt gondolatainkat kellene logikailag falszifikálhatóvá vagy kritizálhatóvá tennünk. Ez mintegy a tudós intellektuális kötelessége; s ezt a kötelességet — mondja Popper — nem teljesítették azon gondolkodók — mint Freud vagy Marx néhány követője —, akik vindikálták a „tudományosságot”, s mégsem

határozták meg előre azon feltételeket, melyek eseten feladnak az olyan elméleteket, mint hogy az álmok „vágyak teljesülései”, vagy hogy a kapitalizmus össze fog omlani. Másrészt szisztematikusan *keresnünk* kellene elméleteink *hibáit*. Vehemens módon bátor következtetéseket kellene levonnunk, s azután könyörtelenül meg kellene kísérelnünk — ezeket különböző próbatételeknek alávétve — cáfolatukat; ezen a módon — szerencsével — tanulhatnánk hibáinkból, s közelebb hatolhatnánk az igazsághoz.

Persze sohasem lehetünk biztosak abban, hogy rátaláltunk az igazságra. Mindössze annyit állíthatunk, hogy elméleteink *ez idáig* állták ki a szigorú próbatételeket, hogy ez idáig álltak ellen megdöntésükre irányuló igyekezetünknek. Más szavakkal, a legtöbb, amit remélhetünk, az az, hogy az igazság keresése során nem pozitív, hanem kritikai alapját találjuk meg koncepcióink más elméletekkel szembeni „preferálhatóságának”. Popper szerint ilyen kritikai mozzanatok alapján jutunk például arra a meggyőződésre, hogy a naprendszer kopernikuszi modellje több igazsággal rendelkezik, mint mondjuk az arisztotelészi. Meggyőződésünk alapja — mint írja — „a naprendszerre vonatkozó elméletek — Anaximandrosz idejétől fogva, s figyelembe véve azt a hérakleitoszi hipotézist, mely szerint a Nap minden nap újjászületik, vagy Démokritosz, Platón, Arisztotelész, Arisztarkhosz és Ptolemaiosz kozmológiáját — (ideértve a megfigyelések kritikai értékelését) *kritikai diszkussziójának történetében* van. Nem annyira a Tycho Brache által felhalmozott megfigyelések, mint inkább Kepler, Descartes és sok más tudós feltevéseinek kritikus elvetése — mely a newtoni mechanikában, és annak későbbi kritikai vizsgálatában kulminált — volt az, mely mindenkit véglegesen meggyőzött arról, hogy nagy lépést tettek az igazság felé. Ez a meggyőzés, ez a hit, ez a preferencia azért ésszerű, mert a kritikai diszkusszió mostani állapotából adódik; egy elmélet iránti preferenciát „ésszerűnek” nevezhetünk, ha érvelni lehet mellette, s ha ellenáll a „*kritikai argumentációnak*, az annak kimutatására irányuló kongeniális próbálkozásnak, hogy nem igaz, vagy legalábbis nincs közelebb riválisainál az igazsághoz”.²

Ez a tudományról alkotott kép — hogy tehát a tudomány matériája feltevésekből és cáfolatokból áll (conjectures and refutations) — nem maradt minden kritika nélkül. A falszifikációt, mint — többek között természettudományos — logikai technikát, ismerte néhány középkori szerző, s századunk elején hangsúlyt helyezett rá C. S. Pierce, amerikai pragmatikus filozófus is. Ám kritikusi szerint Popper nemcsak hogy túlságosan szigorú követelményeket támaszt a tudósokkal szemben elméleteik falszifikálhatóságát illetően, hanem erősen eltúlozza a falszifikáció 'tudományos kutatásbeli szerepét. A tudósoktól gondolataik olyan megformulázását kívánja meg, hogy a potenciális cáfoló instanciákra még kipróbálásuk *előtt* rámutassanak, ezenkívül, ha az elmélet ellentmondana a próbatétel eredményeinek, akkor nem szabad ad

² *Postscript to The Logic of Scientific Discovery by Karl Popper. (I—III.) I. Realism and the Aim of Science.* Rowman and Littlefield, 1982, 59. o.

hoc hipotézisekkel megmenteni, mert ezek csak a diszkrepanciákat magyarázzák meg, de predikciókra nem adnak lehetőséget.

Popper kritikussai — mint O'Hear és T. S. Kuhn — azonban úgy vélik, hogy a természettudomány sok jelentős elmélete — mint amilyen Newton egyetemes gravitációs elmélete — ebben az értelemben nem falszifikálható. Egyrészt ugyanis az ilyen elméletek értelmezői gyakran utalnak olyan „idealizáló” vagy „limitáló” fogalmakra — például „súrlódásmentes felszín”, „teljesen merev test” —, melyeket hosszú gondolatmenetek és pótlólagos hipotézisek kapcsolnak a tényleges kísérletek anyagához, s ennél fogva az ilyen elméletek megerősítésének vagy cáfolatának kísérleti alapja inherensen gyenge. Az elméletnek ellentmondó kísérleti eredményt nem falszifikáló tényezőként, hanem az elmélet alkalmazhatósági körét tisztázó faktorként kell felfognunk.

Másodszor, a legfontosabb tudományos elméletek állítások flexibilis rendszerei, melyek sokféle különböző formulázással összeegyeztethetők: például Newton elmélete nem anticipál megfigyelési eredményeket, hacsak nem egészítik ki nagyszámú további feltevessel, melyek maguk is modifikálhatók; ezért egy helytelen predikciót nem tarthatunk az *elmélet* (az elméletet most szembeállítva a kiegészítő feltevésekkel) döntő cáfolatának. Ha holnaptól fogva a Jupiter négyzet alakú pályán keringene, minden valószínűség szerint nem vetnénk el a newtoni elméletet azelőtt, hogy posztulálnánk valamely szokatlan hatóerőt, melynek következtében jön létre a Jupiter előre meghatározott pályájától való eltérése.

S végül a kritikusok arra mutatnak rá, hogy a tudósoknak a történelem során tanúsított viselkedése alig hasonlít a Popper által előírthoz; ha elméletek bajba jutnak — amint az Newton „égi mechanikájával” több ízben is megtörtént —, a tudósok gyakran sietnek ad hoc hipotézisekkel megmentésükre. Mint O'Hear megjegyzi, a fizikus Pauli „egyszerűen azért posztulálta a neutrino létezését, hogy megőrizze a radioaktív bomlás elméletében az energiamegmaradás törvényét, jóval azelőtt, hogy erre bármiféle kísérleti predikció vagy elméleti ok szolgálhatott volna”.

Szükségképpen „helytelen” és „irracionális” volt a tudósoknak ez a viselkedése? Olyan gondolkodók mint Kuhn vagy Popper közeli munkatársa, az elhunyt Lakatos Imre úgy vélték, hogy nem: szerintük Popper hibázik, amikor a próbatételeket az egyes elméletekre szűkíti, valójában azonban ami igazán kritikai a tudományban, az az alapvető belátásoknak, a „paradigmáknak” a fejlődése — például, hogy minden dolog atomokból áll, vagy hogy a fény hullám természetű. E felfogást helyesebben kifejezve: a tudományos kutatást elméletek *sorozata* konstituálja. Az ilyen elméletekről nemigen vélik a tudósok, hogy tartalmazzák a teljes igazságot — „ígéretesnek” vagy „figyelemre méltónak” nevezik őket —, s így cáfolásuk indokolatlan lehet.³

Ezen szerzők úgy vélik, hogy a kísérletek gondolataink hiányosságainak feltárásában és felszámolásában segítenek, s így a tudósok egészen racionálisan

³ Lásd például Kuhn és Lakatos írásait a *Criticism and the Growth of Knowledge* (szerk. Lakatos Imre és Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1970) című kötetben.

viselkedhetnek akkor, amikor a nyilvánvaló falszifikációkat mint „anomáliákat” elutasítják. Ha ezt nem tennék, előfordulhatna, hogy gondolataik erenyeit igazán sohasem fednék fel. A negatív argumentumok, „ellenpéldák” popperi kizárólagos hangsúlyozása, a destruktív kriticismus gyakorlatilag eliminálná a tudományra jellemző toleranciát és hasznos dogmatizmust. Popper legélesebb kritikusai, mint egykori tanítványa Paul K. Feyerabend, sokkal tovább mennek. Nemcsak amellett érvelnek, hogy a legünnepelebb tudományos elméletek sohasem voltak a popperi értelemben „falszifikálhatók”, illetve sohasem falszifikálódtak. Nézetük szerint a tudomány és nem-tudomány demarkációjához a falszifikálhatóság „kritériuma” pusztán logikai játék, mely újabb példája az úgynevezett tudományfilozófusok nyomasztó törekvésének, hogy a tudományos attitűdök és vizsgálatok igen nagy gazdagságát — pl. azt a módot, ahogyan az evidenciákat értékelik — szigorú logikai kalkulusokba és formális „szabályokba”⁴ préseljék és rejtsek.

Mit válaszol Popper ezekre a kritikákra? Amint azt cikkünknek a következő számban megjelenő második részében látjuk majd, filozófiai tételei — melyeket először hús-, harmincéves korában fogalmazott meg — közül keveset változtatott meg, s ehelyett erőteljesen újradefiniálta álláspontját, s felfogásmódját olyan metafizikai világgéppé általánosította, mely váratlan egy olyan filozófustól, akiről általában azt tartják, hogy a természettudományok episztemológiájának és logikájának szűkebb körére korlátozza tevékenységét.

(Fordította: Mezei György)

*

A ROMANTIKUS RACIONALISTA*

A „nyílt társadalomról” és annak ellenségeiről szóló ünnepelelt írásaitól eltekintve, Karl Poppert főleg tudományelméleti munkássága tette ismertté. Popper tagadja az indukció tudományos alkalmazásának lehetőségét. Szerinte a tudományt az különbözteti meg a nem-tudománytól, kiváltképp a metafizikától, hogy a tudósok az igazságot oly módon keresik, hogy elméleteiket falszifikálni próbálják. Ez egyike századunk legünnepelebb és legvitatottabb tudományfelfogásainak. Egy korábbi cikkemben¹ rámutattam, hogy Popper nézetei komoly ellenkezést váltottak ki, példa rá Anthony O’Hear nemrégiben megjelent könyve,² és hogy — mint látni fogjuk — komoly érvek szólnak Popper tanításainak megkérdőjelezése mellett.

⁴ Paul K. Feyerabend: *Against Method*. New Left Books/Schocken, 1978.

* Jonathan Lieberman: *The Romantic Rationalist*, The New York Review of Books, 1982. december 2. 51—56. o.

¹ Jonathan Lieberman: *The „Truth” of Karl Popper*, The New York Review of Books, 1982. november 18. 67—68. o.

² Anthony O’Hear: *Karl Popper*, Routledge and Kegan Paul.

Először egy meglehetősen elterjedt téves elképzelést kell szerteosztatnunk. Az, hogy Poppert elsősorban a tudományos módszer logikája foglalkoztatja, és hogy fiatal korában kapcsolatban állt a Bécsi Kör néhány tagjával, arra készítette az olvasók egy részét, hogy Poppert a logikai pozitivizmussal és a metafizika megvetésével kapcsolja össze. Ami kevésbé tudott, és talán meglepő, az az, hogy Popper éveket szentelt saját metafizikája körvonalazásának. E metafizika egy evolucionista elméleten alapul, amely az ember és az egyéb organizmusok folytonosságát ábrázolja, és az embernek és szellemi termékeinek a természetben való helyét világosan jelöli meg. E világkép (vision) — emlékeztet bennünket Popper — nem tudományos elmélet, mivel nem falszifikálható. Popper saját „metafizikai” elméletét és evolucionista episztemológiáját „feltevészerűnek” tartja. Úgy véli, hogy bár az efféle feltevések empirikusan nem ellenőrizhetők, mégis hasznosak lehetnek számunkra, hasonlóan más ellenőrizhetetlen elméletekhez, mint amilyen például a materializmus és az idealizmus. Továbbá: lehet érvelni ellenük és mellettük.

Mit tartalmaz ez a „világkép”? Popper szerint mindent, „ami a logikában és a pszichológiában igaz”. Az indukció logikailag helytelen, ezért nem „létezik” a logikában, s így soha senki (sem ember, sem állat) nem alkalmazta. Minden organizmus — Popper kifejezésével élve — „az amőbától Einsteinig” olyan problémamegoldó valami, amely a próba—tévedés módszert alkalmazza. A természetben — ahogy Darwin gondolta — az élet legváltozatosabb formái igen kevés formából alakultak ki az átöröklés, a mutáción keresztül megvalósuló változás és a természetes kiválasztódás mechanizmusai révén. Bár az alacsonyabb rendű organizmusok — nem lévén nyelvük — természetesen hipotéziseiket és feltevéseiket nem tudják megfogalmazni, mégis hozzánk hasonlóan járnak el: „próba” alá vetik az alkalmazkodás és a hozzáigazodás problémáira adott megoldásaikat, és a próba során „tévedéseiket” a természetes kiválasztódás kiszűri. Amíg mi a hídépítés vagy a tudományos magyarázat problémáit oldjuk meg, addig a pókok a hálósövés, a baktériumok pedig az antibiotikumok legyőzésének problémáira „keresik a választ”. Az embertől különböző organizmusok anatómiai felépítésükbe *beleépítik* az azokra a problémákra adott megoldásokat, amelyekkel őseiknek szembe kellett nézniük, és ha ezek a megoldások már nem helytállóak, akkor kihálnak.

Popper „metafizikai” feltevése szerint az emberrel másképp állnak a dolgok. Találékonyágunk és a nyelvhasználat egy új „világot” teremtett, egy „ontológiailag különböző” birodalmat, amelyet Popper a „harmadik világnak” nevez. Úgy véli, hogy ez a harmadik világ egyidejűleg létezik a materiális objektumok, például a poharak és a jegesmedvék (amelyek léte mellett, mint láttuk, nem tud egyetlen döntő *empirikus* érvet sem felhozni, csak egyfajta „metafizikai” hitet) „első” világával és a pusztán mentális állapotok, érzések és cselekvésre való hajlamok „második” világával. A harmadik világ szellemi termékeink, a dokumentált elméletek, problémák, tévedések, mértékek, szabályok és értékek világa, az „objektív tudás” világa, azé a tudásé, amely *objektum*, nem pedig (ahogy a régi „szubjektivista” elmélet tartotta) valami az „emberben rejlő”, valamely mentális állapot, például bizonyosság vagy „igazolt igaz hit”.

E harmadik világ absztrakt entitásokból áll: William Harvey, Hilbert, Planck és Carnot felfedezéseiből, Pope, Swift és Flaubert képzeletszülte világaiból, olyan dolgokból, amelyekről a pénzpiac vagy egy politikai párt jövőjét találgatva *vitatkozunk*. E világ tartalmazza például János evangéliumának azt a passzusát, amelyről Luther és Zwingli vitázott, és amely nem azonos az általuk mondott vagy leírt szavakkal, vagy szubjektív mentális állapotukkal, amely nem „szubjektív” tudás, hanem közös tárgy. A harmadik világ történeti, hiszen az ember gondolatai időben keletkeztek; nagyfokú autonómiával bír, mivel nemcsak az ember által felvetett gondolatokat foglalja magában, hanem ezek kapcsolatait és szándékolatlan következményeit is. Például, a természetes számok feltalálója bizonyára nem gondolt arra, hogy a prímszámokat is feltalálja. Részei ennek a világnak a véletlenül létrehozott szellemi termékekre *vonatkozó* logikai igazságok is, amelyekről — ahogy Popper mondja — éppúgy nem tehetünk, mint például a legnagyobb prímszám nemlétéről.

A harmadik világ komoly szerepet játszik Popper későbbi filozófiájában; felhasználja például annak megmutatására, hogy az erőszak nem szükségszerű. Ellentétben az állatokkal, mi nem halunk meg, ha elméleteinket megcáfolják, mivel elméleteink a harmadik világban vannak, nem pedig szervezetünkben vagy genetikai szisztémánkban. Popper demokratikus és pluralisztikus „nyílt társadalmában” a politika és az intézmények (amelyek a harmadik világ tárgyai) kritizálását védik és bátorítják, a kormányokat kritikai diszkusszió útján alakítják át, vagy cserélik le, vérfürdő nélkül, ahogy az egyik tudományos elmélet helyére a másik lép. Ez a politikai rendszer — Popper számára — az emberi ügyekben döntő ész megtestesítője, szemben azokkal a rendszerekkel, amelyek a politikai rend fenntartását vagy megváltoztatását nemkritikai, „nem-falszifikálható”, utópista, forradalmi vagy „totalitárius” tervekre alapozzák.

Popper a harmadik világ fogalmát művészetfilozófiájába is beépíti. Ahogy azt a „szubjektivista” nézetet is fel kell adnunk, hogy az emberi tudás valamilyen belső állapot kifejezése, szembe kell szállnunk azon elképzeléssel is, hogy a művészet „önkifejezés”, a szellem tartalmának túláradása valamilyen közegben, legyen az papír, vászon vagy márvány. Ezzel együtt vissza kell utasítanunk az esztétikai kritika olyan kifejezéseit is, mint „hitelesség”, „becsületesség”, „őszinteség” stb., amelyek az előbbi elméletből fakadnak. Minden igazi művészet — folytatja Popper — a harmadik világhoz kötődik, az örökölt problémákhoz és stilisztikai tradíciókhoz. A Beethovenhez és Wagnerhez hasonló „szubjektív” művészek művészetüket sohasem tekintették önmaguk túllépésének eszközeként, hanem valami „belső” vagy „privát” kifejezésének. Velük szemben a Bachhoz hasonló „objektív” művészek állásfoglalásai megerősítik azt az elvet, hogy „a legjobb eredmények a tudományban és a művészetben akkor érhetők el, ha elfeledkezünk magunkról, és figyelmünket a harmadik világra összpontosítjuk”.³

³ *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. Fons Elders, Souvenir Press, London 1974, 103—104. o.

Ezenfelül, a harmadik világ kapcsolatban áll Poppernek az énről és az emberi szabadságról alkotott nézeteivel. Véleménye szerint saját tudatunk és énünk egy fejlődési folyamat során jöttek létre, a nyelv feltalálásának következtében. Azért van tudatunk, mert elsajátítottuk a nyelvet, és tudatunk segítségével vagyunk képesek megragadni az absztrakt harmadik világot. A nemrégiben megjelent *Postscript to The Logic of Scientific Discovery*⁴ tartalmazza Popper legambiciózusabb kijelentéseit a világegyetem metafizikájáról. Ez a kozmológiai munka, hasonlóan a három világ elméletéhez — amelyet tovább finomít —, a metafizikai materializmust védelmezi a szubjektivizmussal és az idealizmussal szemben. Egyik vaskos kötete a szubjektivizmusnak a kvantummechanikába való betolakodása ellen érvel. Popper szerint, számos paradoxon származik a kvantummechanika úgynevezett „koppenhágai” interpretációjából, melyet Niels Bohr és követői dolgoztak ki. E nézet szerint Heisenberg ünnepelt „határozatlansági relációja” „határokat” szab ismereteinknek az elemi részecskék birodalmában, mivel azt implicálja, hogy a mérőeszköz „megzavarja” az elemi részecskét, „kölcsonhatásba lép vele”, ezért a mérés a „megfigyelőtől függővé” válik, és az anyag objektív megismerését lehetetlenné teszi.

Popper visszautasítja ezt a nézetet, mint egyfajta „szubjektivizmust”, és úgy érvel, hogy ez a nézet nemcsak hogy azon az öntelt elképzelésen alapul, hogy az atomelméletben a kvantumelmélet lesz az utolsó szó, hanem az elmélet lényegében statisztikai jellegének a félreértésén is. Úgy gondolja, hogy a kvantumelmélet hasonló a fizika összes többi statisztikai (de objektív) predikciójához. A „határozatlansági relációnak” semmivel sincs több köze a „határozatlansághoz” vagy „ismereteink korlátaihoz”, mint a többi statisztikai predikciónak. Amit megmutat, ha egyáltalán megmutat valamit, az csupán az összes a kvantumelmülethez hasonló valószínűségi elmélet korlátozottsága.

Azonban Popper nem támadja a kvantumelmélet „koppenhágai” interpretációját „indeterminizmusa” miatt, sőt, a „tudományos” determinizmus számos formáját kritikával illeti. A determinizmus azt tartja, hogy ha ismerjük a világ jelenlegi állapotát, akkor minden múltbeli vagy jövőbeli fizikai esemény a kívánt pontossággal rekonstruálható, illetőleg megjósolható, beleértve az emberi lények összes mozgását is. Számos érvet hoz fel e híres elmélet ellen, amelyek közül néhány meglehetősen durva, de a többi igen ötletes. Legszenvedélyesebb érve az emberi kreativitás és szabadság szempontján alapul. Abszurd feltételezés — írja —, „hogy billió évekkel ezelőtt az atomi részecskék első világa úgy tartalmazta Homérosz költészetét, Platón filozófiáját és Beethoven szimfóniáit, mint ahogy a mag tartalmazza a növényt”, vagy, hogy egy orvos Mozart és Brahms testének aprólékos tanulmányozása után olyan partitúrákat tudjon írni, amelyeket Mozart és Brahms valójában nem írtak meg, de megírhattak volna, ha másképp táplálkoznak.

⁴ Karl Popper: *Postscript to The Logic of Scientific Discovery* (I—III), Rowman and Littlefield, Popper a *Postscriptet* kb. 25 évvel ezelőtt írta, és a *The Logic of Scientific Discovery* folytatásának szánta, de csak nemrégiben adatta ki.

Popper metafizikai álláspontja szerint a világegyetem „nyitott”: egyes jelenségek teljesen determináltak, mások viszont nem. E tétel mellett felhozott egyik fontos érve az, hogy az emberi lények a harmadik világgal teljesen új gondolatokat hoztak létre a világegyetemben, amelyek befolyásolhatják az események lefolyását. Viszont figyelmeztet bennünket, hogy más dolog a determinizmus egyik vagy másik formáját tévesnek minősíteni, és más dolog az emberi szabadság lehetőségét biztosítani. A determinizmus tagadása korántsem jelenti az emberi szabadság és kreativitás lehetőségének megteremtését, mivel „nem azt akarjuk megérteni, hogy miként cselekedhetünk *megjósolhatatlanul és véletlenszerűen*, hanem azt, hogy miként cselekedhetünk *megfontoltan és ésszerűen*”, hogy terveink, céljaink, érveink és döntéseink hogyan idézhetnek elő változásokat a világban. Hogy ezt megtehesük, ahhoz fel kell tételeznünk, hogy a részecskék és más anyagi objektumok *befejezetlenek*, a második és a harmadik világ befolyásolhatja őket, és kölcsönhatásba léphet velük.

Poppernek a kvantumelméletről és az indeterminizmusról való elmélkedései egymásba szövődnek a figyelemre méltó *Metaphysical Epilogue*-ban. Ebben vázolja azt a „spekulatív fizikát”, amelyet „a fizikai kozmosz új és ígéretes elméletének” nevez, amely a tudománytörténet más kutatási programjaihoz — például az atomizmushoz és az egységes térelmélethez — hasonlóan, önmagában empirikusan nem ellenőrizhető, de amely termékeny elméletek megalkotásához segíti hozzá a tudósokat. „Álom-programjában” két olyan elmélet elemeit őrizi meg, amelyek szakadást idéztek elő a huszadik századi fizikában: a kvantumelmélet indeterminizmusát egyfelől, Einsteinnek és társainak egy „egységes térelmélet” megalkotására való törekvését másfelől. E program szellemében meghaladhatóvá válni az anyag és a „mező” (erőtér vagy energiamező) ellentéte, és a részecskéket a mezők tulajdonságainak vagy kölcsönhatásainak „eredményeként” lehetne értelmezni.

Einstein elméletének egyik interpretációja szerint, az anyag az elektromos energia egyik „formája”. Popper szintén egy egységes térelméletet kutat, de egy nagyobbra törő változatot. Véleménye szerint, az anyag tulajdonságai — beleértve keletkezését és pusztulását — „hajlandóságaiából” fakadnak. Míg azonban a korábbi elméletek a részecskéknek csupán az arra való hajlandóságát vagy diszpozícióját törekedtek megmagyarázni, hogy ilyen vagy olyan módon *viselkedjenek*, addig Popper úgy véli, hogy a világ *minden* fizikai tulajdonsága hajlandóság. A részecskék csupán arra való hajlandóságok, hogy ezt vagy azt a viselkedést „realizálják”, de ugyanakkor a fizikai világot alkotó *más* hajlandóságok „realizálódásai” is. E hajlandóságok vagy lehetőségek éppoly valóságosak, mint a gravitáció — mely a naprendszer bolygóit pályáikon tartja —, bár néhány közülük megjósolhatatlan, „nyitott”. Popper csupán vázolja programját, de azt hiszi, vagy reméli, hogy ha mások is elfogadják, akkor az segít az anyag, a változás, a tér és az okság „metafizikai problémáinak”, és a kvantummechanikát kezdettől fogva zavaró egyéb nehézségek megoldásában.

Ha más nem is, a *Postscript* figyelmezteti az olvasót, hogy Popper gyökeresen különbözik a logikai pozitivistáktól, akikkel pedig gyakran egy kalap alá veszik. A logikai pozitivisták az előbb ismertetett ellenőrizhetetlen kozmológiai elképzelést a

legjobb esetben is csak babonának tartották volna. O'Hear kritikájának furcsasága kitűnik abból, hogy Popper legfőképp az emberi kreativitást és a három világ állandó kölcsönhatását hangsúlyozza. O'Hear ugyanis Lukács-idézetek segítségével próbálja bizonyítani Popper harmadik világának „elidegenült voltát”, ami abban áll, hogy az emberi intézményeket és az emberi tudást „nem-emberi törvények” szabályozzák.⁵

O'Hearnek nem sikerül visszaadnia Popper gondolatainak mélységét, bár azok jelentős hatást gyakoroltak a fiatal angol filozófusokra, akikkel először akkor találkozott, amikor Új-Zélandról visszatérve a London School of Economics tanított, és akiket addig a logikai analízis és az érzéki percepció diétáján tartottak. O'Hear könyve Popper tévedéseinek száraz katalógusa, nem képes érzékeltetni Popper gondolatainak vonzerejét. Pedig tény, hogy ezek hatására számos diák a „Popper-iskola” tagjává és Popper nézeteinek apostolává vált, mivel úgy látta, hogy Popper tanításai komoly alternatívát jelentenek bizonyos, az emberi gondolkodásba beleszövődött hiedelmekkel (pl. az indukcióval) szemben.

Mégis, O'Hearnek sikerül megerősítenie azt az általánosan elterjedt véleményt, hogy Popper tudományfilozófiájával valami nagyon nincs rendben. Szerinte, Popper nem ismerte fel, hogy az indukció milyen mélyen belevésődött gondolkodásunkba és cselekvési módjainkba, hogy a tudósoknak „szüksége van” az indukcióra, hogy bizonyos, a tudományos kutatásban nélkülözhetetlen cselekedeteket végrehajthassanak, mint amilyen például a rivális elméletek közötti választás. Bárhogy is nézzük, folytatja, Popper maga sem tud megenni az indukció nélkül. Ha szaván fogjuk, Popper nem tud minek alapján választani különböző tudományos elméletek között, vagy feltéve, hogy módszere közelebb visz a tudomány céljához, nem tudja megindokolni, hogy miért „vágunk neki a tudományos kalandnak”. Ilyen okokat — O'Hear szerint — csak akkor találhatunk, ha elismerjük, hogy valamilyen határozott kapcsolat van a sikertelen cáfolatok és a sikeres „megerősítések” között. Az indukció elutasításának minden implikációját megvizsgálva azt látjuk, mondja O'Hear, hogy Popper a szkepticizmus gonosz hálójába került, amelyből újra és újra menekülni próbál, miközben néha veszélyesen közel kerül az indukció létezésének elismeréséhez.

Ez eddig igaz is, de O'Hear nem megy tovább, nem veszi Poppert igazán komolyan. Popper nem kíván igazságot szolgáltatni „induktív intuíciónknak”, újra és újra leszögezi, hogy az indukció mitikus dolog. „Induktív intuíciónkat” az emberi tudás és

⁵ E helyütt fölül kell vizsgálnunk a frankfurti iskola, többek között Adorno és Habermas Popper-kritikáját. Eszerint Popper pozitivista, ha nem is éppen logikai pozitivista, de mindenképpen olyan valaki, aki ellenséges az elméletekkel és a spekulációval szemben; aki a tudomány „kognitív monopóliumában” és a tények hatalmában hisz; aki azt vallja, hogy a racionalitás és a tudás tudományos racionalitás és tudományos tudás; aki szerint a természet- és a társadalomtudománynak egyaránt valamilyen sajátos „tudományos metodológiát” kell követnie; és aki a technológiai ellenőrzést tartja a tudomány sikere garanciájának. Popper valójában a fenti nézetek egyikét sem fogadta el. *Realism and the Aim of Science* c. munkájában ezeket írja: „Én másféleképpen látom a tudományt. Ami hatalmát és valószínűségét illeti, ebben nem hiszek; ez csak vélekedés.” Vagy egy másik helyen: „Úgy vélem, hogy a tudománynak nincs bizonyossága, ésszerű megbízhatósága, sem érvényessége, sem hatalma.”

a tudományos módszer egy olyan felfogásával próbálja *helyettesíteni*, amely teljesen mellőzi az indukciót. A probléma nem csupán az, hogy a popperi alternatíva ellentétes a józan ésszel és a cselekvés követelményeivel, hanem az, hogy Popper egyáltalán nem kínál koherens alternatívát. Annak a képnek az alapján, amelyet Popper a tudományról fest, nincs értelme a tudománnyal foglalkozni. Ha elfogadjuk Poppernek azt az állítását, hogy a tudomány célja az igazság, akkor fölösleges a feltevések és cáfolatok módszerét alkalmazni, mivel Popper tagadja, hogy elérkezhetünk az igazsághoz. Ha viszont módszerét fogadjuk el, akkor megszűnik minden kapcsolat a tudomány célja és a tudományos kutatás között. Ennek valószínűleg nem Popper logikai inkonzisztenciája a magyarázata, hanem inkább valamilyen „gyakorlati” dolog.

E nehézséget úgy illusztrálhatjuk, ha arra a szerepre összpontosítunk, amelyet az ellenőrzés játszik Popper tudományos módszerében. Popper szerint az az út, amelyen a hipotézisekig eljutunk, nem tárgya a logikai analízisnek. A hipotézisek „szabad alkotások”, nem sokat számít, hogy hogyan jöttek létre, csupán „szigorú” kritikai ellenőrzésük számít igazán. Az erre való törekvés teszi a tudományt racionálissá, és határolja el a pusztá spekulációtól. Ezzel magyarázhatjuk, hogy miért „tudjuk”, például hogy a vas nehezebb a víznél, és hogy a levegőnek nyomása van, hogy miért nem vesszük már komolyan azokat a nézeteket, hogy a zenének mágneses hatása van, és hogy a betegség a „humorális háztartás” funkciója. A tudósok célja hozzájárulni „a tudás növekedéséhez”. Ezen Popper nem céltalan hipotézisek szaporítását érti, hanem korábbi, biztosnak vélt tudásunk — Popper szavával —, „háttértudásunk” átalakítását feltevések egy olyan új rendszerévé, amely remélhetőleg közelebb van az igazsághoz. A tudósok választásán múlik, hogy milyen elméleteket hoznak létre, és ez a választás azért ésszerű, mert a korábbi elméletek kritikai ellenőrzésén alapul. „Tudásunk növekedése és az elméletek közötti választásunk módja teszik a tudományt racionálissá” — írja Popper.⁶

De miben áll pontosan a kritikai ellenőrzés hasznossága? Ha elfogadjuk, hogy nincs semmilyen *bizonyíték* arra, hogy valaha is meg fogjuk ismerni az igazságot, márpedig Popper szerint ezt el kell fogadnunk, akkor mennyiben lehet segítségünkre a kritikai ellenőrzés? Nem sokban, mivel Popper kihúzta a szőnyeget a lábunk alól. Ellenőrzéseink — mondja — nem szólhatnak egyetlen empirikus hipotézisünk igazsága mellett sem. De nem szolgáltathatnak érdemleges negatív vagy „kritikai” érvet sem, mivel csak sikertelen kísérletek elméletünk falszifikálására, és nem utalnak elméletünk további sorsára. Az ellenőrzés, a tudomány „racionális” eleme, egyik esetben sem befolyásolja az igazságra vonatkozó megfontolásaikat.

Akkor miért kellene a tudósoknak hipotéziseik ellenőrzésével törődniük? Miért kellene hipotéziseiket ellenőrizniük, ha az ellenőrzés nem szólhat hipotéziseik igazsága mellett? Nem következik-e ebből, hogy a hipotézis *akárhányszor ellenőrizték*,

⁶ Karl Popper: *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Harper and Row, 1963, 248. o.

ugyanolyan feltevés szerű marad, mint amilyen volt? És ha ez így van, akkor miféle kritikai ellenőrzés szabályozná „tudásunk növekedését”, azaz létező vagy „háttértudásunk” átalakítását? Milyen szempontok vezérelnék ezt az átalakítást? Mivel háttértudásunkat „biztosnak vesszük”, és hagyjuk, hogy a további kutatás vezérfonalául szolgáljon, hogyan találhatnánk nyomós érveket arra, hogy új hipotéziseket vezessünk be háttértudásunkba, és hogy „biztosnak vegyük” ezeket? És ha erre a kérdésre nem tudunk válaszolni, akkor mi szól amellett, hogy átalakítottuk háttértudásunkat, és ezáltal közelebb kerültünk az igazsághoz? Popper következetes, amikor megállapítja, hogy a tudomány eddigi sikere „csodálatosan valószínűtlen, és ezért megmagyarázhatatlan”.⁷

Azonban el kell ismernünk, hogy bár Popper kritikai ellenőrzése nincs segítségünkre az igazság keresésében, de diszkreditálhatja vagy falszifikálhatja számos hipotézisünket. Végeredményben, ha rábukkanunk egy fekete jegesmedvére, az megcáfolja azt a feltevésünket, hogy „Minden jegesmedve fehér”.

Azonban ezt a szerényebb követelményt is aláaknázza Popper saját nézete, mivel ha az elméleteket falszifikáló igazságokat vizsgáljuk, ugyanabba a nehézségbe ütközünk, mint az ellenőrzés esetében. Formálisan korrekt az a megállapítás, hogy az „Ez a jegesmedve fekete” állítás falszifikálja a „Minden jegesmedve fehér” állítást, de az utóbbi is falszifikálja az előbbi. Logikailag csak annyit mondhatunk, hogy e két állítás ellentmondó. A dolog azon áll, vagy bukik, hogy *találunk-e* fekete jegesmedvét. Ha már láttunk egy fekete jegesmedvét, legtöbbünk kétségkívül elismerné, hogy nem minden jegesmedve fehér.

Popper viszont nem osztja ezt a nézetet. Véleménye szerint, az „Ez egy fekete jegesmedve” állítást lehetetlen igazolni, mivel ez nagyszámú ellenőrizhető következményt implicál, amelyek „transzcendálnak” minden megfigyelési tapasztalatot. A „medve” szó nem a közvetlen tapasztalatból származik, hanem konstrukció, amelynek — szándékunk szerint — minden medvére alkalmazhatónak kell lennie. Használatának „elfogadását” a tapasztalat „motiválhatja”, de nem igazolhatja. Popper úgy gondolja, hogy az ilyen állításokkal csak annyit tehetünk, hogy „eldöntjük”, hogy „elfogadjuk-e” ezeket igaznak: „logikai szempontból egy elmélet ellenőrzése azokon az állításokon múlik, amelyeknek elutasítása vagy elfogadása a mi döntéseinktől függ. Így ezek a döntések határozzák meg az elmélet sorsát.”⁸ E döntések „szabadok”, megalapozatlanok és megalapozhatatlanok. „Egy elutasítás elfogadása ugyanolyan kockázatos, mint egy hipotézis kísérleti elfogadása, mivel ez is csak egy feltevés elfogadása.”⁹

Így viszont újra szorult helyzetbe kerültünk, mert ha Poppernek igaza van, akkor még a legtriviálisabb megfigyelési kijelentések is — például: „Ez egy pohár víz” — igazolhatatlanok. Így, ha a tapasztalat *nem jelenthet érvet* állításaink igazsága mellett,

⁷ Karl Popper: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, 1972, 28. o.

⁸ Karl Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, 1959, 108. o.

⁹ Karl Popper: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Open Court, Le Salle, Illinois 1976, 99. o.

akkor miért kellene a tudósoknak megfigyeléseket végezniük? Különösen, ha azok az *igazságok* érdeklik őket, amelyek falszifikálják hipotéziseiket? Hogyan *lehetne* „szabad döntések” alapján kritikailag ellenőrizni a „falszifikált” elméletek elutasítását.

Úgy tűnik, hogy a tudomány racionális elemei — a kritikai ellenőrzés és az „elméletek közötti választásunk módja” — Popper számára teljesen függetlenek attól a céltól, hogy az igazságot megtaláljuk. Ez Popper tanításainak ellentmondasságából fakad. Egyfelől, ha az igazságot keressük, az indukció kitiltása lehetetlenné teszi számunkra, hogy az ellenőrzés befolyásolja azokat a döntéseinket, amelyek alapján átalakítjuk „háttértudásunkat”. Az igazság keresése során akár találgathatunk is, és e találgatások ellenőrzésével nem is kell törődnünk, mivel az ellenőrzés nem szólhat amellett, hogy közelebb kerültünk az igazsághoz. Másfelől, ha Popper *módszerét* fogadjuk el, akkor le is mondhatunk az igazság kereséséről. Ha viszont Popper módszerét és célját is elfogadjuk, akkor nemcsak a „próbák” és a tudományos hipotézisek „szabad alkotások”, hanem azok a találgatások is, „amelyek kiirtják a hibákat”, így gyakorlatilag az egész tudomány „próbákból” áll. És ha ez így van, akkor a Popper által emlegetett „kritikai diszkusszió” hogyan győzte meg az embereket arról, hogy a tudomány Hérakleitosztól Einsteinig tartó fejlődése során „nagy lépést tett az igazság felé”. Megkülönböztethető-e egyáltalán a kritikai diszkusszió a találgatások céltalan szaporításától, egy reménytelen vállalkozástól, amelynek során csak az állítások közötti logikai kapcsolatokban lehetünk biztosak?

Bár Poppernek vitathatatlanul érdeme a tudományos ellenőrzés kritikai természetének hangsúlyozása, a durva empirikus pszichológia elutasítása és az emberi tudás biztos alapjainak keresése, e kérdésekre nem sikerül kielégítő választ adnia.¹⁰ Amennyiben erre egyáltalán kísérletet tesz,¹¹ válasza a következő: a kritikai ellenőrzésnek rendkívül fontos szerepe van a kutatásban; igaz ugyan, hogy a visszaautasított cáfolat vagy a „megerősítés” nem mértéke és nem mutatója az igazságnak, de megmutatja, hogy jelenlegi tudásunk fényében hogyan *jelenik meg* számunkra az igazság. Sőt, egy elmélet megerősítése — legyen az a newtoni mechanika vagy az „Ez egy pohár víz” kijelentés — okot szolgáltat arra, hogy ezt a hipotézist *preferáljuk* az igazság *kutatása* során. Egy elmélet megerősítése „nem érv amellett, hogy a rivális hipotézisek közül a kérdéses van legközelebb az igazsághoz”.¹² Ez a

¹⁰ Nem sikerül legteljesebb és legszorgalmasabb követőjének sem. Az *In Pursuit of Truth*, az az esszékötet, amelyet Popper nyolcvanadik születésnapja alkalmából adtak ki, a legkülönbözőbb forrásokból származó mézes-mázas dicsérek mellett tartalmazza David Miller egy esszéjét is, amely a „falszifikacionizmus falszifikációinak cáfolatait” tárgyalja. Miller beismeri, hogy nem sok újat mond Popperhez képest. Az esszé mesterien cáfolja a viszonylag jelentéktelenebb ellenvetéseket, de kikerüli azt a kérdést, hogy Poppernek a tudományról és annak céljáról alkotott paradox nézeteiből hogyan következik hipotéziseink ellenőrzésének szükségessége. Miller diadalmasan zárja esszéjét azzal a szokásos popperiánus „kihívással”, amely azoknak a kritikusoknak szól, akik nem értik meg, amit mondani akar.

¹¹ *Objective Knowledge*, Appendix 2.

¹² Uo. 84. o.

„feltevés” vagy „preferencia” tulajdonképpen egy magasabb rendű „találgatás”, tudniillik az a „metafeltevés”, hogy „a további ellenőrzések nem vezetnek a kérdéses hipotézisnek ellentmondó eredményre”.¹³

De ez a válasz nem old meg semmit. A „Minden jegesmedve fehér” kijelentés „preferálása” a „Néhány jegesmedve fehér, néhány pedig fekete” kijelentéshez képest csak azt ismétli meg, amit már tudunk, hogy még nem „döntöttük el”, hogy léteznek-e fekete jegesmedvek, és nem szól amellett, hogy „a rivális hipotézisek közül az előbbi közelebb van az igazsághoz”, ahogy ezt Popper gondolja.

Ennél még nyugtalanítóbb, hogy ha az indukció valóban nem létezik — ha meggyőződéseink nem támaszkodhatnak logikailag nem meggyőző bizonyítékokra —, *hogyan származhat az ellenőrzés eredményeiből „magasabb rendű feltevés”?* Hogyan szólhat a „Minden jegesmedve fehér” állítás ellenőrzése mellett a feltevés mellett, hogy ezen állítást a további *ellenőrzések* sem fogják falszifikálni? Ha a korábbi ellenőrzések egyike sem lehet biztosítéka e feltevés igazságának vagy hamisságának, akkor miért nem kezdtük rögtön egy magasabb rendű feltevéssel? Miért kellene egy találgatást ellenőriznünk, ha továbbra is találgatás marad? Popper szerint, nem azért ésszerű egy alaposan ellenőrzött feltevés vagy hipotézis felhasználása, az a szerinti cselekvés, mert okunk van azt igaznak gondolni, hanem mert nincs okunk hamisnak gondolni. Ez azonban egy kétségbeesett lépés. Popper szkeptikus premisszái szerint, minden okunk megvan rá, hogy bármely hipotézist kétségbe vonjunk. Miért kellene egy magasabb rendű hipotézist elfogadnunk? Miért ne kellene ezt is kétségbe vonnunk?

Röviden, Popper úgy véli, hogy nincs okunk valamely elmélet igazságának elismerésére, viszont erős „kritikai” érveink lehetnek igazságának feltételezésére. E kritikai érveknek azonban semmi jelentősége nincs, ha általuk nem jutunk közelebb az igazsághoz, márpedig erről Popper nem képes számot adni. „Preferencia” elmélete homályban hagyja, hogy az ellenőrzés miképp szolgálhat valami határozott és ésszerű célt tudományos módszerében. E probléma megoldatlansága nemcsak tudományfilozófiájában eredményez nehézségeket, hanem a tudásról mint egészről szóló elméletében is, sőt, néhány érvében is, amely a nyílt társadalmat hivatott igazolni, amelyben a szabad kriticismus a tudás és a társadalmat tökéletesítő „fokozatos társadalmi tervezés” fejlődésének eszköze. Miért van szükség az effajta korlátlan kritikára, ha — mint megállapítottuk — céltalan? Legutoljára, képtelenség Popper groteszkül szerénytelen állítását elfogadnunk, miszerint befejezte annak a filozófiai problémának a megoldását, „amelynek alapvetőbb felét már Hume megoldotta”, és amelyet „kis nagylelkűséggel az emberi tudás problémájának” nevez.¹⁴

Popper tudományfilozófiája többszörösen is kétértelmű. E filozófia Popper szerint „empirikus”, de tisztázatlan, hogy a tudósoknak miért kellene a tapasztalatra támaszkodniuk. „Fallibilista”, amennyiben „hibáinkból tanulunk”, de valójában

¹³ *The Philosophy of Karl Popper*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, Le Salle, Illinois 1974, 1114. o.

¹⁴ Uo. 1014. o.

egyfajta rosszul leplezett szkepticizmus. Lemond a bizonyosság kereséséről, de pontosan a bizonyosság keresésének támpillérei — ha valaki nem *biztos* egy állítás igazságában, akkor sohasem lehet az állítást racionálisan igazolni — támasztják alá az indukció popperi elutasítását, és ebből következő tanításait. Popper új tények, új elméletek, új igazságok felkutatására biztatja a tudósokat, de aztán hozzáteszi, hogy bármilyen keményen is dolgoznak, tudásuk a kutatás befejeztével sem lesz kevésbé bizonytalan, mint amilyen volt, és hogy ami nem „merész” találgatás,¹⁵ az üres logikai igazság. Ez nem levetése annak a kényszerzubbonynak, amit a bizonyosság keresése jelent, hanem kifordítása.

Furcsa ellentmondás, hogy szkeptikus nézeteit Popper „kritikai racionalizmusnak” és „objektivizmusnak” nevezi. Nem csoda, hogy a legkonzekvensebb „popperiánusok” azok az eltévelyedett Popper-tanítványok — mint például az „anarchista” és „szubjektivista” Paul K. Feyerabend —, akik azt vallják, hogy a tudományos fejlődés hajtóerői a pszichológiai kényszerek, szokások, és hogy a tudomány nem üres formulákat keres, és nem nyújt hiteles tudást. *Les extremes se touchent*: mint ahogy az eszmék története során már annyiszor megesett, a formális „fő-objektivista” nézet, amely értékes segítséget kínált a gyakorlati tevékenységhez, de absztrakt és formális elveket hirdetett, felületes érveléssel a „bármilyen mehet” doktrínájához jutott.

Popper nehézségei olyan doktrínák összekombinálásából származnak, amelyek külön-külön sem plauzibilisek, de együtt még kevésbé. Első könyvében arra a nézetre reagált, amely szerint az empirikus tudományok érzéki tapasztalatainkra „redukálhatók”, és úgy foglalt állást, hogy e nézet nem szolgáltat igazságot az objektív tudománynak. A későbbiekben azonban egy másik végletbe csapott át, és a tudományos ismeret elméletének egy meglehetősen formális megközelítési módját tette magáévá. Ebből a megközelítési módból fejlesztette ki nézeteit a logika elsődlegességéről a pszichológiával szemben, az indukció logikai alapon történő elutasításáról és a feltevések és cáfolatok módszerét, a „legracionálisabb”, és ezért legjobb tudományos módszert.

A nem-empirikus megközelítés és a mindenfajta „szubjektivizmustól” való félelem együttesen egy olyan tudományfelfogást és módszert teremt, amely a legkevésbé sem adekvát tárgyhöz. Popper is felismeri, hogy a tudomány (akárcsak a jog) emberi tevékenység, amelyhez egy olyan problémamegoldó közösség szükséges, amelyet kritikai elvek és szokások irányítanak. Azonban ezek az elvek is a próba—tévedés útján fejlődtek, és fejlődnek is tovább. Ezen elvek „lényegüket tekintve” nem racionálisak, racionalitásuk abban áll, hogy támogatják a tudományos eredményeket, és megoldják a tudósok problémáit. Ez világosan látható az indukció esetében is: ha nincs is formális szabály, amely használatát kodifikálná, abból nem következik, hogy „önkényes” vagy „szubjektív” lenne pusztán azért, mert nem felel meg a racionalitás popperi kritériumának.

¹⁵ Uo. 1047. o.

Popper súlyos ellentmondásokkal terhes elméletének elfogadása helyett, nyugodtan hihetünk továbbra is az induktív módszer létében, és abban, hogy az emberek számos meggyőződésüket logikailag nem meggyőző bizonyítékokra alapozzák, és hogy ezek a bizonyítékok bizonyos körülmények között *racionális* támaszt jelentenek a legkülönbözőbb empirikus ítéleteknek. A „szubjektivizmustól” való félelem Poppert odáig juttatta, hogy a tudományos elemzés köréből nemcsak a vitathatatlanul kétséges vagy szubjektivizmustól eltorzított ítéleteket száműzte, hanem azt is, ami *tipikus* a tudományban: a döntések és a megfontolások olyan eseteit, amelyeket nem szigorúan egyetemes és kivételt nem tűrő szabályok diktálnak, hanem egyéni megítélést követelnek; következésképp, kihagyja a kritikai irányelv hatóköréből a gyakorlatot.

Popper valóban racionalista: romantikus racionalista. Munkásságán végigvonul a kép, ahogy a tudósok elméleteiket rávetítik a természetre, majd a természet választát várják; a rivális elméletek harcának ábrázolása, a kockázat, a merész feltevések és szellemes kritikák dicsérete; annak a felfogásnak a gyűlölete, mely szerint a tudomány a technológia irányítása alatt áll; a tudománynak, mint olyan soha véget nem érő harcnak a képe, amelynek mozgatórugója az ellentmondás, és amelynek során elszántan keressük nehezen elért szintézisünk ellentmondásait és ezek megoldásait, hogy elkerüljük a stagnálást, és új és új akadályokat emeljünk magunk elé; a tudománynak mint olyan folyamatnak a képe; amelynek célja illékony, vagy talán el sem érhető, amely annyit ér, ha nem többet, mint magának a célnak az elérése, egy utazás, amelynek során hősieken és reménytelenül próbáljuk csökkenteni a távolságot véges felfogóképességünk és végtelen célunk között. E felfogásnak sohasem volt ilyen kiváló támogatója azóta, hogy olyan német romantikus írók, mint például Fichte, a morális birodalomra, vagy az egész emberi létre alkalmazták. Ez bizonyára jobban erősíti Popper nézeteit, mint azok az érvei, amelyek az „induktivisták” mumusává tették. A kép, melyet Popper fest az igazság kereséséről, pillanatokra megrészegeti az embert, szokatlan és serkentő gondolatokat ébreszt benne, de ha hideg fejjel szemléljük, akkor ráeszmélünk, hogy egy vadlibavadászatot ábrázol.

(Fordította: Forrai Gábor)

KARL MARX ÉS AZ „EMPIRIKUS TÉNY” ÚJ MEGKÖZELÍTÉSE

TADEUSZ M. JAROSZEWSKI

Az a tény, hogy Marx leküzdötte a tradicionális empirizmus és racionalizmus egyoldalúságát, hogy a valóság átalakításának folyamatában megmutatkozó aktív megismerés eszméjét az ismeretelméleti realizmussal kapcsolta össze, hogy a tudás materialista elméletét történelmi materialista filozófiájára alapozta, megváltoztatta az ismeretelmélet kognitív és elméleti lehetőségeit. Azzal, hogy a tudáselméletet és a társadalomtudomány módszertanát a történelmi materializmusra alapozta, lehetővé vált, hogy új módon, „holisztikusan” közelítsék meg a társadalmi valóságot, és hogy kiküszöböljék a nominalista és naturalista megközelítést. Másrészt az aktív megközelítés lehetővé tette Marx számára, hogy egy új „empirikus valóságképet” alakítson ki, és ugyanakkor nyilvánvalóvá vált, hogy a tények kialakításához nemcsak észlelés, de aktív szellemi erőfeszítés is szükséges.

A hagyományos szenzualizmus, amely úgy kezelte a tárgyi megismerés végrehajtását, mint különálló, „naturális” individuumokat (pl. a fölvilágosodás „viaszfigurái” vagy Locke „üres lapja”, melyet a természet tölt be jeleivel), képtelenné vált megérteni mind a megismerés aktív jellegét, mind azt a társadalmi-történelmi jelleget, amely a természet kollektív átalakításával és azzal kapcsolatos, hogy az átalakított szubsztanciára vonatkozó tapasztalat, szakértelem és tudás, melyet az átalakítás során nyertünk, generációról generációra száll.

A hagyományos materializmusnak a társadalmi individualizmussal való összekapcsolása megnehezítette a következők megértését:

- az emberek együttműködésének szerepét, megismerő tevékenységük során;
- a tudományos elmélkedés társadalmi föltételeit (az adott anyagi termelés fejlettségi szintjének megfelelő föltételeket, munkamegosztást, osztálybeli különbségeket stb.);
- a tudás növelésének és átadásának társadalmi föltételeit; és végül;
- az emberi adottságok és a megismerő tevékenység (érzékek, értelem, szellemi erők, társalgási és tudományos nyelv, kutatási kategóriák és eljárások, bonyolult gépek és mérőműszerek használata stb.) fejlesztésének társadalmi föltételeit.

A hagyományos materializmus nem tudta megmagyarázni az empirikus valóság teljes, strukturált jellegét. Azzal, hogy a valóságot darabokra törölte, és úgy kezelte, mint összefüggéstelen benyomásokat, a kanti, szubjektív és idealista „konstruktivizmus” útját egyengette. Ezen elgondolás szerint az objektív világ tulajdonságait

„absztrakt műveletekkel” tárták föl (amelyeket az ember többszázezer évig tanult úgy, hogy a természetet alakíttatta), és ezen vonásokat „a priori kategóriáknak” tulajdonítják. Ezek a kategóriák kizárólag az „emberi értelem” hozzájárulásai a valósághoz, amelyeknek nincsenek alapjai a „magában való” valóságban. A hagyományos materializmus és empirizmus módszertanának alapelve a valóság részekre tördelése. Az individuális empirikus jelenségeket rögzítik, bizonyos dolgok megtörténte, ill. meg nem történte (vagy ezen esetek jellemzői és mellékes velejárói) rögzített. Ezután összegzik és általánosítják a megállapításokat, kitöltik Bacon erre vonatkozó táblázatát („megtörtént, nem történt meg”), s ugyanakkor az individuális empirikus jelenségeket — a valóság alkotóit — mesterségesen elszigetelik a dinamikus egésztől, melynek részét képezik. Egy ilyenfajta megismerő megközelítés eredménye mindössze a valóságnak egy részleges és eltorzított ismerete.

Marx ugyanakkor szembeállítja a hagyományos materializmus szűk empirizmusát a szenzualizmussal, és hangsúlyozza, hogy valójában nem tiszta, teljes és elszigetelt tényekről van szó, hanem „konkrét totalitásról”, mely megfelelően strukturált és szüntelen átalakítás tárgyát képezi, és mely más totalitásokkal formálja meg a „dolgok és események” komplex „hálózatát”. Minden „tény”, melyet érzékszerveinkkel fölfogunk, csak részét képezi egy nagyobb kapcsolat- és esemenyláncolatnak, számos függőség között van jelen a dinamikus egészben, és csak akkor ismerhető meg, ha jól megvizsgáltuk az „egészben” betöltött helyét. Amikor a megismerésnek ezt a fajtáját alkalmazzuk, nem elegendő összefoglalni a különálló benyomásokat. Szükséges az is, hogy föltárjuk a kapcsolatot azon dolgok és átalakításaik között, amelyekre a benyomások vonatkoznak — az „idealizáció” és a fokozatos fordított „konkre-
tizálás” módszerének használata, valamint az empirikus anyagot értelmező elméleti modellek alkalmazása révén. (Olyan modellek alkalmazása révén tehát, melyek igazolják saját hasznosságukat, s melyek egyre tökéletesebbek lesznek azáltal, hogy részt vesznek az empirikus anyag magyarázatában.) Ezért szükséges az egyes tudományágak által meghatározott kategóriák, képzetek és elméleti modellek alkalmazásával végigvinni a konkrétság absztrakt rekonstrukcióját. Nem térünk el az érzéki „konkrét realitástól”, amikor az absztrakt megismerés segítségével egy, a benyomások tárgyai között fönnálló dinamikus kapcsolatot és függőséget találunk, és ezen a módon „rekonstruáljuk” a megvizsgált tényeket „konkrét totalitásokként”. Ehelyett, a „konkrét realitás” mélyebb és átfogóbb megismerésén keresztül, közelebb jutunk a megfelelő magyarázathoz. A megismerés folyamatát individualizáló, azt az elkülönült egyének érzékelésére redukáló, valamint az ezen egyének érzéki tapasztalatait is „individualizáló” hagyományos materializmus történetietlenségének és kettős „megismerő individualizmusának” szintén megvannak a társadalmi vonatkozásai. Ez a materializmus nem tudja megmagyarázni a társadalmat, mint kölcsönös kapcsolatokat és függőségeket komplex és dinamikus struktúráját, amely változásokon megy keresztül a gyakorlat fejlődése és ennek jellemző ellentmondásai során, amely ellentmondások az osztálytársadalomban az osztályok közti antagonizmusban jelennek meg. Mindez abból a tényből következik, hogy — mint ahogy Marx írta — „a

legtöbb, amihez a szemlélődő materializmus eljut, vagyis az a materializmus, amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg, az egyes egyének és a „polgári társadalom” szemlélete”; a burzsoá polgári társadalmat pedig nem az emberi társadalmi gyakorlat egy történelmi szakaszának, hanem „természeti társadalomnak” tartja.

A metafizikus materialisták társadalmi korlátozottságai gyakran nyílt ideológiai megismerő orientáció formáját öltötték, főleg akkor, amikor társadalmi problémákkal foglalkoztak, amikor a politikai gazdaságtan, az állam- és jogelmélet s a történelemfilozófia kérdéseit vitatták meg. Így történt, hogy a társadalmi valóságban akár helyes volt az, akár nem, egyéni kezdeményezések eredményét látták, elkülönített események sorozatait (amelyekről nem is gondolták, hogy osztálytartalmuk van), anyagi érdekek összjátékát és a termelés fejlődését előmozdító objektív igényeket, olyan igényeket, melyek meghatározzák a társadalmi fejlődés folyamatát. Ezért tartható ez a fajta materializmus, akárcsak modern folytatói, a pozitivizmus és a módszeres empirizmus (mint ahogy Lukács kifejtette *Geschichte und Klassenbewusstsein* c. művében) a polgári életfölfogás apológiájának. Módszertani követelményeiknek nemcsak „megismerő és módszertani jellegük” van, hanem — a meghirdetett „tudományos objektivizmus” és a „dezideologizáló” törekvések ellenére — határozott ideológiai orientációjuk is. Ez azzal magyarázható, hogy a fent említett tendenciát, amely a valóság részekre-bontására törekszik, nemcsak bizonyos ismeretelméleti alapelvek, de *par excellence* ontológiai dogmák is áthatják: egy bizonyos, társadalmilag meghatározott valóság-metafizika, társadalom- és életfölfogás. Ez a koncepció a társadalmi valóság polgári, atomisztikus, individualista és szabad gazdasági víziója, mint a magánvállalkozások és gazdasági kezdeményezések szabad összjátéka. A társadalmi valóság látszólag ismeretelméleti vagy módszertani fejtegetése mögött tulajdonképpen az emberi világra vonatkozó polgári és proletár elképzelés közti alapellentét húzódik meg. A proletariátus — hangsúlyozta Lukács — objektív érdekei, emancipációra való törekvése miatt, a társadalmat dinamikus egészként, ellentmondásai összességében fogja föl, és nem tapasztalatok, célok, elért eredmények, sikertelenségek, sikerek, és így leírható, megszámlálható és megmagyarázható tények összességének. Ahhoz, hogy fölszabadíthassa magát, a proletariátusnak magának is meg kell értenie nemcsak az egyes proletárok céljait és gyöngeségeit, de a polgári társadalomban elfoglalt saját helyét is, az antagonizmust, mely az ő történelmi érdeke és a polgári társadalom érdeke között fönnáll, el kell tőle különítenie magát ideológiailag (tudatosítania kell magában történelmi küldetését) és szervezetileg (forradalmi pártot kell alkotnia). A proletariátusnak, hogy osztályként előre tudjon jutni, nemcsak egyes cselekvéseit kell ésszerűsítania, vagy az „egyéni előrejutás” technikáját fejlesztenie, de forradalmi módon meg kell változtatnia a társadalmat úgy, hogy közben fölfedezi dinamizmusának mozgató erejét. A proletár tudat visszaautasította az atomizmust, az „empirikus tény” hagyományos koncepciójának partikularizmusát, a polgári nézetet, hogy mindent el kell különíteni. A proletariátus tudatának az „egészet” — nemcsak a fákat, de az erdőt is észlelnie kell . . .

A hagyományos szenzualizmus, amely az emberi megismerést mint a külvilágból érkező benyomásoknak elkülönült szubjektumok (emberi individuumok) általi passzív fölfogását kezeli, nemcsak hogy nem képes megérteni annak a folyamatnak a társadalmi és aktív jellegét, amelyben az ember valós ismereteket kap a világról, amely elválaszthatatlanul kapcsolódik annak az anyagi gyakorlatnak a fejlődéséhez, amely a természetnek a dinamikusan fejlődő emberi szükségleteknek megfelelő átalakítására irányul, de — állítólagos naturalizmusa ellenére — képtelen megmagyarázni a megismerő tevékenység természeti eredetét, az organizmus és a környezet között fönnálló, ösztönösen irányított aktív kapcsolatoknak (a központi idegrendszerrel együtt járó, valamint tevékenységeit szabályozó mechanizmusoknak) olyan kapcsolatokká történő átváltoztatási folyamatát, melyek tudatosan irányítottak és társadalmilag szervezettek, aktívak és történelmileg változók a társadalomra nézve, valamint olyan kapcsolatokká, melyek jellemző vonása az, hogy a környezet társadalmi átalakítását olyan egyének együttműködése hozza létre, akik ismerik a természetet, összegyűjtik ezen ismereteiket, és szóban átadják egymásnak s a későbbi generációknak. Az emberi munka, kommunikáció, a munka közben megszerzett információ terjesztésének fejlődése nemcsak az emberi élet specifikumának, de a megismerő tevékenységnek, az ember megismerő ereje fejlődésének és a minket körülvevő világról szerzett tudásanyag, generációról generációra való, átszállásának eredetéhez is kulcsot ad.

AZ EMPIRIKUS ÉS A RACIONÁLIS MEGISMERÉS EGYSGÉGE

A radikális empirizmus és racionalizmus egyoldalúsága hatással van a modern fiziológiai és pszichológiai tanulmányokra, melyek azt mutatják, hogy a tiszta érzéki tapasztalatok és az empirikus megismerés nem választható el az absztrakt fogalmi megismeréstől. Így, amikor az ember érzékel egy tárgyat, mindig aktívan bekapcsolja azt a tudást, amit hasonló tárgyakról már megszerzett, és az általa érzékelt dolgot behelyezi fogalmi hálójába. A modern etnológia megmagyarázta, hogy mely gyakorlati mozgatórugók készítették az ősembert a természetes számok fogalmainak kialakítására, és melyek nem. A modern pszichológia (gyakorlatilag Piaget tanulmányai a gyermekek fogalmi gondolkodásának fejlődéséről) és a magasabb idegműködések fiziológiája is (Pavlov és Szecsenov kísérletei) rávilágított arra, hogyan válnak az érzéki tapasztalatok fogalmi ismeretté; hogyan fejlődnek ki az egyén elméjében hosszas tapasztalat — játékok, különböző olyan tárgyak használata, melyek tipikusan gyermekeknek valók — után olyan elvont fogalmak, mint a természetes számok, ok és okozat, tér és idő stb.

A modern genetika és a molekuláris biológia új anyagot szolgáltat a szenzualizmus naiv formájának kritikája számára. Kiderül, hogy az ember, mivel örökli a genetikai kódjába beírt értelmi műveletek képességeit (mely kód az ember több százezer éven át tartó fejlődésének eredménye), nem „tabula rasa”, ahogyan Condillac vélte a XVIII.

században. Ezért van az, hogy a másfél éves gyermek megtanul beszélni, és egy hatéves megtanulja az aritmetika alapjait.

A jelenkori antropológiai kutatások is megerősítik Marx azon nézetét, hogy az érzéki tapasztalat nem állandó velejárója az emberi észlelésnek. A történelmi gyakorlat eredménye az emberi érzékenység, a nyelv, a tudományos kutatások különféle területeinek kategóriarendszerei, a logikai kalkulus és a numerikus transzformációs eljárások. Marx azt írta, hogy „az öt érzék kiképződése az egész eddigi világtörténelemnek a munkája”. Az emberi szem „másképp élvez, mint a nyers, ember-telen szem, az emberi fül másképp, mint a nyers fül”. A „társadalmi ember érzékei más érzékek, mint a nem-társadalmié”.

A jelenkori régészeti fölfedezések megmutatják, hogy a munka gyakorlati alkalmazása az anyagi környezetben milyen fontos szerepet töltött be az észlelés fejlődésében. Ezek a fölfedezések igazolják Marx és Engels sok hipotézisét. A munka eredményeképpen, az ember észlelése a természeti tárgyakat nemcsak naturális formájukban tükrözi, de olyan természeti tárgyakként is bemutatja őket, melyeket a tudatos emberi tevékenység átalakított. Az ember, bár érzékszervei kevésbé jók, mint sok állaté, mégis többet fog föl a természetből. Ha egy benyomást fölfog, beépíti azt az ugyanolyan más tárgyakról alkotott ismereteinek rendszerébe (amit személyes tapasztalatokkal vagy kulturális hagyományok segítségével alakított ki).

Marx, a racionalizmus abszolutizálásáról szóló kritikájában azt írja, hogy a megismerésben az absztrahálás igen jelentős szerepet játszik. Bár az érzet és az észlelet — véleménye szerint — az ember tudásának végső kiindulópontja, a megismerés nem korlátozódik ezekre. Ha egy konkrét tárgytól elvonatkoztatunk és összegezzük az adott tárgyak azonos vonásait és a köztük lévő kapcsolatokat, általános tudásra teszünk szert, „általános fogalmakat” alkotunk. Miközben „fogalmakat” alkotunk, az adott tárgyak általános érvényű vonásait állapítjuk meg (vagy különböző dolgok, folyamatok, kapcsolatok stb. azonos, ismétlődő vonásait), megkülönböztetjük őket más jellegű tárgyaktól, folyamatoktól és kapcsolatoktól. Minden fogalomnak megvan a saját adott jelentése, mely az embert a jelölt dolgoknak éppen ehhez és nem valamely más osztályához, vagy különböző tárgyak, folyamatok, viszonyok hasonló, ismétlődő tulajdonságaihoz vezeti. Ellentétben az érzetekkel, a fogalmak mentesek az érzéki vizualitástól. Az olyan fogalmaknak a tartalma, mint „fa”, „zöld”, „mechanikus mozgás”, nem jelenhetnek meg egy kép formájában, nem jelennek meg úgy, mint egy konkrét tölgyfa, amely előtttem nő, mint leveleinek zöld színe, vagy mint az a mechanikus mozgás, ahogy egyik levele a lábamra esik. Az általunk addig ismert fáknak, zöld színüknek, mechanikus mozgásuknak csupán általános sajátosságait foglalják össze.

Ha — idealizáció révén — félretesszük az adott tárgyak bizonyos jellemző vonásait, fölfedezzük a tárgyak tipikus kapcsolatait és az őket szabályozó törvényeket. Ha megvizsgáljuk a különböző kapcsolatokat, eljutunk a lényegnek, a tulajdonságoknak és ezen tulajdonságok fejlődésének elméletéhez. Ily módon az érzéki észrebevéstől, a

tények meghatározásától eljutunk a fogalmi és a logikus gondolkodáshoz, az elméletek kidolgozásához.

Az adott tárgyról, strukturális és dinamikus kapcsolataikról alkotott általános, elméleti tudás nagy értéket képvisel egy adott tárgyról alkotott ismeretek újjáépítésében. Marx ezt írta: „a konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont, és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is.” A fenti fogalmazás („a konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása”) nem úgy értendő, hogy a konkrét „az önmagából mozgó gondolkodás eredménye”, egy olyan folyamaté, mely el van különítve az embernek a valósággal fönntartott empirikus kapcsolatától.

Mind ismeretelméleti, mind ontologikus értelemben, a „gondolat valóság” Marx számára az „érzékelés valóságának” tükröződését jelenti. „Hegelnek — írja Marx — az az illúziója támadt, hogy a reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja föl, holott az elvonttól a konkrétához felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata.” „A konkrét totalitás mint gondolati totalitás, mint gondolati konkrétum, *in fact* a gondolkodás, a fogalmi megragadás terméke; de semmiképpen a szemléleten és elképzelésen kívül vagy túl gondolkodó és önmagát szülő fogalom terméke, hanem a szemlélet és elképzelés fogalmakká való feldolgozásáé. Az egész, ahogyan a fejben mint gondolati egész megjelenik, a gondolkodó fej terméke, amely a világot a számára egyedül lehetséges módon sajátítja el, olyan módon, amely különbözik ennek a világnak művészi, vallási, gyakorlati-szellemi elsajátításától.” Lukács a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben érdekes módon közelítette meg Marx empirizmus-kritikáját a társadalomtudományok vonatkozásában. Elemzésének kiindulópontja a „társadalmi tény” pozitivista fölfogásának kritikája, különösen annak ismeretelméleti és ontológiai premisszáit tekintve. Ennek az elméletnek a társadalom individuális és atomisztikus ontológiai fölfogásának hallgatólagos és önkényes elfogadásával megalkotott, fő elméleti premisszája a „valóság” teljesen alaptalan azonosítása az „empirikus ténnyel”. Lukács szerint e két kategória nem tekinthető azonosnak, legalább három okból.

Először is a valóságot nemcsak az empirikusan vizsgált dolgok, tárgyak és jellemzőik képezik, de ok és okozat komplex kapcsolata, valamint az azon tárgyak és események közti kapcsolatok is, amelyek meghatározott egységgé válnak.

Másodszor, ezeket a kapcsolatokat nem lehetséges egyszerű „empirikus vizsgálat-tal”, s a vizsgálatok összességével fölfedezni. Szükség van elméleti vizsgálódásra és absztrakt gondolkodásra is. Megérthetjük e kapcsolatokat, ha megalkotjuk az absztrakt műveleteknek egy sorozatát, és így építjük föl a konkrét valóságot. A valóságos társadalmi tény az elme műveleteinek váltakozása, és nem az empirikus vizsgálat adja meg.

Harmadszor, a társadalmi valóság dinamikus jellegű, állandó átalakulásokon, létrejövésén megy át. Az „empirikus tény” mesterséges megalkotása nemcsak a kapcsolatokról és a strukturális függőségektől választja el a társadalmi valóság elemeit, de a történelmi kapcsolatokról is. Stabilizálja őket, és így megvéd minket attól, hogy megértsük valóságos lényegüket. Lukács leszögezi, hogy nem mondhatjuk azt, hogy a társadalmi valóság „van”, mert szüntelenül „termelődik”. A társadalomtudományok főadata, hogy fölfedezzék azt az irányt, amerre a társadalmi valóság fejlődik, és mindazt, ami meghatározza fejlődését. Egy valós tudományos megismerés nem korlátozható „empirikus adatok, érzéki tapasztalatok” stb. fölvételére, de magával kell hoznia a valóság mélyebb, mint felszínes átlátását, és érvényes struktúrákat és kapcsolatokat kell keresnie, melyek „elrejtőznek” a pusztán empirikus vizsgálat elől.

Lukács véleménye szerint, e cél elérésére, mindig sikeresen alkalmazható eszköz a „forradalmilag irányított absztrakt megismerés”. Ennek köszönhetően azon fő függőségek és kapcsolatok, melyek a kapcsolatok dinamikus változását szabályozó társadalmi élet és fejlődési tendenciák különböző vonatkozásai között állnak fenn, föltárhatók. Ily módon — a forradalmi megismerés fejlődésén keresztül — a történelem eléri az őt „vezető tendenciák tudatosságát”. Lukács véleménye szerint ez szoros kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy a társadalom fölfogható mind a megismerés tárgyaként, mind pedig alanyaként. A fejlődéstendenciák megismerése egyidejűleg „önmegismerésük” is, és szükséges láncszemet alkotnak megvalósulásuk folyamatában. A társadalmi folyamatok legjobb megismerése akkor lehetséges, amikor a vezető erők, melyek hatással vannak a történelmi folyamatokra, kifejlesztik öntudatukat. Lukács összegzése szerint: „a történelem fejlődéstendenciái magasabb valóságot hordoznak, mint az empirikus tények”.

„EMPIRIKUS TÉNY” ÉS „KONKRÉT TOTALITÁSOK”

Mint hangsúlyozta, a társadalmi valóságot aktív és alkotó úton lehet megismerni. Lukács az absztrakt megismerésnek meghatározó szerepet tulajdonít: az empirikus anyagot formáló és magyarázó elméletek alkotásának, a kutatási kategóriák rendszere fejlesztésének stb. A pozitivista szociológia tévedése többek között az, hogy e szociológia az események, a közösség és ezek tagozódásának, csoportjainak empirikus leírására korlátozódik. A „magyarázó szociológia”, amit Lukács javasol, a leírások és osztályozások mögé kell hogy menjen: föl kell tárnia a társadalmi folyamatok belső struktúráját, olyan szellemi tevékenységet végezve, amely absztrakt fogalmak bevezetésével és alkalmazásával kapcsolatos. Csak a tudós alkotó erőfeszítése, a „szellemi termelés” teszi őt képessé arra, hogy rekonstruálja a valóság minden viszonyát, hogy ne csak egyes elemeket, elemsorozatokot, hanem strukturált „konkrét totalitásokat” vizsgáljon és értelmezzen. Az ilyen „társadalmi-valóság alkotás” a tudósok aktív szellemi erőfeszítésével, a „konkrét totalitás” megalkotásával (ezt a

kategóriát később tárgyaljuk), számos absztrakt művelet segítségével, nem tekinthető önkényes, korlátok nélküli alkotásnak, hanem, s ez Lukács véleménye szerint *conditio sine qua non*, a „valóságban megalapozottnak” kell lennie.

A megismerő csak akkor tudja eredményesen újraalkotni a „konkrét totalitást”, ha figyelmet fordít a megismert tárgyak közti kapcsolatokra és aktuális függőségeikre, ha föltárja az egyszerű empirikus vizsgálat számára rejtett belső dinamikát. Ezzel kapcsolatban Lukács hivatkozik Marxnak *A tőke* c. művében fölhasznált és *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. művében bemutatott módszerére.

Így, hogy megmagyarázzuk Lukácsnak a „konkrét totalitásokról” alkotott elképzelését és azok újraalkotásának módszereit, szükséges hivatkoznunk Marx azon tanításaira, melyeket Lukács idézett. *A tőke* első német kiadásának előszavában Marx jellemzi az általa fölhasznált vizsgálati módszert, és hangsúlyozza az absztrakt gondolkodás fontosságát a társadalomtudományokban, s többek között leszögezi, hogy a gazdasági formák vizsgálatában „sem mikroszkópot, sem vegyi kémlelőszereket nem vehetünk igénybe”. *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* c. művében részletesen kifejti, hogyan teszik absztrakt műveletek lehetővé a kapitalista gazdaság konkrét valóságának megértését, és ezt írja: „Úgy tűnik, helyénvaló a reálissal és konkrétal, a valóságos előfeltételekkel kezdeni, tehát pl. a gazdaságban a népességgel, amely az alapzata és szubjektuma az egész társadalmi termelési aktusnak. Tüzetesebb szemügyrevételnél azonban ez hamisnak mutatkozik. A népesség — elvonatkoztatás, ha elhagyom pl. az osztályokat, amelyekből áll. Ezek az osztályok — megintcsak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyeken nyugszanak, pl. bér munka, tőke stb. A tőke pl. semmi bér munka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek egy kaotikus elképzelése volna.” Marx módszere tehát éppen fordított. Ő azt föltételezi, hogy számos „kutatási kategóriát”, mint pl. produktív munka, áru, érték, ár, bér munka, tőke, profit, egyszerű és bővített újratermelés, a tőke körforgása stb. gazdag tényanyagból vezetünk le az absztrakt gondolkodás segítségével. A kategóriák az emberi „tényleges függőségek” egyedi vonatkozásait tükrözik, melyek a kapitalista termelési viszonyoknak felelnek meg.

A következő lépésben Marx azokat a kategóriákat veti föl, amelyekkel megmagyarázhatók a kapitalista társadalom működésének „legalapvetőbb” mechanizmusai. Lépésről lépésre, a tőkés gazdaságot totalitásként vizsgálva, analízis alá vetve történelmi megnyilvánulásait, visszatér az „empirikus konkrét valósághoz”. Csak miután megállapítottuk a vizsgálat alapkategóriáit és megmagyaráztuk a legalapvetőbb kapcsolatokat és szabályszerűségeket, „meg kellene tennem az utazást visszafelé, míg végül ismét a népességhez érkeznék, ezúttal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához” — írja Marx.

Miután Marx összegezte a konkrét valóság fönt említett, elméleti munkával történő fölépítésének alapelveit, arra a következtetésre jutott, hogy a konkrét totalitás megismerése a valóság egyes elemeinek „empirikus vizsgálatából” ered (az empirikus valóság azt nem teszi lehetővé, hogy a dolgokat „komplex egészében” megragadjuk).

Absztrakt vizsgálat által, absztrakt elméleti folyamatok segítségével fölfedve az alkotó elemek között fennálló legjellemzőbb kapcsolatokat és függőségeket, jelenik meg az „empirikus konkrét”. (Természetesen a konkrét nem eredeti létében jelenik meg, hanem, ahogy Marx leszögezi, „a konkrétot átszűri az emberi fej munkája”). Ebben a folyamatban általános állítások és kategóriák jelennek meg, „konkretizálva”, hogy az empirikus valóság megmagyarázható legyen.

Miután *A tőke* első kötetében Marx megállapította a kapitalista gazdaság legalapvetőbb összefüggéseit a maguk „tisztá” absztrakt formájában, azt vizsgálja (a második és a harmadik kötetben), hogyan működik a gazdaság egészében, vagy hogy hogyan mutatkoznak meg fő strukturális összefüggései „empirikus formákban”. Marx arra a következtetésre jut, hogy a kapitalista viszonyok közvetlenül adott formái több tekintetben különböznek „rejtett valós struktúrájuktól”. Ezért mielőtt megmagyaráznánk ezeket a dolgokat, szükséges leszögezni, hogyan jelenhet meg egy, a tipikus mintától különböző adott forma. Magyarázatot csak akkor kaphatunk, ha nemcsak az „empirikus ténynek” azon konkrét formájára gondolunk, melyben az általános összefüggések megnyilvánulnak, hanem a kapitalista gazdaság és alakulása egészére, ha föltárjuk a közvetítő láncszemeket is, melyek az általános folyamatokban, a konkrét eltérésekben alakulnak ki.

Lukács fölállítja a „konkrét totalitásról” alkotott koncepcióját, és megvizsgálja, hogyan határozható ez meg Marx fönt idézett módszertani gondolatainak megfelelően. Így Marx műve, a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához* alapján, hangsúlyozza, hogy csak akkor adhatunk tudományos magyarázatokat a közvetlenül adott empirikus tényekről, ha föltételezzük, hogy létezik egy „felsőbb” valóság — egy „konkrét valóság” —, mely meghatározó jelleggel bír. Konkrét valóságon Lukács a társadalmi fejlődés folyamatának szukcesszív állomásait érti.

Az egymásra következő konkrét totalitások nem új tárgyakat jelentenek, melyek gyakran első ízben fordulnak elő, hanem mindenekelőtt struktúrák új szerveződését, amely szerkezetén belül, meghatározza az alkotó elemek helyét és jellemző vonásait. Az ilyen jellegű kapcsolatrendszer jellege korlátozza annak lehetőségét, hogy az általános tendencián belül érvényesülő különböző specifikus átalakulások előforduljanak. Ilyen értelemben a „konkrét totalitás” kívül esik az empirikus megismerés hatókörén. A konkrét totalitást csak úgy alkothatjuk meg, ha összeolvasztunk számos definíciót és absztrakt vizsgálatot. Ez több meghatározás összetételét jelenti, a „változatosság egységét”. Lehetővé teszi, hogy túllépjünk mindazon, ami nyilvánvaló, hogy megalkothassuk — a társadalmi valóság struktúráján belül — a konkrét totalitás egyedi alkotóeleme között fennálló rejtett kapcsolatokat a társadalmi valóság vizsgálatának folyamatában.

(*Dialectics and Humanism*, 1983/2, 91—100. o. Ford.: Gombola Gabriella.)

SZEMLE

A TUDOMÁNYFEJLŐDÉS KUHNI MODELLJE — 1984-BEN*

BÉKÉS VERA

„... mi mindent tekinthetnénk magától értetődőnek, ha más volna a filozófiai közhangulat.”
(T. S. Kuhn — 1962)

Régi-régi hiányt pótolta a közelmúltban a Gondolat Könyvkiadó azzal, hogy megjelentette az elmúlt negyedszázad legnevezetesebb tudományfilozófiai munkáját.

Ha pusztán a kuhni modell kihívása nyomán kifejeződött új „interdiszciplináris” terület, a tudományfejlődés-elmélet mai témáinak szemszögéből tekintjük, akkor mára Kuhn könyve már szinte csak tudománytörténeti érdekességnek tűnik. Hiszen — ahogy az olvasó, többek között erről is átfogó, elemző tájékoztatást kap a magyar utószóból (Fehér Márta: Thomas Kuhn tudományfilozófiai „paradigmája”) — a mai tudományfejlődés-elméletek java része mintha föl hagyott volna a mű által fölvetett problémákkal való direkt küzdelemmel, s a kihívásra az eredeti intenciókkal éppen ellentétes úton és módon keresik a választ — azaz a kuhni anomáliát, kevés kivétellel, kiküszöbölhetőnek vélik. (Egyébként Kuhn ezt a helyzetet meg is jósolta: „[...] a tudományos forradalmakról itt előadott felfogásunk nem tartható, ha elfogadjuk a tudományos elméletek mibenlétének és szerepének legelterjedtebb jelenkori értelmezését. Ez az értelmezés, amely szorosan kapcsolódik a korai logikai pozitivizmushoz, és a későbbi tudományelméletek sem vetették el kategorikusan, úgy korlátozná az elfogadott elméletek érvényességi körét és jelentését, hogy semmiképpen se kerülhessenek összeütközésbe valamely később kialakult elmélettel, amely részben ugyanazon természeti jelenségeket érintő előrejelzéseket ad.” (137. o.)

A paradigma-elmélet, amely a tudományfilozófiának kihívást jelentett, a tudománytörténeti kutatásokra egészen másképp hatott: igen hatékony

heurisztikus elvnek, vagy ha úgy tetszik, a hagyományos kumulatív-teleologikus tudománytörténetírás módszereinél jóval alkalmasabb „rejtvényfejtő” eszköznek bizonyult ez az — eredetileg az egzakt természettudományok természetére és fejlődésére (és csakis erre — vö. Kuhn: Utószó a második kiadáshoz, 274. o.) kidolgozott — nem-kumulatív modell.

A könyv magyar kiadásának késlekedése ezúttal, szerencsére, némi előnnyel is jár: az utóbbi tíz évben, a Kuhnéhoz hasonló koncepciók iránti fogékonyság szempontjából, kedvezően változott nálunk is a filozófiai közhangulat. Azok tehát, akik a tudományos forradalmak szerkezetének elméletével a magyar kiadásban találkozni először, vagy azok, akik a műnek csak a kommentáriródlalom által preparált téziseit ismerték eddig, most talán éppen a „kellő távlatból”, egy már sok tekintetben megváltozott filozófiai légkörben, egyre több mindent tekinthetnek magától értetődőnek az eredeti kontextusból. Azok számára, akik most ismét, immár Bíró Dániel élvezetes fordításában, magyarul is elolvassák a *Strukturét*, ez a találkozás minden bizonnyal épp a fenti okokból, egy *újfajta olvasat* élményének lehetőségét is adja.

Ebben az olvasatban például jóval kisebbnek látszik a hagyományos racionalizmussal szembeni kihívás, illetve polémia súlya, az új tudomány-szemlélet alapjainak, logikájának pozitív kifejtéséhez képest, mint ahogyan ez általában köztudatunkban él. Az, hogy Kuhn, elméletének a tudományfilozófia részéről várható félreértéseinek java részével, sőt, e félreértések (paradigmatikus) okaival is tisztában volt, érvelése során pedig elvileg sem számít azok meggyőzésének-megtérítésének

* Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, fordította Bíró Dániel, az utószót írta Fehér Márta. Gondolat Kiadó, Budapest 1984.

lehetőségére, akik maguk nem hajlandóak belépni az új logikai körbe (131. o.) — azaz: egy, filozófiai előföltevéseit tekintve összemérhetetlen logika körében maradnak —, mindezt jogosan értelmezhetette kihívásnak az olyan fél, aki éppen a Kuhn által relativ érvényűnek minősített háromszáz éves (kartezianus) tradíciók alapján gondolkodik. Ám a nem-kartezianus ismeretelméleti alapon állóknak föl kell hogy tűnjék a kuhni koncepciónak egy másik fontos vonása is: mindenekelőtt az, hogy itt *nem egy* (kellemetlen és elhárítandó következményeket tartalmazó) *tudományfilozófiai modellről, hanem egy* (nem-pozitivistá) *filozófiai tudománymodellről* van szó!

Az a *szemléletmód*, ahogyan Kuhn a tudományfilozófia és a tudománytörténet kölcsönhatását fölfogja — előföltevéseit tekintve igen radikális fordulatot jelent a még mindig többé-kevésbé pozitivistá megalapozású tudományfilozófiák előföltevéseihez képest. Úgy gondolom, hogy Kuhn *elvileg újfajta* ismeretelméleti kritikát gyakorol a „bacónianus” kontra „kartezianus” tudományelméletek közös előföltevésein, *s nem csak ezeken*. „Előszavának” első mondata: „A tudománytörténetet, ha többnek tekintjük anekdoták és kronológiai adatok tárházánál, *gyökeresen átalakíthatja jelenlegi tudományfelfogásunkat*.” (17. o., kiemelés tőlem — B. V.) — *Potenciálisan túlmutat* a Lakatos-féle „kantianus” programon is (miszerint „a tudományfilozófia a tudománytörténetírás nélkül üres, a tudománytörténetírás a tudományfilozófia nélkül vak”); s egy, mondhatni „hegeli” fordulat lehetőségét rejtí magában. Hiszen Kuhn mondani-valója pontosan Hegel Kant-kritikájának logikáját követi: a tudománytörténet és a tudományelmélet nem egymástól független kész adottságok külső összekapcsolása: „Mindmáig maguk a tudósok is nagyrészt kész tudományos eredményekből merítették elképzelésüket a tudomány mibenlétéről” (17. o., kiemelés tőlem — B. V.). Kuhn célja ezzel szemben „egy egészen más tudományfogalom körvonalazása, amely forrása maga a kutatói tevékenységnek története” (20. o., kiemelés tőlem — B. V.). Ebben a tudománymodellben a tudományról szóló elmélet és a tudomány története nem maradnak meg tehát elválasztottságukban, de nem is csupán „külsőséges, felületes módon köttetnek össze, mint egy fa meg csont körül által” (Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, III. k., 394. o.).

Kuhn egyik, a könyvön végighúzó alapgondo-

lata, hogy mára már nem tartható fönn tovább a kartezianus ismeretelméleti paradigma, de még nem alakult ki (bár már látszanak körvonalai) az új, azt fölváltani képes paradigma. (Amelyben gondolkodók számára egykor majd a könyv fő állításai tautológiák, leírások, definíciók, ill. evidenciák lesznek.) (66—67., 111., 172., 165. o. stb.) Van azonban utalás egy másik tendenciára is, amely egy kb. száz éve kezdődött szemléletváltás, s amelyhez joggal érzi közel állónak a saját koncepcióját (228. o.). Ha a műről tudomásul vesszük, hogy elsősorban filozófiai munka, és ezért ismeretelméleti előföltevéseit belőle magából rekonstruáljuk, nem pedig egy töle idegen tradíción belül értelmezzük és ítéljük meg egyes tételeit, akkor a legradikálisabb és legnagyobb fölháborodást kiváltó gondolatok — „a megváltozott filozófiai közhangulatban” újból, de „megváltozott” figyelmet érdemelnek.

Tekintsünk minderre egy példát: Kuhn az utolsó fejezetig nem tartja szükségesnek, hogy az igazság fogalmát összefüggésbe hozza a paradigmákkal (227. o.). Föltehető a kérdés: egyáltalán van-e helye, s ha igen, hol, a kuhni modellben az igazság kérdésének. Ha tételt, hogy ti. a normál tudomány föladata nem az igazság elérése, ismeretelméleti állításként vizsgáljuk, akkor azt fogjuk találni, hogy a vele paradigmátikusán összeegyeztethető kontextusban egy ilyen kijelentés nem is egyedülálló és nem is tudományellenes.

Kuhn a tudósok tényleges tevékenységének történeti vizsgálata során jut arra a következtetésre, hogy „[...] talán jobban föl kell adni felfogásunkat, amely arra a kimondott vagy kimondatlan feltételre épül, hogy a paradigma változások közelebb viszik a tudósokat és tanítványait az igazsághoz” (226. o.).

Leghírhedtebb tételei e gondolatkörben: „A tanulmányunkból kirajzolódott fejlődési folyamat primitív kezdetektől indul, és egymást követő szakaszaira a természet egyre részletesebb és pontosabb megismerése jellemző. Másrészt viszont semmi olyat nem állítottunk, és nem is fogunk mondani, ami azt sugallhatná, hogy e fejlődési folyamat valami *felé* tart” (229. o.). Kuhn azért is fontosnak tartja javasolt saját új (nem teleologikus) szemléletét összefüggésbe hozni a „Nyugaton éppen száz éve kezdődött szemléletváltozással”, mert „az átalakulás fő akadálya mindkét esetben ugyanaz” (228. o.). Tudniillik egyik legmélyebben gyökerező hajlamunkat kell leküzdenünk, hogy „megtanuljuk a

tudomány fejlődését olyan folyamatnak tekinteni, amely *a meglevő valóságos tudásból indul ki*, nem pedig az elérni vágyott tudás *felé tart*” (227. o., kiemelés tőlem — B. V.). S akkor majd nemcsak azt látjuk be, hogy „nem létezett semmiféle kitűzött cél, *semmiféle állandó, egyszer s mindenkorra rögzített tudományos igazság*, amelynek a tudományos ismeretek fejlődésében egymásra következő szintek egyre jobb megvalósulásai lennének” (229—230. o., kiemelés tőlem — B. V.), hanem egyúttal arra a belátásra is juthatunk, hogy *jogos Kuhn kérdése: „De szükség van-e ilyen célra? Nem magyarázhatjuk-e a tudomány létezését és eredményeit a közösség mindenkori tudásszintjéből következő fejlődésre szorítkozva?* Jelent-e tényleges segítséget, ha úgy képzeljük, hogy van a természetnek valamilyen teljes, objektív és igaz leírása, s a tudományos teljesítmény igazi értékmérője az, hogy mennyiben visz közelebb ehhez a végső célhoz?” (227. o., kiemelés tőlem — B. V.). E kérdésekre a normál tudományos tevékenység elemzésekor Kuhn már egyértelmű (negatív) választ adott. De ez nem jelenti azt, hogy fejlődésmodelljében egyáltalán nincs helye az igazság fogalmának! Kimutatható, hogy ad — jóllehet indirekt és implicit módon — igazságkritériumot.

A tudomány történetében sikeresnek bizonyult paradigmákról megállapítja, hogy se túl sok, se túl kevés megoldandó problémát biztosítottak a tudományos közösség számára. Egy paradigmának ugyanis csak a siker *reményét* kell biztosítania (45. o.). Az olyan paradigma, amely — már vagy még — túl kevés ilyen reményteljes problémát kínál, nem tudományos, hanem „egyszerűen szakága marad a filozófiának” (40. o.). Viszont, ha olyan, hogy a tudományos kutatás összes megoldhatónak tartott problémáját valóban meg is oldják segítségével, anélkül, hogy ellenpéldába ütköznenek, akkor az ilyen „tökéletes” paradigma egyben *megszűnik tudományos* paradigmának lenni: „Nagyon kevés olyan paradigma volt, amely valamikor tökéletes megoldásának látszott (például a geometriai optika), ezek hamarosan már *egyáltalán nem is adtak kutatási problémákat, hanem technológiai eszközökké váltak*.” (113. o., kiemelés tőlem — B. V.).

Vagyis: ha a természet és az elmélet egy paradigma segítségével sikeresen összeegyeztethető, azaz, ha a természet igazolja a paradigma által keltett reményeket, akkor ez az összevetés a továbbiakban

már *nem tudományos (hanem gyakorlati)* lesz! Ebben a modellben ez a *már nem tudományos szféra* az, ahol az igazság kategóriájának egyáltalán szerepe lehet. (S úgy gondolom, a modell tüzetesebb elemzésével kimutatható lenne, hogy tényleg van ilyen szerepe.) Viszont ez a gondolatmenet megint közel áll a XIX. század szemléleti fordulatában jelentkező igazságfölfogáshoz — gondoljunk a buzérgyökér és az anilinfesték gyártásának híres példájára!

A fenti gondolatmenettel csak azt kívántam érzékeltetni, mit értettem azon, hogy a kuhni modell nem tudományfilozófiai modell, hanem filozófiai tudománymodell. Olyan ismeretelméleti paradigmával mutat szellemi rokonságot, amely összeegyeztethetetlen a karteziánus ismeretelméleti paradigmával. Észre kell vennünk azt is, hogy Kuhn úgy látja: a karteziánus paradigmát a tudományok széles körében még nem váltotta fel az új. „A mai filozófiai, pszichológiai, nyelvészeti, sőt még a művészettörténeti kutatások is egyöntetűen arra vallanak — írja —, hogy a hagyományos paradigma valahogy már nem megfelelő. És a tudománytörténet is — hiszen figyelmünk most szükségképpen elsősorban erre irányul — egyre nyilvánvalóbbá teszi, hogy ez a paradigma alkalmatlanná vált feladatának betöltésére.” (165. o.)

Azonban — s ez éppen Kuhn modelljének alkalmazásakor tűnt ki — voltaképpen még Kuhn is adottnak tekint valamit. A tudománytörténeti vizsgálódás *tárgyát* közvetlenül hozzáférhetőnek tartja. Viszont, ha a „hegeli fordulat” logikáját egészen következetesen alkalmazzuk, akkor magát a — tudományról kialakított szemléletünket formáló — tudománytörténetet (a már nem pusztán anekdoták tárházaként fölfogott történetet) *sem* tekinthetjük minden további (azaz elmélet) nélkül hozzáférhetőnek! Tudniillik, olyan tudománytörténeti tényekkel is számolni kell, amelyek a kuhni paradigmaelmélet nélkül (pl. egy másfajta történeti koncepció számára) nem is lennének földeríthetők, illetve nem számíthatók „tények”-nek.

S egy ilyen (többszörösen új) tudománytörténet minden bizonnyal elő fogja segíteni a *tudományokban* (és nem csak a róluk való szemléletünkben) azt a radikális változást, ami talán nem más, mint hogy a modern tudományok alapjaiba beépül az az ismeretelmélet, amit a klasszikus német filozófia dialektikus fordulataként ismer a filozófiatörténet.

A TUDOMÁNYFEJLŐDÉS KÉRDŐJELEI*

KELEMEN JÁNOS

Fehér Márta monográfiáját, mely a szerző eddigi kutatásait foglalja össze és fejleszti tovább, régen vártuk, hiszen munkássága, a tudományelmélet néhány fundamentális kérdésének fölvetésével, a hazai filozófiai élet egyik nagy adósságának törlesztését ígerte. Várakozásunkban nem csalódtunk, még ha ez a munka — nem a szerző hibájából — alaposan megkétszerezte is teljesíteni hiánypótló föladatát. Ráadásul be kell látnunk, hogy a tudományelmélet területén ma már nem egyszerűen a lemaradás behozása a föladat. Nem arról — vagy nemcsak arról — van tehát szó, hogy a neopozitívizmussal mint a modern tudományfilozófia megteremtőjével szemben létre kell hozni egy marxista tudományelméletet, hanem arról, hogy az utóbbi két évtized vitáiban a tudomány episztemológiai problémáit és a tudomány fejlődését illetően olyan új kérdések és dilemmák kerültek felszínre, amelyekkel a filozófusoknak immár nem lehet nem szembenéznüik. Fehér Márta pontosan ezeket a kérdéseket mutatja be. Elemzi e kérdések gyökereit, fölvetődésük és kiéleződésük okait, megvilágítja, hogy mit jelentenek, és a válaszadás stratégiáját is körvonalazza. Mindezzel viszonylag régi, de maig aktuális kihívásnak engedelmeskedik.

Mik is ezek a kérdések? Milyen kihívást rejtenek magukban? Első megközelítésben azt lehet mondani, hogy a diszkontinuitás elvével függenek össze. A tudományfejlődés diszkontinuitását a tudománytörténetírás világította meg, s ezt a tudományfilozófia azzal párhuzamosan vette tudomásul, hogy fölismerte azt, amit egyébként a marxizmus általánosságban mindig is hangsúlyozott: fölismerte, hogy a tudománytörténet, illetve maga a történeti szempont közvetlenül releváns a tudományelmélet fölépítésére nézve. A fordulatot — mint ismeretes — általában Kuhn nevéhez kötik. Fehér Márta is Kuhn föllépésével, illetve a *The Structure of Scientific Revolutions* (magyarul: A tudományos forradalmak szerkezete, Gondolat 1984) méltatásával kezdi elemzését. A Kuhn-féle fordulat — mint a szerző igen alaposan bemutatja — a neopozitívista tudományfilozófia omladozó épületének romba döntésével új helyzetet teremtett.

Mindamellett nem előzmény nélküli fordulatról, s nem teljesen új eszmék érvényesüléséről volt szó. Ilyesmírók kettős értelemben sem beszélhetünk. Egyrészt maga Kuhn korábbi tudománytörténeti iskolákra, illetve az egyes tudományokban, így a pszichológiában kialakult mintákra támaszkodik. (Ihletői közül Koyré, Meyerson, Metzger említi, s nem rejt véka alá pl. a paradigma és a „Gestalt” fogalma közti kapcsolatot.) Másrészt — s tulajdonképpen ezt kívánom kiemelni — a neopozitívizmussal szemben és a neopozitívizmus talaján kibontakozó fordulattól függetlenül is kialakultak olyan tudományfilozófiai irányzatok, melyek intenciói hasonló irányba mutatnak. Két döntő kérdésben, a tudománytörténet tudományfilozófiai relevanciájának és a tudományfejlődés diszkontinuitásának elvében Kuhn álláspontja és a strukturalizmus episztemológiája között számos egyezés mutatható ki. Ez azonban nem minden. A hatvanas évek divatos strukturalista szerzői meglepő módon kevésbé hangsúlyozták, mi mindent köszönhetnek Gaston Bachelard-nak. Bachelard — az egyik legkorábbi tudománytörténeti intézet, a L'Institut d'Histoire des sciences de L'Université de Paris feje — már a harmincas években heves polémiát kezdett az ellen, amit „kontinuista” episztemológiának nevezett. Meyersonnal vitázva pl. kifejtette, hogy Einsteint nem lehet Newtonból „levezetni”, s olyan fogalmakat dolgozott ki, mint az „episztemiológiai diszkontinuitás”, „episztemiológiai forradalom”, „episztemiológiai törés”, „episztemiológiai akadály” vagy a „szemantikai forradalom” fogalma. Mindez nála annak leírására szolgált, hogy a tudomány nem a megfigyelések mennyiségi fölhalmozásának eredményeként fejlődik, hanem ellenkezőleg: az elméleti és a nyelvi háttér változásai szabják meg, hogy egyáltalán milyen megfigyelések válnak lehetővé. Bachelard utódja, Cangulhem, biológiatörténeti munkáiban ezt a koncepciót követte, s ettől már egyenes út vezet Foucault episztemé-fogalmához, melynek a kuhni paradigma-fogalommal való rokonságára Piaget is fölhevta a figyelmet. Persze, a részletekben jelentős különbségek vannak. A kuhni paradigma egy-egy

* Fehér Márta: *A tudományfejlődés kérdőjelei*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1983.

tudományon belül helyezkedik el, s többnyire azt a mérvadó tudományos elméletet jelenti, amely az ún. normál-tudomány munkáját vezeti. A foucault-i episztemé ezzel szemben egy egész történelmi kor-szak mentalitásának szerkezetét, általános episztemológiai diszpozícióját jelöli. Ezt a különbséget azonban elhanyagolhatjuk, hiszen az alapelv a fontos: a paradigmák és az episztemék közötti átmenet mindkét esetben ugrás vagy mutáció révén történik, s Kuhn is céloz bizonyos episztemológiai paradigmák létrejöttére.

Első pillantásra nem föltétlenül világos, hogy a diszkontinuitás elve miért vet föl drámai kérdéseket: a fentiekből még nem derült ki, hogy egy sok tekintetben pozitív fordulat, a történetiség szempontjának tudományelméleti alkalmazása miért jelent kihívást a filozófusnak. A válasz egyszerű. Ha a tudományos változást úgy fogjuk föl, hogy az ismeretszerzés egyetlen és állandó érvényű gondolkodási keretben megy végbe, s így a fejlődést az ismeretek ugyanazon kereten belüli bővüléseként, akkumulációjaként értelmezzük, akkor lényegében történetietlen sémát alkalmazunk, melynek csak a puszta kronológiai időbeliség kölcsönzi a történetiség látszatát. A történetiség elfogadása annak elismerésére késztet, hogy időnként az ismeretszerzés általános keretei is megváltoznak. Ekkor azonban már nem nyilvánvaló, hogy egy és ugyanazon megismerési folyamatról van szó, melynek különböző szakaszai egymáshoz viszonyíthatók. Más szóval: a relativizmus veszélye fenyeget. Ez a veszély egyébként majdnem mindig fölmerült, amikor a történetiséget komolyan vették. A német felvilágosodás és romantika nagy vívmánya: a nyelv és a gondolkodás egységének és történeti meghatározottságának kimondása vezetett pl. a lingvisztikai relativizmus, századunkban Benjamin Whorf által föllevenített koncepciójához. Kuhn s különösen Feyerabend szintén levonja a diszkontinuitás elvéből adódó (vagy látszólag adódó) következtetést. Ahogyan a lingvisztikai relativizmus kimondja, hogy az egyes nyelvek lényegi szerkezetükben különböznek egymástól, s így különböző világképeket határoznak meg, úgy mondja ki Kuhn, hogy a különböző paradigmákon belül dolgozó tudósok más-más világban mozognak.

Egyáltalán nem biztos azonban, hogy a történetiséggel együtt ezt a fajta relativizmust is el kell fogadnunk. A tudományfejlődés különböző szakaszainak egymáshoz viszonyíthatóságát, az elméle-

tek összemérhetőségét azonban nem lehet megkérdőjelezetlen előföltevésként kezelni vagy egyszerűen deklarálni: itt bizonyítani kell. S ez Fehér Márta vizsgálódásainak alapmotívuma. Munkája két részből áll: az első az inkommensurabilitás-probléma tudományfilozófiai aspektusát, a második a probléma szemantikai hátterét elemzi. Mindkét problémakört történetileg tárgyalja. Részletesen elemzi a neopozitivisták tradícióját, e tradíció fölbomlását, majd az inkommensurabilitás-probléma megjelenését és a Kuhn, Feyerabend, Hanson, Toulmin által kidolgozott tudományfejlődési modellek körüli vitákat. Az elemzés körébe vont anyag szinte teljesnek mondható, jóllehet tudjuk, hogy a kézirat leadása és a megjelenés között eltelt évek során a földolgozott anyag is tovább gazdagodhatott volna.

A szerző minden egyes problémát részletesen dokumentál: szinte magát az anyagot beszélgeti. Ez a nagyon is indokolt eljárás kelti néhol azt a látszatot, hogy a szövegben a tárgyalt szerzők nézeteinek ismertetése és leírása dominál a saját koncepció rovására. A figyelmes olvasó számára azonban világos, hogy a leíró, informatív-ismertető részekben is mindvégig jelen van egy határozott rendező elv, amely egyre inkább előre viszi a fölvetett problémákra adandó megoldási javaslatot is.

A műben alkalmazott történeti tárgyalásmód egyszersmind logikái. Fölnyenes biztonsággal tárja föl azt az immanens logikát, mely egyik kérdésföltevéstől a másikig vezet, s amely végül előidézi a neopozitivisták tudományfilozófia fölbomlását. Eközben az egyes álláspontok mögötti érvek rekonstruálásával, az ismertetett nézetek következményeinek bemutatásával, hallgatólagos premisszáik helyreállításával, sok helyen nyújt kitűnő interpretációs teljesítményt. A tudományos megismerés tudományfilozófiai rekonstrukcióinak szentelt fejtegetésekből csak annyit emelek ki, hogy a szerző az eddigi tudományfilozófiai irányzatok közös előföltevéseinek az episztemológiai atomizmust, a logikalizmust és a fundamentalizmust tekinti, és főleg az utóbbiban az emberi megismerés történetietlen, mechanisztikus, dichotómikus modelljének következményét látja. A neopozitivisták koncepció tárgyalásakor bő teret szentel a „két nyelv” modellnek, illetve általában az empirikus-teoretikus dichotómiának, mivel — helyesen — úgy látja, hogy e dichotómia, tehát a megfigyelési nyelv

és a teoretikus nyelv közötti különbségtevés tarthatatlansága nagyban hozzájárult az inkommenzurabilitás-probléma megjelenéséhez.

Az inkommenzurabilitást hirdető radikális nézeteket szerzőnk annyiban tartja indokoltnak, amennyiben a történetietlen, normatív jellegű, juszifikacionalista tudománykoncepció elutasítását foglalják magukban. Meggyőzően mutatja meg, hogy azok a „reakcionáriusnak” nevezett törekvések, melyek Kuhnmal és Feyerabenddel szemben, illetve az inkommenzurabilitás tételével együttjáró irracionalista-relativista konklúziók elhárítása érdekében, az eredeti pozitívizitikus fölfogást igyekeznek rehabilitálni, sikertelenségre vannak ítélve. Emögött az az összefüggés húzódik meg, hogy pozitívista talajon lehetetlen az irracionalizmust és a relativizmust kivédeni. A „reakcionárius” és a „radikális” álláspont között közvetíteni szándékozó harmadik megoldástípus, az ún. „reformista” tudománykoncepció sem járhat viszont több sikerrel. Ám a „reakcionáriusok” és a „reformisták” kudarcaiból a szerző nem vonja le azt a következtetést, hogy a radikális álláspontot a maga egészében és elkerülhetetlenül el kell fogadnunk. Hosszas elemzések eredményeként eljut ahhoz a tételhez, melyet műve egyik legfigyelemreméltóbb megállapításának tekinthetünk, s melynek egyik megfogalmazása így hangzik: „Véleményünk szerint [...] nemcsak a (Siemens kifejezésével) reacionáriusnak minősülő tudományfilozófiai törekvések fakadnak logikai empirista nézetek talajáról, hanem a radikális (különösen a Feyerabend-féle) nézetek is, amelyek vállalják, vagy legalábbis elkerülhetetlennek vélik a tudomány, illetve a tudományfejlődés irracionálisának tételét. Ez a konklúzió ugyanis akkor adódik, ha a pozitívista juszifikacionalizmus követelményeivel szembesítjük a tudomány tényleges gyakorlatát, ha annak mércéjével akarjuk mérni a tudomány fejlődését; ha fenntartjuk azt az (ideológikus) elképzelést, hogy a tudományos megismerés társadalomfüggetlen, tisztán kognitív folyamat, mely jellegét és tartalmát illetően nem módosulhat történeti fejlődése során, s amennyiben mégis változást tapasztalunk, [...] el kell fogadnunk a relativizmust mint elkerülhetetlen következményt (42—43. o.)” Fehér Márta szerint tehát a „radikális” álláspont sem tud a pozitívizmus által körülhatárolt gondolati mezőből kilépni. Részletes és szép elemzéséből kiderül, hogy ez — folytonos koncepció-váltásai ellenére — a radikálisok legradikálisabbjára, Feyerabendre is áll.

A tudományos elméletek inkommenzurabilitásának tétele több síkon fogalmazható meg. Kuhn eredetileg konceptuális inkommenzurabilitásról beszélt, tételét kiegészítve a neutrális és invariáns empirikus bázis létezésének tagadásával. A probléma csakhamar úgy fogalmazódott meg, mint a tudományos nyelv terminusainak jelentésváltozására vonatkozó kérdés, és Feyerabend révén a metodológiai inkommenzurabilitás is előtérbe került.

A könyv a legnagyobb figyelmet a jelentésváltozás kérdésének szenteli. Ezt joggal teszi, mert egyrészt a vita — a pozitívista tradíciónak megfelelően — főleg a tudományos nyelv terminusai körül zajlott, s mert másrészt a tudományos elméletek összehasonlíthatóságának problémája szükségképpen magában foglalja a különböző elméletekben alkalmazott terminusok jelentésazonosságának kérdését. Az inkommenzurabilitás tételét a jelentésváltozásra hivatkozva úgy lehet megalapozni, hogy belátjuk: a tudományos nyelv terminusai nem az elmélettől függetlenül, s nem az invariáns tapasztalatai bázis vagy az érzetadatok hozzájuk rendelése révén nyerik el jelentésüket. Más szóval — mint Feyerabend fogalmaz — „minden fölhasznált terminus jelentése attól a teoretikus kontextustól függ, amelyben előfordul”. Ha pedig így van, akkor az elmélet módosulása maga után vonja a fölhasznált terminusok jelentésének módosulását: a különböző elméletekben előforduló *azonos* terminusok nem ugyanazt jelentik. Vagyis két, azonos terminusokat tartalmazó elmélet nem *ugyanarról* állít *mást*, hanem *eleve másról* beszél.

A radikális jelentésváltozás elvét hangsúlyozó Kuhn, Hanson és Feyerabend nem tisztázták, hogy milyen értelemben beszélnek *jelentésről*, pl. a fregei *sense* vagy *reference* (az intenzió vagy az extenzió) értelmében-e. Ez alkalmat adott arra, hogy a radikális álláspontot elutasítók a jelentés egyébként nehezen megkérdőjelezhető kontextualista elméletének megőrzése mellett keressenek kritériumot a tudományos elméletek összehasonlíthatóságára. Így került sor arra a vitára, hogy vajon a jelentés változása mellett nem mutatható-e ki a referenciális értelemben vett jelentés invarianciája, s ez nem lenne-e az elméletek összehasonlíthatóságának szükséges és elégséges kritériuma. Scheffler, Kordig, Hesse és mások érveinek beható elemzése után Fehér Márta is állást foglal a vitában. Egyik új, szerényen az I. rész függelékében közölt eredménye éppen ehhez a kérdéshez kapcsolódik: M. Martin

egyik gondolatát fölhasználva kidolgozta annak bizonyítását, hogy „a szigorú értelemben vett extenzionális invariancia elégséges, de *nem szükséges* feltétele a logikai összehasonlíthatóságnak, vagyis a különböző elméletek kijelentései közötti logikai relációk (kontradikció, következmény) fennállásának és kimutathatóságának” (69. o.). Ez pontosabban azt jelenti, hogy „az összehasonlíthatóság elégséges feltétele a különböző elméletekhez tartozó azonos terminusok extenziói metszetének nem-üres volta” (98. o.). Ily módon az inkommenzurabilitás-, illetve kommenzurabilitás-probléma részben megoldódott. Az elméletek logikai összehasonlításának föltételei megadhatók, s ezek teljesülése adott esetben ki is mutatható. Fehér Márta nem állítja, hogy ez a teljes megoldás lenne. Elismerve, hogy a logikai összehasonlíthatóságtól meg kell különböztetni a metodológiai kommenzurabilitást, leszögezi: az előbbi csak *szükséges*, de *nem elégséges* föltétele a tudományos elméletek kommenzurabilitásának. Kár, hogy a tudományos elméletek összehasonlíthatóságának utóbbi, vagyis a metodológiai kommenzurabilitással kapcsolatos föltételeivel szisztematikusan már nem foglalkozik.

A könyv második része a tárgyalt tudományelméleti problémák és irányzatok szemantikai hátterét mutatja be: rekonstruálja és kritika tárgyává teszi azt a jelentés-koncepciót, amely részben az inkommenzurabilitás-probléma föllépéséért is felelős.

E háttér részletes áttekintése során kiemelten foglalkozik az analitikus—szintetikus disztinkcióval. Mint rámutat, e disztinkcióról nagyon nehéz bármi újat mondani, hiszen úgy látszik, már minden megoldási típust kipróbáltak. Ennek ellenére figyelemre méltó módon tárgyalja a kérdést. Magam is azt gondolom, amit a szerző az analitikus—szintetikus disztinkció csakis a nyelv társadalmi-történeti dimenziójának figyelembevételével értelmezhető. Egyetértek tehát a monográfia ilyen megfogalmazásával: „Az azonban, hogy egy adott korban egy nyelvhasználó közösségben (vagy egy diszciplínában) mely mondatok számítanak „analitikusnak”, az nem a (természetes) nyelv immanens [...] törvényeiből vagy valamiféle jelentés-posztulátumokból következik, hanem a nyelvi közösség által többé-kevésbé általánosan elfogadott és az életmód közösségében gyökerező elképzeléseken nyugszik.” (136. o.) Mivel a helyzet e tekintetben történetileg változik, „a nem analitikusnak számító mondatok

egy része lassanként analitikussá avanszálhat” stb. (137. o.) A lehetséges világok szemantikájának nyelvére lefordítva ez azt jelenti, hogy a „lehetséges világok” fogalmát nem alkalmazhatjuk valamiféle metafizikai értelemben. Ha ugyanis — a szerző szavaival — „az analitikus állítások [...] jelölik ki, hogy milyen világ számít lehetséges világnak”, s ha az analitikus állítások a nyelv adott történelmi állapotához viszonyítva analitikusak, akkor minden lehetséges világ a nyelvünkben kifejezett aktuális univerzumhoz relativizált. Ennek figyelembevételével értendő, hogy „[...] az analitikus állítások azt fejezik ki, ami a lehetséges világokban közös, a szintetikusak pedig azt, ami különböző” (139. o.).

A nyelv ontológiai elkötelezettségéről, melyet főleg a Carnap—Quine-vita kontextusában tárgyal, a szerző szintén megszívlelendőket mond. Carnap ismert álláspontjáról, melynek értelmében a nyelv ontológiailag semleges, kimutatja, hogy tarthatatlan: Carnap érvei nem alkalmasak e nézet alátámasztására. Arra azonban jök, hogy — mint Fehér Márta figyelmeztet — bizonyítsák az ontológiai nivelláció helytelenségét, s a realitás ontológiailag különböző fajtáinak összemosásából fakadó nézetek tévességét. Carnap eszerint „nem azt bizonyítja, hogy a nyelv nem jelent ontológiai elkötelezettséget abban az értelemben, hogy artikulálja a világot, a létezőket, osztályokba (és alosztályokba) sorolja [őket], lehetővé teszi vagy nem teszi lehetővé, hogy kifejezzünk bizonyos összefüggéseket, különbségeket és azonosságokat stb.” (143. o.) Idézetünkéből — az alárendelt mellékmondatok kiemelésével — megkapjuk a szerző állásfoglalását is, melyet nézetem szerint helyeselni lehet.

Visszatérve a tudományfejlődés és az inkommenzurabilitás-problémához, a szemantikai megfontolások alapján szerzünk a következő belátásokhoz jut.

A Kuhn-féle tudományfejlődési modell elveti a kumulatív fölfogást. Kérdés, hogy a tudományfejlődés diszkontinuitásának elfogadásával együtt jár-e a jelentésváltozás diszkontinuitásának és ezzel az elméletek inkommenzurabilitásának elfogadása. E kérdésben benne van, hogy a nem-kumulatív fölfogás csak a jelentés-változásról (s ezen belül a jelentésről) alkotott meghatározott elképzelések mellett vezet az inkommenzurabilitás tételéhez. Fehér Márta válasza abban foglalható össze, hogy szétválasztja a tudományfejlődés nem-kumulatív voltát és a jelentés-változás kérdését. Tehát a jelentés-változás kontinuus, organikus jellege mel-

lett kötelezi el magát. Toulminnak darwinianus analógiákat követő tudományfejlődési modelljéről is az a véleménye, hogy az inkább a tudományos terminusok jelentés-változásának, mintsem a tudomány fejlődésének modelljeként fogadható el. (Azt hiszem, a jelentés-változás ilyen fölfogásával minden nyelvész, legalábbis a nyelvészek többsége egyetért.) Ezzel megvan az a döntő pont, amelynek segítségével az inkommenzurabilitást valló radikális nézet sebezhetőségét ki lehet mutatni. „A terminusok szemantikai módosulására alapozott összemérhetetlenség tétele tehát ([...] szigorú formájában) tarthatatlan, mert a tudományos nyelv olyan modelljéből indul ki, amely inadekvát: ti. a formalizált nyelvek mintájára konstruált, amelyben a tudományos nyelvet metanyelv nélkülünk, poliszmia-mentesnek, az értelemt módosulást pedig szigorúan diszkontinuusnak tekintik, noha ez történetileg nem mutatható ki [...]” (157. o.) Mindezek után Fehér Márta megalapozottan jelentheti ki, hogy a kumulativitás elutasítása nem vonja maga után az inkommenzurabilitás állítását (164. o.) — és talán ebben lehet összefoglalni munkája leglényegesebb mondanivalóját.

Maga a radikális jelentés-változás tétele, mely az inkommenzurabilitás koncepcióját közvetlenül megalapozza, a jelentésről és a referenciáról alkotott, tiszteletreméltóan patinás elméletre támaszkodik. Ennek a Frege, Russell, Carnap nevével fémjelvezhető elméletnek a lényegét a szerző — Strawson nyomán — a referencia és a denotálás azonosításában látja. Ez a szóhasználat talán nem a legmegfelelőbb, de kétségtelen, hogy a hivatkozott hagyomány a referencia legfőbb eszközének a leírásokat tekintette, s az igaz leírást tartalmazó kifejezéseket tartotta alkalmasnak a sikeres referálásra. (Más szóval a referenciát az értelem — a *sense* — függvényeként fogta föl.) Mármint, eltekintve attól, hogy vannak leíró jelentéssel nem rendelkező kifejezéseink, melyeknek — mint pl. a tulajdonneveknek — a legfőbb vagy egyetlen funkciója éppen a referálás, könnyű belátni, hogy adott kontextusban olyan leírással is sikeresen referálhatunk, mely nem igaz az azonosítani, kiemelni, megjelölni kívánt dologról. Különbséget kell tehát tenni a valamire való utalás és az „igaznak lenni valamiről” között. Ezt a különbséget — mint a szerző is hangsúlyozza — csak a referenciára vonatkozó későbbi kutatások ragadták meg világosan. Néhány referenciaelmélet áttekintése után a

Kripke-féle koncepciót vázolja föl, kifejtve, hogy ennek keretében fölszámolhatók azok a referencia- és jelentéselméleti előföltevések, melyek pl. Feyerabend szélsőségesen relativista tudománykoncepciójához is alapot szolgáltatnak. A lényeg az, hogy a referencia rögzítése empirikus szituációkban nem nyelvi eszközökkel is megtörténhet, s így a referencia a jelentés-változás esetén is invariáns maradhat. Az ilyen — Kripke által merev deszignátoroknak nevezett — kifejezések ugyanazt a dolgot jelölik akkor is, ha különböző esetekben más-más leírás lesz igaz rájuk. A föladat tehát az, hogy a hagyományos modális szemantikai célkitűzés megfordításával a leírástól függetlenül rögzített referenshez találjuk meg a leírást a különböző világokban. Fehér Márta e munkájában tehát a Kripke-féle modális szemantikában látja a megoldást az „ugyanazt a világot másképp látjuk” kuhni problémájára. Ugyanakkor tudatában van annak, hogy itt újabb problémák lépnek föl: ezekre azonban csak utalást tesz, s nem veti föl a kérdést, hogy mennyiben befolyásolják a Kripke-féle referencia-elmélet alternatívaként való elfogadhatóságát. Mivel a viták azóta tovább folytatódtak, ezen a ponton ma már további kutatásokra van szükség.

Végezetül néhány, kisebb jelentőségű kritikai észrevétel. Hadd emlékeztessék először is arra, hogy a metodológiai kommenzurabilitás-probléma nincs szisztematikusan kidolgozva. Így a szerző nem aknázza ki minden lehetőséget magának az általános problémának a megválaszolására, s nem körvonalazza elég precízen, hogy a logikai összehasonlíthatóság mellett milyen határok között lehetséges a tudományos elméleteket összemérni. Láttuk, hogy a logikai összehasonlíthatóság föltételeire vonatkozóan szép bizonyítást ad. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg, hogy maga a logikai összehasonlíthatóság: szükséges, de nem elégséges föltétel. Gondolatmenete ugyanakkor azt sugallja, hogy olyan esetekre is gondol, amikor a logikai összehasonlíthatóság föltételei nem vagy csak részben teljesülnek, de azért ésszerű az elméletek kommenzurabilitását valamilyen értelemben fönntartani. Nos, meg kellene vizsgálni: milyen szigorúan kell értelmezni az előbbi állítást, azt tehát, hogy a logikai komparabilitás szükséges föltétele a kommenzurabilitásnak.

Az analitikus—szintetikus dichotómia tárgyalásakor természetszerűen fölmerül a „szintetikus a priori” kérdése. A szerző álláspontjával — azt hiszem — konzisztens, ha a „szintetikus a priori”-t

valamilyen értelemben elfogadja, s a 136—137. oldalon található megfogalmazások mintha valóban erre is utalnának. Ez ellen nem is emelek kifogást, álláspontja azonban nincs világosan megfogalmazva. Túl sommásnak találok viszont azt a megállapítást, hogy Frege „kiküszöböli a nyelvvel kapcsolatos ismeretelméleti kérdések jó részét, mivel a nyelv és a világ viszonyát problémátlannak tünteti fel” (117. o.).

FORRADALMAK A TERMÉSZETTUDOMÁNYBAN*

BERECZKEI TAMÁS

A tudományelmélet és a tudománytörténet tárgyköreit meglehetősen mostohán kezelő magyar könyvkiadás nemrégiben két könyvvel is megajándékozta az e témák iránt érdeklődő olvasókat. Csaknem egyszerre látott napvilágot B. M. Kedrov először 1980-ban, Moszkvában megjelent könyve *Forradalmak a természettudományban* címmel, és Th. Kuhn mintegy 22 évvel ezelőtt írt, és mind a könyvpiacra, mind a szakemberek körében viharos sikert arató munkája: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Nem lehet itt célunk, hogy hangot adjunk e huszonkét esztendő hiátussal kapcsolatos értetlenségünknek; koncentráljuk figyelmünket Kedrov állásfoglalására a kuhni értelmezést illetően. Ez az állásfoglalás némileg szokatlan a tudományos és filozófiai vitákhoz akárcsak kissé is hozzá szokott olvasó számára. Kedrov azzal az igénnyel lép föl, hogy az általa formálisnak, külsődlegesnek tartott kuhni modell helyett olyan magyarázatot nyújtson a természettudományok fejlődéséről, amely tekintetbe veszi a fejlődés belső, tartalmi összefüggéseit, lényegi okait és gazdasági-társadalmi relevanciáit. Ez a törekvése munkájának talán legértékesebb része, azonban — mint látni fogjuk — megvalósítása töredékes marad. A probléma ott kezdődik, hogy Kedrov könyvének számos pontján találkozunk egyértelmű, szabatosan tált kuhni tézisekkel, amelyeket a szovjet szerző nem csupán beépít elméletének keretei közé, hanem elsősorban mint szemléleti evidenciákat, alaptételeket működötet. Miután ezek a gondolatok — pl. az

Mindez természetesen nem változtat azon, hogy a kérdés iránt érdeklődő olvasók, mindenekelőtt a szakemberek, olyan könyvet kaptak kezükbe, mely — önálló tudományos eredményein túl — széles áttekintést nyújt a probléma egészéről, s így kézikönyvként is még sokáig lesz haszonnal forgatható.

adott korban általánosan elfogadott tudományos nézetek funkcióiról vagy ezek hirtelen fölváltásáról bizonyos értelmezhetetlen tények nyomására stb. — ilyen formában minden kétséget kizáróan az amerikai tudománytörténész művében szerepeltek először, és azóta váltak a tudományos közgondolkodás szerves részévé, igencsak meglepő, hogy Kedrov még csak nem is hivatkozik rá. Pontosabban: Kuhn neve kétszer fordul elő nála, ez azonban a merev elhatárolódás jegyében történik.

Először üres formalizmust, tartalmatlan és történetietlen strukturalizmust tulajdonít Kuhn művének (6. o.), majd arról szól, hogy „terminológiáján kívül nincs benne semmi új. Kuhn lényegében (a tudomány fejlődésére alkalmazva) azokat az eszméket fejtette ki, amelyeket a marxizmus már jóval előtte felvetett és kifejlesztett, mind általános formában, mind pedig speciálisan a természettudományok történetére alkalmazva.” (29. o.) Tudjuk: a megfogalmazás némileg pontatlan. Egrészt értelmetlenség tagadni mindazt a nívumot, amely Kuhn nevével fémjelvezve robbant be a tudományos közvéleménybe, másrészt — úgy gondoljuk — nem helyénvaló a marxista filozófia univerzalitását, eredetiségét ott is bizonygatni, ahol épp azzal adhatná fölényének, hitelességének élő garanciáját, hogy képes tanulni egyes polgári áramlatoktól és magába tud foglalni bármely értékes gondolatot, amelyet azután továbbfejlesztve (esetleg módosítva) integráns mozzanatként építhetne fogalmi eszköztárába. Egyébként, mint látni fogjuk, éppen

* Kedrov: *Forradalmak a természettudományban*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1983.

Kedrov jár ebben elől jó példával könyvének legsikerültebb részeiben.

Kedrov könyve öt fejezetre tagolódik. Az első a később kifejtésre kerülő problémák viszonylag rövid fölvetését tartalmazza, s itt kerül sor néhány alapfogalom (pl. korrespondencia, az asszociáció elve stb.) tisztázására. A második fejezet a természettudományokban végbement forradalmak különböző típusait veszi számba. A nem túlságosan találó elnevezések ellenére igen figyelemreméltó az itt bemutatott vázlat. Az első („kopernikuszi”) forradalom a közvetlen szemlélettel való elszakadás jegyében megy végbe, de a vizsgálati objektumok érzéki leplének további lehántása és a lényegi összefüggésekbe történő mélyebb behatolás csupán a második típusú („kanti”) forradalom révén megy végbe, amikor a természet változatlanságának képze egy egyetemes történeti szemléletben oldódik fel. A harmadik („legújabb”) típusú forradalom véglegesen szakít az anyagra vonatkozó minden fajta mechanisztikus elképzeléssel, olyan módon, hogy végül még az elemi részecskék megszokott értelemben vett létezése is kérdésessé válik („virtuális egzisztálás”). Végül a negyedik („tudományos-technikai”) forradalom során a tudomány és a termelés először válik egységes és belsőleg szétválaszthatatlan folyamattá, amelyben a tudomány fejlődése megelőzi és irányítja az egyes technikai-ipari ágazatok kibontakozását (lásd kibernetika, atomkutatás, informatika stb.).

Nem nehéz észrevenni, hogy tipológiáját Kedrov a tudományos megismerés Engels által megadott általános menetére építi, amely a közvetlen szemlélet (ókori görög filozófusok), az analízis (mechanika századai) és a szintézis (XIX. sz. második felétől) szakaszaiból tevődik össze. Nem elhanyagolható érdeme a szerzőnek, hogy egyfelől hangsúlyozza saját koncepciójának föltétlen és részletekbe menő azonosságát Engels és Lenin ismeretelméleti és tudománytörténeti téziseivel, ugyanakkor másfelől lényeges szempontokkal gazdagítja a klasszikusok alapvetéseit, amelyek — köztudottan — még a legújabb természettudományos forradalmak minden korábbihoz képest minőségileg új, helyenként gyökeresen eltérő periódusai előtt keletkeztek. A konkrét fizikátörténeti elemzések Kedrovnál egy jó értelemben vett „ortodoxiát” jeleznek; a marxizmus gondolati rendszerében kidolgozott és a korábbi szaktudományos kutatások során megerősített módszertani elveket mindenekelőtt a legújabb ter-

mészettudományos vizsgálatokból kell föltárni és — amennyiben szükséges — kiegészíteni és újrafogalmazni. Példa erre a harmadik és negyedik fejezet számos pontja. A tömegmegmaradás Lomonoszov és Lavoisier által fölfedezett és az energiamegmaradás Mayer által föltárt törvényei az anyagi létezők két legfontosabb tulajdonságát (tömeg, energia) a maguk egyoldalúságukban, elkülönítettségükben mutatják be, csakúgy mint ahogy a korpuszkula és hullám „dualizmus” is csupán az analitikus gondolkodás egyoldalú absztrakciója. A két fogalompár szintézisét Einstein, illetve a kvantummechanika olyan alakjai mind de Broglie, Heisenberg stb. végzik el. Ez azonban korántsem úgy történik, hogy a korábbi tudományos kutatások paralel vizsgálatainak korlátozott érvényű, egymástól elkülönített, széttagolt részeredményeit egyszerűen, mondhatni additive összerakják, hanem — az objektív ellentmondásokból álló komplexus logikájának megfelelően — mindegyik oldalt mint a vizsgált objektum kölcsönösen egymásvonatkoztatott elemeit vesznek szemügyre, mindegyiket a másik prizmjában keresztül értelmezik; a fogalmainkban reprodukálódó totalitás mindeddig szétbontott oldalai bonyolult összefüggéseken keresztül szintetizálódnak. Igaza van Kedrovnak: a komplementaritás bohri modellje nem lehet autentikus módszertani program a szaktudományos kutatás számára, hiszen ha a korpuszkuláról és a hullámról szerzett ismereteinket a fény természetének tanulmányozása során egyszerűen összegezzük, összerakjuk, sosem jutunk el annak belátásáig, hogy mindezek a tulajdonságok egy és ugyanannak az anyagnak minden vonatkozását egyszerre jellemző, elszakíthatatlan mozzanatait képezik, azaz sosem jutunk el a dialektikáig.

Sajnos, a dialektika kategóriarendszerének használata nem mindig ilyen szerencsés Kedrovnál. Az atomelmélet kapcsán megemlített „tagadás tagadásának” törvénye vagy a mennyiség—minőség dialektikájának tézise inkább csak a metafora szerepét töltik be, amolyan vérszegény „gyorsírással jeleként”. Persze a munka egészére egyáltalában nem jellemzők a dialektikus materializmus sztálini reminiscenciákat hordozó, ódivatú stigmái, mégis helyenként bosszantó leegyszerűsítéssel, frázisokkal találkozunk. Különösen szembevető ez a fogyatékos biológiai ismeretek fejlődésének a leírásánál, ahol Kedrov — láthatóan megfelelő szaktudományos ismeretek híján — min-

den magyarázat kísérletet, anomáliát és irányzatot az idealizmus—materializmus ellentétre kíván viszszevezetni (334—342., 411—413. o. stb.). Természetesen ez az ellentét jelen van, csak hogy a biológia fejlődéstörténete jóval bonyolultabb képet mutat annál, hogysem megelégedhetnénk néhány, az érvek szerepében tetszelgő címke fölmutatásával. Lamarck és Cuvier elméletei egyáltalában nem a folytonosság és megszakítottság ellentétpárját ilusztrálják, Darwin elmélete pedig még kevésbé tekinthető ezen ellentmondás valamiféle „megoldásának”, hiszen nem csupán a természeti ugrás és fokozatosság dialektikus egységének lényege marad (szükségképpen) rejtve a nagy angol természettudós előtt, hanem épp a diszkontinuitás általa való túlhangsúlyozása teremtett elsősorban igényt a neodarwinista magyarázatok megszületésére. A vitalisták tudománytörténeti jelentősége éppúgy nem vitatható, mint a korai materialisták egzsákságra törekvő empirizmusa — és folytat-hatnánk a sort.

A könyv kétségkívül legsikerültebb része a negyedik fejezet. Kedrov imponáló szakmai tudással vázolja föl a XX. századi természettudományok (elsősorban a fizika) fejlődésmenetét, főként abból a szempontból, hogy a különböző iskolák, irányzatok és ezek kiemelkedő képviselői milyen szerepet játszottak az anyag „végső” összetevőinek fölku-tatásában. Ezúttal is a lenini alapvetésekből indul ki, nevezetesen a jól ismert machi kritikából, amely szerint a megismerés mindenkor elért fokozata töredékes, föltételes tudást nyújt, és az abszolút igazság csupán egy végtelen megismerési pro-cesszusban tárható föl, amely folyamat a tanulmányozott tárgy objektív lényegi oldalainak és ezek kölcsönös összefüggéseinek, ellentmondásosságá-nak a gyakorlatban is ellenőrzött, adekvát visz-szatükrözésében kulminál. Kedrov több helyen is értékes gondolatokkal gazdagítja ezt a tézist. Például arról ír, hogy az univerzum szerveződési szintjeibe való behatolás minden esetben egy sok-szorosan tagolt, heterogén folyamatkomplexum alakjában megy végbe, amely valamennyi fázisában a tulajdonság—összetétel—szerkezet megismerési láncolatot írja le, de úgy, hogy e lánc egyes tagjai a kronológiai sorrendet kifejező egyenesvonalú elren-deződésen kívül még bonyolult vertikális kapcsolat-ba is kerülnek egymással. Ez történik többek között az atomi szint föltárása során. Az eggyel magasabb szinten elhelyezkedő molekulák szerkezetének

tisztázása — vagyis a molekuláról nyert ismeretek szintetikus összefoglalása — csak bizonyos ato-misztikus tulajdonságok fölismerése után mehet végbe (pl. atomsúly: 1803; vegyérték: 1854). Ez egyfelől új fényt vet a molekulák korábban fenome-nologikusan értelmezett tulajdonságaira (visszacsá-tolás a szerkezettől a tulajdonságok felé!), másrészt pedig megnyitja az utat az atomos struktúrák kutatásához. Az atomi tulajdonságok, minőségje-gyek Mengyelejev által történő összefoglalása (1869) után kerülhetett sor az összetétel vizsgálata-ra, amely az elektron fölfedezésével veszi kezdetét (1897). Ez a fölfedezés viszont egyfelől abban áll, hogy meghatározzák az első elemi részecske két alapvető tulajdonságát: az elektron tömegét és elektromos töltését és ezzel megkezdődik az eggyel mélyebb szintre való behatolás. Ugyanakkor, ezzel párhuzamosan az összetétel ismeretében — pl. Rutherford (1911), Mosley (1913) stb. — az atomi szint megismerésének utolsó láncszemére, a szerke-zetre is fény derül (Bohr, 1913), s lehetővé válik az atomi tulajdonságok mélyebb, sokoldalúbb, az összefüggéseket is fölmutató analízise.

Mindjárt hozzá kell tennünk, hogy az ilyen és ezekhez hasonló tartalmas gondolatok kihámozása a műből sokszor nem könnyű feladat. Bár Kedrov könyvében alig találjuk nyomát a régi marxista természetfilozófiai munkák túlárado „metafizikai” zsargonjának, sok benne a térkitöltő elem, sok az érdemi részek között húzódó üresjárat. Egyes helyeken túl nagy teret enged — olykor több alkalommal is visszatérve — bizonyos, klasszikus-nak számító, de jól ismert és számtalanszor inter-pretált engelsi és lenini okfejtések „jegyzet ízű” ismertetésének. Máskor pedig — pl. az energetiz-mus kapcsán — újra meg újra előveszi azokat a hajdani polémiákat, amelyek végleges elintézést kaptak a klasszikusoknál. Úgy tűnik, ezek ismételt „lejátszása” arra szolgál, hogy kritikailag mintegy megfelelő helyzetbe juttassa saját magát, és erről az alapról tudjon támadást indítani a fizikalizmus, energetizmus stb. mai formái ellen. Ezeken a pontokon azután újra Kedrov gondolatokban gaz-dag, vérbő elemzéseivel találkozunk.

Az előbb említett redundanciák önmagukban természetesen nem devalválják komolyan a könyv értékeit, legfőljebb gördülékenységet, tartalmi tisz-taságát veszélyeztetik. Lényegesebb fogyatékos-ságokra utalnak azonban azok a természetfilozófiai vonatkozások, amelyek az ilyen túlméretezett is-

mertetések mellett egyáltalában nem kapnak szerepet, amelyek egyszerűen kimaradtak a könyvből. Mire gondolunk? Számos tudomány módszertani, ismeretelméleti probléma vetődött föl a XX. századi természettudományok fejlődése során, amelyek nem kaptak, nem kaphattak olyan hangsúlyt a klasszikusoknál, mint ami napjainkban súlyuknál és jelentőségükénél fogva megilleti őket. A tudományos magyarázatok mint hipotetikus-deduktív rendszerek problémája, a mérőműszerek szerepe a kutatásban, vagy az elméletalkotás különböző típusainak, modelljeinek kérdései stb. mind nagyon lényeges szerepet játszanak a természettudományos gondolkodásban, amit az is mutat, hogy az esetek többségében alapos ártértelezésre kerülnek az egyes tudományos forradalmak során. Nem arról van szó, mintha Engels és Lenin alapvető ismeretelméleti megállapításai nem lennének érvényesek a XX. század természettudományos kutatásait és ezek történetét illetően. Azt sem állíthatjuk, hogy Kedrov nem körültekintő és alapos elemzést végez akár szaktudományos, akár filozófiai szempontból. Abban viszont el kell őt marasztalnunk, hogy csupán megmarad azon az úton, amit a klasszikusok járhatóvá tettek. Megmarad azoknál a kategóriáknál, amelyeket Engels és Lenin az ellenfelekkel való vitáik során — jól tudjuk, hogy mind az *Anti-Dühring*, mint pedig a *Materializmus és empiriokritizmus* elsősorban polemikus jellegű munka — dolgoztak ki, és amelyek főként a szembenálló nézetek megcáfolása, ill. bizonyos vitatott marxista tézisek pontosítására irányulnak. Ugyanakkor Kedrov számos olyan tudományelméleti kérdést elhanyagol, amelyek főként a Lenint követő tudományos forradalmak termékei, és újszerűségük, valamint az elméleti kutatásban játszott fontos szerepük megkivánná marxista szellemű interpretálásukat. Kedrov azonban „nem kockáztat”. Nem vállalkozik arra, hogy filozófiai szempontból túllépjen azon a mozgástéren, amelyben — elődjei jóvoltából — otthonosan érezheti magát. Nem veszi föl azt a kesztyűt, amelyet a polgári tudományfilozófusok a marxista gondolkodók elé vetettek.

Természetesen hamis állásfoglalás volna a részünkről, ha eltűloznánk az angolszász tudományfilozófia jelentőségét. Mégis lehetetlen figyelmen kívül hagyni a benne megfogalmazódó megoldáskísérleteket, mind az üres formalizmusokat, mind az értékesnek ígérkező és továbbgondolható elméleteket. Az előbbieket részletes bírálata, az

utóbbiaknak pedig a marxista filozófiába való kritikai beépítése halaszthatatlan feladattá vált. Méghozzá az általános észrevételeken túlmenően, a fizika, a biológia, a pszichológia stb. szakágazataiból érkező konkrét és részletekbe menő értelmezések, kritikák és adaptációk formájában. Úgy tűnik, Kedrov a marxista természetfilozófiára irányuló effajta elvárást figyelmen kívül hagyja. Amit viszont csinál, azt jól, magas fokon csinálja. Ez pedig nem több és nem kevesebb, mint az Engels és Lenin által többé-kevésbé kidolgozott kategóriák, fogalmak, teorémák alkalmazása, konkretizálása és pontosítása korunk fizikai problémáira. Világosan kifejezésre jut ez az ötödik, utolsó fejezetben is. Az itt megfogalmazódó probléma kibontása is — nagyon helyesen — a klasszikusok földézésével veszi kezdetét. A megismerési folyamat eszerint egy kettős ellentmondást foglal magában. Egyfelől a megismerő szubjektum korlátozott képességei és az objektum minőségileg végtelen összefüggései, kiemíthetetlen tartalma között, másfelől pedig az objektum jelenségszintű és lényegi mozzanatai között húzódik egy-egy — szintén artikulált — ellentmondás. Az előbbi az utóbbi meghatározottja, hiszen a megismerés menete, fázisainak az egymásutánisága a tárgy azon közvetítésrendszerét kell hogy reprodukálja — amennyiben igaz, hiteles akar lenni —, amely az objektum jelenségszintű megnyilvánulásai és belső törvényszerű, lényegi összefüggései között van. Erre a folyamatra nagyon jól használható, szabatos formalizmusokat, ábrákat dolgoz ki Kedrov, majd a gondolatot a fény természetére vonatkozó ismeretek fejlődésében ilusztrálja, ugyancsak rendkívül világosan és meggyőzően. Aggályaink e fejezetre vonatkozóan is kapcsolódnak korábbi megállapításainkhoz. Egyfelől ugyanis a szerző olykor túl messzire, érvényességén túl viszi az ellentmondás tételét; az időben egymás mellett létező tudományos elméletek esetében például, úgy gondoljuk, túlságosan történetitlen és semmitmondó az ellentmondás törvényének fölvonlaltatása. Itt — és sajnos több más helyen is — egy metaforára vetköztetett kategóriával való filozófiai műfogások helyettesítik a konkrét történeti elemzéseket. Másfelől pedig Kedrov megkerül egy sor olyan filozófiai problémát, amelyek alkalmasint éppen a fénnel kapcsolatos kutatások nyomán jöttek felszínre, és amelyek nélkül egyszerűen lehetetlenség megérteni ezek valóságos történeti kibontakozását és tudo-

mányelméleti auráját: határozatlansági reláció, komplementaritás és a belőle fakadó okság értelmezések (különösképpen Bohr és Einstein vitája), statisztikai törvények és predikció viszonya, hogy csak néhányat említsünk. Mindezekkel együtt e fejezet — akárcsak a többi — fontos novumokkal gyarapítja a marxista filozófia kibontakozóban lévő és korlátlan fejlődési lehetőségekkel rendelkező ágazatát, a tudománytörténetet.

„... Nem elegendő egyszerűen valamilyen idézetet előszedni, amely arról tanúskodik, hogy az illető tudós, ami merőben filozófiai megnyilatkozásait illeti, az idealizmus és az agnoszticizmus felé hajlik, hanem mindenekelőtt sokoldalúan és részletesen elemezni kell összes munkáit és felfedezéseit... Néhány kritikus, sajnos, a könnyebb és gyorsabb módot választja: összehord minél több idézetet, ráadásul olyan könyvekből, amelyeket végig sem olvasott, s ezen a 'tűzön' sütogeti, akár a pecsenyét, a magasabb 'kritikai munkáit', amelyeknek így nincs komoly jelentőségük, olykor pedig egyszerűen eltorzítják a bírált tudós valódi nézeteit és egyenesen kárt okoznak a marxista filozófiának.” (327—328. o.) Kedrovnak ezek a szavai nagyon fontos körülményeké mutatnak rá. Arra nevezetesen,

hogy a marxista természetfilozófia, legalábbis igényes változatában, túljutott azon a korszakán, amikor a dialektikus materializmus talaján álló természetfilozófusok még úgy vélhették: mindent megtettek a filozófiai hivatásuk támasztotta követelményeknek, ha bemutatták az illető tudós, teoretikus szakember nézeteiben megbúvó — de kis buzgalommal felszínre hozható — idealista gyökereket vagy a magatartásának tulajdonított reakcióosztálytartalmakat. Ez a korszak, úgy gondoljuk, nem térhet vissza: erre pontosan az olyan formátumú gondolkodók nyújtanak garanciát, mint Kedrov. Minden hiányossága ellenére is, jelenlegi munkája elsősorban alaposságával, gondolati mélységével, szakmai felkészültségével és néhány újszerű gondolatával fontos irányjelzőkhöz segíti a marxista természetfilozófia további haladását. A marxista tudománytörténet még messze nem érte el saját lehetőségeit, éppen ezért ezt követő fejlődésében nem tekinthet el Kedrov munkásságától. Mint ahogy nem tekinthet el a kuhni koncepció adaptációjától sem: e tekintetben mondhatni szimbolikus jelentőségű, hogy a szovjet és az amerikai szerző művét szinte egyszerre jelentették meg nálunk.

A TUDOMÁNY EGYSÉGÉNEK ÚTJÁN*

MÜLLER ANTAL

Századunkban szinte szemünk láttára születnek egyre újabb és újabb tudományágak, melyek tárgyukban, módszereikben, ismerettartalmukban, társadalmi funkcióikban, sőt társadalmi determináltságukban is gyökeresen különböznek egymástól. Ugyanakkor nem kevésbé markáns integrációs tendenciák is mutatkoznak a tudomány egészen belül: ún. háttér- és komplex-tudományok jönnek létre, bizonyos (kísérleti, matematikai, logikai) módszerek, illetve magyarázó és interpretáló eljárásmodok a tudományok egyre szélesebb körében elterjednek, s rohamosan fejlődnek a konkrét mozgásformákhoz nem kötött tudományágak (pl. rendszerelmélet, információelmélet stb.). E két ellentétes tendencia létezése tényének bázisáról nézve a tudomány egységének, illetve az egységes

tudománynak a gondolata paradoxonnak tűnhet; e látszólagos paradoxont a tudomány egységének kérdésével foglalkozó polgári tudományelmélet oly módon próbálja föloldani, hogy az integrációs tendencia egészének vagy egy-egy elemének primátusát hangoztatva, a vitathatatlanul meglévő diszciplináris különbségeket valamiféle redukciós eljárás segítségével kívánja eliminálni.

Merőben más úton járnak az e recenzió tárgyát alkotó kötet szerzői. Korunk tudományos fejlődésének fentebb vázolt két ellentétes, de egyaránt szignifikáns tendenciája számukra nem paradoxon, hanem az objektív anyagi világ (a természet és a társadalom) dialektikájának tükröződése. Céljuk annak megmutatása, hogy a tudomány egysége nem a ténylegesen meglévő

* *На пути к единству науки* (Издательство Московского университета, Москва 1983, 256. oldal).

diszciplináris különbözőségek *ellenére*, hanem éppen e *különbözőségeken*, létrejöttük mélyebb okainak megértése révén tárható föl.

*

A kötet nyitó tanulmánya, Szigeti József „Filozófia, szaktudományok, társadalom” c. írása részletesen elemzi a filozófia mibenlétét, tudományosságának problémáit, elméleti és gyakorlati aspektusait, eszmei-ideológiai karakterét, intellektuális és emocionális tartalmát, s mindezek megértésének alapjaként a társadalmi léttel való genetikus-funkcionális kapcsolatot.

A tanulmány kiindulópontja az a megállapítás, hogy „a filozófia nem az egész világot tanulmányozza; tárgya a *világ egésze*”. E gondolat sokoldalú elemzése, konklúzióinak kibontása lehetőséget nyújt a szerzőnek a polgári tudományideálok, mindenekelőtt a filozófia és a szaktudományok viszonyáról szóló szélsőséges nézetek bírálatára. A szerző álláspontja a következő: a filozófia mint elvismódszertani bázis, művelőiknek szándékától (vagy akár tudatosságától is) függetlenül „munkál” a szaktudományokban; a diszciplináris különbözőségek miatt természetesen létezik a szaktudományok autonómiája a filozófiával szemben, de ez sohasem lehet abszolút.

A tanulmány a tudománynak a diszciplináris különbözőségeken is átütő egységét a világ anyagi egységére, az anyagi világban egyetemesen érvényes dialektikus törvényszerűségekre mint „végső okra” vezeti vissza, s ebben a szellemben elemzi a tudományok és a társadalmi gyakorlat kapcsolatát, bírálva egyben a szélsőséges (szcientista és technicista) polgári fölfogásokat.

A második tanulmány, Horváth József „A tudományok kölcsönhatásának és egységének marxista felfogásáról” című írása, a tudományok osztályozását mint egy általánosabb jelentésű rendszerezés speciális — az azonosságok és különbözőségek föltárásán alapuló — esetét értelmezi. Röviden elemezve a korábbi osztályozási kísérleteket (Bacontól Engelsig), fő figyelmét a századunk pozitivisták ihletésű polgári filozófiájára jellemző metodológiai redukcionizmus bírálatára fordítja.

Különös érdeklődésre tarthat számot a tanulmány azon része, ahol a szerző — éppen az

egyoldalú osztályozó-rendszerező törekvések fogvatékokságainak elemzése által inspirálva — meggyőzően fejti ki, hogy a tudomány egységének kérdését csakis egy az ontológiai, az ismeretelméleti és a gyakorlati aspektusokat egységbe foglaló *komplex megközelítési módban* lehet érdemben tárgyalni. Egy ilyen komplex megközelítés alapján bírálja a szerző a tudomány egységére és a tudományok rendszerezésére vonatkozó egyoldalú polgári nézeteket, elsősorban a módszertani redukcionizmust, tagadva az egyszer s mindenkorra adott tudományideál létét, s hangsúlyozva az adott strukturális formák történetiségét. Nagyon fontosnak és jellemzőnek érezzük a szerző gondolatát, miszerint: „a tudomány egysége nemcsak a létező tudományok karakterisztikumaként fogható fel, de úgy is, mint a tudományos kutatás heurisztikus elve, a tudományos elmélet felépítésének ideálja, normája”. Befejezésül a szerző — a fentebb említett három aspektus alapján — bírálja a tudomány egységének szcientista és absztrakt-humanista felfogását.

A kötet harmadik tanulmánya, V. I. Kupcov „A tudományos ismeret struktúrája” c. írása mintegy kiindulópontként megállapítja, hogy az ismeretstruktúra problémáját lényegében három alapvető szinten: lokális, diszciplináris és a tudomány egészét érintő szinten lehet tárgyalni. Fejtegetései zömében a lokális (tehát egy elméletre, illetve tudományra koncentráló) ismerethierarchia problémáit tárgyalja, de — kissé paradox módon — éppen itt fejti ki a tudományok egysége (sőt, a tudományelmélet egésze) szempontjából legjelentősebb gondolatait.

Az empirikus és teoretikus ismeretszint kérdését tárgyalva mondja ki a szerző azt a ma már eléggé széles körben elfogadott, de a marxista irodalomban távolról sem magától értetődőnek tekintett tételt, hogy az absztrakt (deduktív-hipotetikus) elméletek „entitásai” az *ideális* — vagyis véges számú jól definiált tulajdonsággal bíró, s ezért teoretikusan „jól kézben tartható” — *objektumok*, s hogy a tudományok valódi ismeretekké csak akkor válnak, ha fogalmaik ontológiai és gnoszeológiai interpretációt nyernek. Kupcov meggyőzően érvel amellett, hogy az elméleti és tapasztalati tudományok bázisául szolgáló filozófiai prekonceptiók mindig az adott kor függvényei.

Szinte közhelyszerű az a vélekedés, hogy századunk közepéig a fizika volt az igazi tudományos megismerés mintaképe, a tudományos fejlődés jellegét meghatározó „vezető” diszciplína, ám az

utóbbi évtizedekben egyre inkább a biológia veszi át tőle ezt a szerepet. Amint azonban K. Sz. Oganyezov „A vezető szerep problémája a tudomány fejlődésében” című tanulmányában kimutatja, a kérdés távolról sem ilyen egyszerű. A szerző hat alapvető irányzatot sorol fel: A *biológia* egyre nyilvánvalóbbá váló vezető szerepét hangoztatókon kívül vannak, akik amellett érvelnek, hogy napjainkban a fizika és a biológia együttesen töltik be a vezető tudományág szerepét. Ismét mások a *tudományágak* egy történetileg változó csoportját tekintik az adott kor tudománya elméleti és módszertani paradigmájának. Megítélésünk szerint különös érdeklődésre tarthat számot az a törekvés, mely a tudományos haladás „mélyén” formálódó új *fogalomrendszert* (metatudományt?) tekinti a tudomány vezető diszciplinájának, mely végül is majd dialektikus egységbe szintetizálja a fizika és a biológia (illetve más diszciplinák) extenzív szinten ma még riválisnak tűnő fogalmi alapjait. Létezik a kérdésnek egy ún. *szociális* megalapozású fölfogása is, amely szerint a tudományos megismerés vezetőjének szerepét betöltő diszciplína a különböző társadalmi korok és a tudományos megismerés fejlettsége szerint változik.

A szokványos marxista gondolkodás számára a redukcionizmus egyértelműen negatív fogalom. A fizika vezető szerepét védve már Oganyezov is újszerűen kezeli ezt a kategóriát, a V. Z. Kaganova—P. E. Szivokony szerzőpáros pedig tanulmánya jelentős részét szenteli e fogalom értelmezésének („A természettudományok kölcsönhatása és a redukcionizmus problémája”). A tudomány egysége „végső elvi alapjának” ők is a világ anyagi egységét tekintik, sok más, konkrétabb tényezőt is megemlítve (pl. a társadalmi fejlődés hatása, a teoretizáció stb.).

A Kaganova—Szivokony szerzőpáros „mintatudománya” a biológia; e tudomány „egységesedésének” alapvető tényezője, hogy a kutatás és a *magyarázat* súlypontja is egyre mélyebb, molekuláris, sőt szubmolekuláris szintekre tevődik át; emiatt válik a szerzők számára központi kategóriává a redukcionizmus. A tanulmány legérdekesebb része e fogalom finom elemzése, mely alkalmat ad a szerzőknek a redukció marxista szempontból is elfogadható heurisztikus elemeinek feltárására, s együtt az abszolutizáló, egyoldalú polgári fölfogások bírálata.

A kötet második részének első tanulmánya (E.

A. Kurazkovszkaja „A geológia és kapcsolata más tudományágakkal”) fellép az olyan redukcionista tendenciák ellen, melyek szerint a hagyományos geológia előbb-utóbb föloldódik a geofizikában vagy a geokémiában. A szerző sokban támaszkodik Kedrov nézeteire, de helyenként bírálja is azokat (pl. a geológiai fejlődés zsákutca jellegét illetően). A tanulmány egyik érdekes és jellemző gondolata, hogy a szerző a geológiát mintegy határtudománynak tekinti a planetáris és a biológiai tudományok között.

A kötet hetedik tanulmánya (Szigetvári Sándor „A redukcionizmus néhány megjelenési formája a biológiában”) most már egyetlen tudományra konkretizálja a redukcionizmus problémájának azt a finom, differenciált elemzését, értékelését, mellyel már a 4. és 5. tanulmányban is találkoztunk. Gondolatmenetének alapelve a módszertani és filozófiai redukcionizmus megkülönböztetése. A szerző, bár egy konkrét tudománnyal foglalkozik, filozófiai általánosságban is releváns tételt mond ki: a filozófiai redukcionizmus lényegében az általánosnak a tagadása, az egyesre való redukálása. Joggal és meggyőzően bírálja a biológiai redukcionizmus különböző megjelenési formáit (pl. az élet lényegének molekuláris vagy szubmolekuláris szinten való keresése), de mintha háttérbe szorulna fejtegetéseiben — talán a „jogos” redukció egyoldalú metodológiai fölfogása miatt — az a szinte kézenfekvő konklúzió, hogy az élet, éppen strukturális—funkcionális komplexitása miatt, fogalmilag is csak komplex módon ragadható meg, s ezért viszonylagos létjogosultságuk van az egyes „szubszinteken” kialakított életkoncepcióknak.

Bármint vélekedünk is a „vezető tudomány” kérdéséről, vitathatatlan, hogy korunk egyik legdinamikusabban fejlődő tudománya a neurobiológia, illetve az agykutatás; ennek megfelelően az érdeklődés középpontjába került maga a tudatprobléma. Mármost egyes kutatók hajlamosak a tudatprobléma egyoldalú individualizálására, mások pedig ugyancsak egyoldalú „szocializálására”. Ezt a kérdést kívánja tisztázni a kötet soron következő tanulmánya, Sípós János „A neurofiziológia és a pszichológia kölcsönös kapcsolata a pszichikus folyamatok tanulmányozásában” c. írása. A szerző, röviden áttekintve a pszichikus tevékenység materialista értelmezésének történetét, s meggyőzően kimutatva, hogy a polgári monista fölfogások végső soron a pszichikum tagadásához

vezetnek, a továbbiakban fő figyelmét a pszichés tevékenység társadalmi meghatározottságának problémájára fordítja. Tisztázva a partikuláris és totális (komplex) szemlélet jelentőségét a probléma vonatkozásában, s meggyőzően indokolva a pszichikus tevékenység társadalmi determináltsága feltételezésének fontosságát, nem tagadva a genetikus meghatározottság tényét és szerepét, kimondja, hogy az ember pszichikus aktivitása elsődlegesen a társadalmi praxis formájában nyilvánul meg, s *ennek révén* válik a megismerés forrásává.

A matematika mint leíró és heurisztikus módszer alapvető szerepet játszik az újkori természettudományos megismerésben, s egyre szélesebb körű elterjedésével vitathatatlanul egyfajta integrációs szerepet is betölt a tudomány fejlődésében. E kérdést vizsgálja sajátos szempontból Ropolyi L. tanulmánya („A racionális termodinamika integrációs szerepéről”). Tisztázva a klasszikus (egyensúlyi) és az ún. racionális termodinamika viszonyát, ez utóbbit illetően a szerző azt a szemléleti (és az alkalmazandó matematikai eszközöket is meghatározó) alapföltevést említi, hogy az anyagi objektumok „emlékeznek” korábbi állapotukra (lásd pl. a különféle hiszterézis jelenségeket), s ennek megfelelően a mindenkor állapott egy sajátos aktivitást reprezentál a jövőre nézve. A szerző vizsgálja e szemléleti-leírási módszernek a termodinamikán túli alkalmazási lehetőségeit is.

Léven a fizika úgyszólván minden tudományelméleti koncepció „reprezentációs bázisa”, különös érdeklődésre tarthat számot Oganyezov másik, a kötetben megjelent tanulmánya („A fizika mint elméletek rendszere”). A szerző bírálja azt a felfogást, mely a fizikai elméleteket az ún. fundamentális elméletekkel azonosítja. Gondolatmenetének fő vonala, hogy miután a fundamentális elméletek nem állnak közvetlen kapcsolatban a kísérletekkel, e két szféra között különböző szintű elméletek hierarchiája létezik, éspedig: a) fundamentális elméletek; b) nem-fundamentális elméletek; c) alkalmazott fizikai elméletek; d) fizikai-technikai elméletek. E felfogását a szerző részletesen és meggyőzően alapozza meg. A magunk részéről csak azt kifogásoljuk, hogy a technikai tudományoktól megtagadja az önálló elméleti diszciplína jogát; úgy véljük, lényeges szempont az, hogy a természettudományok dezantrópomorfizáló törekvéseivel szemben a technikai tudományok kifejezetten teleologikus jellegűek.

A következő tanulmány (Vinkovics M., „A földrajz néhány tudományelméleti problémájáról”) meggyőzően érvel amellett, hogy a földrajz tudományával kapcsolatos mai kétségek és redukcionista törekvések egyrészt a tudományelmélet fizikacentrikusságából, másrészt a földrajz tárgyának — s ebből eredően empirikus és elméleti módszereinek — rendkívüli komplexségéből ered.

A kötet második részének utolsó tanulmánya szerint (E. V. Guruszov, „A tudományok kölcsönhatása mint a társadalmi ökológia kialakulásának feltétele”) az ökológia célja összhangot teremteni a társadalmi termelés és annak a környezetre gyakorolt következményei között; új elmélet kell, nem elég a különböző tudományok kombinálása.

A harmadik rész első tanulmánya (V. J. Perminov, „Az ismeretek matematizációjának folyamata; előfeltételek és struktúra”) a megismerés klasszikus — lényegében a fizikára utaló — matematizációját elemezve megkülönbözteti a közvetlen mérésen alapuló, s ezért evidens módon adekvát matematikai leírást, valamint a közvetett mérésen alapulót, melynek adekvátsága elméletileg (az adott elmélet logikailag konzisztens volta révén) megalapozott. Ezután — előkészítendő a nem természettudományi szférák „matematizációját” — az ún. minőségi matematizáció mibenlétét elemzi, ezen az alapon jutva el a tanulmány legfontosabb gondolatához, mely szerint a nem fizikai (pl. egyes társadalmi) megismerési szféráknak az előbbiektől eltérő jellegű matematizáltsága nem ez utóbbiak fejlettségére, hanem minőségileg sajátos jellegére utal. Lényeges része a szerző fejtegetéseinek, amikor kimutatja, hogy a matematizálás nem azonos a szimbólumok használatával; az előbbinek feltétele az „eszköz” és a „tartalom” intímabb, immanens kapcsolata.

A soron következő tanulmány (V. P. Kazarjan, „A számítógép mint a tudományos ismeretek integrációjának tényezője”) azokat az újdonságokat elemzi, melyek a számítástechnika gépesítése révén kerültek előtérbe a tudományos megismerésben. Egyik legfontosabb gondolata, hogy az új (számítógépes) megismerési módszerek nem első-sorban adott objektumok állapotváltozásának leírására-előrejelzésére irányulnak (mint pl. a klasszikus fizika esetében), sokkal inkább még nem létező objektumok tervezésére, illetve a már meglévők viselkedésének irányítására. A szerző egyébként logikus és sok vonatkozásban meggyőző

fejtegetései között túlzottnak éreztük azt a véleményt, hogy korunkban megváltozik a matematika; úgy véljük, inkább új formái alakulnak ki, a régiek alapján, amint arra az előző tanulmány is utalt.

G. I. Marinko tanulmányának („A tudományos-technikai haladás és a korszerű tervezés”) központi kategóriái a rendszerelmélet, a rendszertechnika és a rendszerelemzés. Lényeges gondolata, hogy a természeti föltételekre való hatás egyre inkább hasonlóná válik magukhoz a természeti folyamatokhoz. A nagy rendszerek egészének, illetve részeinek tervezése kapcsán bevezeti a „makro- és mikrotervezés” fogalmát, fontos mozzanatként különböztetve meg a funkcionális és a technológiai tervezést. A tanulmány alapvető célja annak kimutatása, hogy az új természettudományos eredmények tényleges gyakorlati alkalmazása egy egyre inkább önálló tudománynak tekinthető „közvetítő közegen”, a tervezésen keresztül realizálódik. Tulajdonképpen ez a felfogás teszi lehetővé a szerző számára annak hangsúlyozását, hogy a tervezés nem tiszta technikai-technológiai tevékenység, hanem a társadalom egésze (pillanatnyi helyzete, igényei stb.) által meghatározott önálló tevékenységi szféra.

Farkas Endre tanulmányának („Tudomány és morál a társadalmi haladás fényében”) elsődleges célja annak megmutatása, hogy az „áldás-e, vagy átok a tudomány” jellegű kérdésfeltevéseknek csak

az a célja, hogy elködösítsék a probléma igazi lényegét, nevezetesen azt, hogy a tudományos eredmények „jó” vagy „rossz” volta nem önmagukból, hanem az adott társadalmi viszonyokból ered. A „tudósok felelőssége” sem más, mint a szükséges felelősség mindenfajta társadalmi tevékenységben. Ilyenféle megfontolások alapján jut el a szerző egyik leglényegesebb téziséhez, miszerint korunk fő tartalma nem a tudományos-technikai forradalom, hanem a társadalmi forradalom.

A kötet utolsó tanulmánya a Kaganova—Szivony szerzőpáros munkája („A tudományok integrációja és az ember problémája”) antropológiai szempontból elemzi a tudományok integrációjának kérdését. Megállapítva, hogy az egyre inkább humanizálódó tudomány mindinkább az emberi kultúra integráns részévé válik, részletesen foglalkozik a társadalmi, a természeti és a műszaki tudományok „harmonizálódásának” kérdésével.

*

Esetenként előforduló kritikai megjegyzéseim nem érintik alapvetően pozitív véleményemet: a kötet egésze — s a tanulmányok zöme is — szerintem megérdemelné, hogy magyar nyelven is az érdeklődők rendelkezésére álljon, különös tekintettel arra, hogy a magyar nyelvű *marxista* tudományelméleti, tudományfilozófiai irodalom meglehetősen szegényes.

A TUDOMÁNY — A TUDÓS SZEMÉVEL*

FORRAI GÁBOR

John Ziman, a bristoli egyetem elméleti fizika tanszékének professzora, a hatvanas évek eleje óta foglalkozik a természettudományos megismerés elméleti és gyakorlati problémáival. Legújabb könyve, a *Problems, Puzzles and Enigmas* az elmúlt húsz évben keletkezett, műfajilag igen különböző írásait tartalmazza: recenziókat, cikkeket, rádiójegyzeteket, előszavakat, tudományos társaságok és kongresszusok ülésein tartott előadásokat. A tárgyalásra kerülő témák sem kevésbé változatosak. Szó esik a kutatás pszichológiájáról, a tudósok

közötti kommunikációról, a tudomány és a gazdaság kapcsolatáról, a matematikának az elméleti fizikában játszott szerepéről, a tudós társadalmi felelősségéről, a fejlődő országok tudománypolitikájáról és a tudósképzés problémáiról.

A kötetben szereplő negyvenkét írást mégis összeköti Ziman sajátos látásmódja, mely már korábbi könyveiben, a *Public Knowledge*-ben (1968) és a *Reliable Knowledge*-ben (1978) is kifejezést nyert. Ziman szemében a tudomány *kooperatív tevékenység*, amelyet nem episztemológiai vagy

* J. Ziman: *Problems, Puzzles and Enigmas*, Cambridge University Press 1981.

logikai, hanem szociológiai szempontból kell megközelítenünk. Mindvégig implicit polémia folytat azzal a romantikus fölfogással, mely szerint a tudós belülről irányított magányos hős, akit egyedül az igazság megismerésének vágya vezérel. Egy helyen úgy fogalmaz, hogy Robinson éppúgy nem folytathatott volna tudományos tevékenységet, mint ahogy peres ügyekben sem hozhatott volna ítéletet. Toulminnal ellentétben úgy véli, hogy a tudományban eluralkodott professzionalizmus (a tudós ma fizetett alkalmazott) nem veszélyeztet, hanem elősegíti a tudomány fejlődését, mivel újabb lehetőségeket teremt a tudósok közötti együttműködésre.

Ziman szerint modern természettudományról csak attól kezdve beszélhetünk, amikor az addig viszonylag izoláltan dolgozó kutatók kapcsolatot teremtettek egymással. Ez a XVII. században történt, Galilei és Newton korában. Ez idő tájt vált rendszeressé a tudósok közötti információcsere, és ekkor alakultak meg a tudományos akadémiák. Ekkor kovácsolódott ki a *tudományos közösség*, a „láthatatlan kollégium”. A tudós akkor is e közösség tagjaként tevékenykedik, ha — miként Newton a pestis elől vidékre visszahúzódva vagy Darwin a Beagle kabinjában — látszólag teljesen elszigetelten töpreng a természet rejtelsein. Napjaink tudósa sokkal szorosabban kötődik kollégáihoz, mint elődei: valamilyen kutatóintézetben és azon belül is egy kutatócsoportban dolgozik; nemzetközi kongresszusokon vesz részt; rendszeresen olvassa a szakirodalmat stb.

A tudósjelöltet a képzés avatja a tudományos közösség tagjává. Ennek során sajátítja el azokat az általánosan elfogadott nézeteket — tudományos eredményeket, melyek ismeretében sikeresen együttműködhet társaival. Az ismereteken kívül bizonyos, a kooperáció eredményességét szolgáló normákat is magáévá tesz. Ilyenek a becsületesség, a lelkiismeretesség, az ellenvélemények meghallgatására és elfogadására való képesség stb. Ez a magyarázata annak, hogy a tudományban aránylag ritkán fordul elő csalás vagy plagizálás. Hogy e normák a tudományt mint tudományt jellemzik, azt az bizonyítja, hogy a tudós csak a tudományos közösség tagjaként tevékenykedve engedelmeskedik nekik maradéktalanul, magánemberként viszont semmivel sem különb embertársainál.

Ha a tudományt kooperatív tevékenységként fogjuk föl, akkor számos tudományfilozófiai probléma egészen új megvilágításba kerül. Világossá válik például, hogy az ún. demarkációs

probléma — annak problémája, hogy hol húzható meg a tudomány határai — nem oldható meg valamiféle elvont logikai kritérium segítségével, mint amilyen a verifikálhatóság vagy a falszifikálhatóság. Ziman szerint egy állítás akkor tudományos, ha „*konszenzibilis*”, vagyis ha magában hordozza annak lehetőségét, hogy elfogadásának vagy elvetésének kérdésében a tudósok konszenzusra jussanak. A konszenzibilitás nem független kritérium: csak valamilyen diszciplína kontextusában értelmezhető. Az elméleti fizikus ugyanis nem beszél a molekuláris biológia nyelvét, nem tudja eldönteni, hogy valamilyen e területhez tartozó állítás értelmes-e egyáltalán. A diszciplína határait az azt művelő tudományos közösségen keresztül ismerhetjük fel; vagyis: a biológia az, amit a biológusok csinálnak. A biológusok közössége pedig szociológiai módszerekkel azonosítható, például a tagok közötti kommunikációs viszonyok alapján.

Ugyanilyen szellemben közelíti meg Ziman a tudományos igazság problémáját. Megállapítása szerint a pozitivistá-induktivistá doktrínák fölbomlása bebizonyította, hogy nem létezik olyan csálhatatlan módszer, melynek következetes alkalmazása révén minden tévedéstől megkímélhetnénk magunkat. A tudományban nem tehetünk szert az abszolút bizonyosságra. Ezért Ziman jónak látja, ha lemondunk a tökéletes igazság ideáljáról, és a tudományos gyakorlatból kiindulva vizsgáljuk meg azt, hogy miből is fakad ismereteink bizonyossága. Ha egy kutatónak számításaihoz bizonyos adatokra van szüksége, akkor kikeresi ezeket a szakirodalmából. Kétségei csak akkor támadnak, ha a talált adatok ellentmondóak. Ha egybehangzó adatokat talál, akkor azokat teljesen bizonyosnak tekinti. E példából látható, hogy a kutató azt tekinti igaznak, amiben a szaktudósok egyetértenek, ami a Ziman alkotta szóval „*konszenzuális*”.

De vajon megbízhatunk-e a konszenzuális állításokban? Nem nyitunk-e ezzel kaput a szubjektívizmusnak? Ziman szerint nem. A tudományos fölfedezéseknek ugyanis hosszú utat kell megtenniük, míg általánosan elfogadottá válnak. A lektorrendszer rögtön megakadályozza, hogy nyilvánvaló tévedésekről publikációk jelenjenek meg. Az új eredményeket számos kritika éri, s ezért számos próbát kell kiállniuk. Az érvényesítés folyamata olykor évtizedekig is eltart; példa erre a kontinensvándorlás elmélete. Ahhoz, hogy megalapozott ismeretekre telessünk szert, Ziman szerint két

főltételnek kell teljesülnie. Az *első*, hogy az új ismeretek konszenzibilisek legyenek. A matematikai bizonyítások azért olyan meggyőzőek, mert tökéletesen konszenzibilis nyelven vannak megfogalmazva. A kísérleteknek azáltal van bizonyító erejük, hogy jól definiáltak, és bárki újra elvégezheti őket. A megfigyelések azért növelhetik az elmélet bizonyosságát, mert a tudósok azonos sémákban (pattern) látják a világot: a botanikus képes az általa még nem látott növényt kollégájának leírása alapján azonosítani. A *másik* főltétel, hogy a tudósoknak joguk legyen minden új eredményt kétségbe vonni. Ha a tudományos közösség valamilyen okból arra kényszerül, hogy bizonyos elmélete-

ket fenntartás nélkül elfogadjon, akkor — miként ezt a Liszenko-féle genetika példája tanúsítja — oda a lehetőség a hibák kiszűrésére. Mi több, a tudomány egészségéhez az is szükséges, hogy a már kialakult konszenzust is meg lehessen kérdőjelezni. A tudósokban van ugyanis egyfajta konzervativizmus: nem egykönnyen mondanak le a nehezen megszerzett igazságokról. Különösen inspiráló helyzet alakul ki, ha egy új és egy régóta elfogadott elmélet kerül ellentmondásba. Ilyenkor a tudósok két táborra oszlanak, és mindkét tábor komoly erőfeszítéseket tesz, hogy a saját álláspontját tegye egyeduralkodóvá. Így a konzervatív és a radikális erők harcából formálódik ki az új konszenzus.

TUDOMÁNY ÉS ETIKA*

KALÁSZI PÁL

Hársing László könyve a Tudományszervezési Füzetek sorozatban jelent meg; a szerző a tudományos önreflexió szakavatott ismerőjének számít hazai körökben. A könyv valószínűleg megnyitja nálunk a tudományetikai közlemények sorát, mert bár a tudományos közélettel, a tudományossággal, a tudományos értékeléssel foglalkoztak írások, a kutatómunka sajátos erkölcsi terepével foglalkozó hazai munka még nem látott napvilágot. Hársing László alapos művet adott ki a kezéből, mely a tudományos közélet szinte valamennyi problémáját érinti, s a tudománnyal foglalkozók előtt jól ismert torzulások, problémák, konfliktushelyzetek egész sorának adja elemzését. Nemcsak gazdag nemzetközi irodalomra épít, hanem érezni lehet, hogy a tudományos közélet negatív jelenségei mélyen érintik, hogy belülről ismeri a problémákat.

Lehet-e, kell-e a tudománynak külön etikát csinálni? Hársing vitázik azokkal, akik erre a kérdésre *nemmel* válaszolnak, mert az általános etikai elvekből nem vezethetjük le azokat a szabályokat, amelyek megoldást nyújtanának a tudományos kutatómunka által fölvetett morális problémákra. A tudomány mint ismeretrendszer persze értékmentes — etikája az eredmények alkalmazásának, ill. a tudományos munkának van.

A könyv szerkezete a szakirodalom állásfoglalásait tükrözi. Az első fejezetben a tudományos kutatás etikájának önálló létjogosultságát indokolja, a tudomány mai fontosságával és sajátos problémahelyzeteivel: a team-munka szabályai, a mester—tanítvány viszony, a tudományos kritika és vita törvényei stb. A második fejezet a tudományosság kritériumait tárgyalja: mérhetők-e, összehasonlíthatók-e a tudományos teljesítmények. A jelenlegi gyakorlatnál (Magyari—Beck) mindenesetre adekvátabb módszert kellene találni.

A további három fejezet már normatívákat, imperatívuszokat bont ki és részletez. A Kuhn-nál előforduló tudományos közösségek itt egy ideáltipikus tudósköztársaság képébe rendeződnek, melynek polgára csak bizonyos etikai mércét megütve lehetne valaki. Hogy azonban a tudósok elkülönült kasztja ne képezhessen öncélú elitet a társadalom fölött, ahhoz a társadalom demokratikus ellenőrzése kell hogy érvényesüljön. Viszont a tudomány autonómiája, önfejlődése sérül, ha politikai eszközökkel beavatkoznak, pl. ha az alap kutatásban takarékosági megfontolásokból témák sorát vágják el. A tudós függetlenségével egy teljes fejezet foglalkozik, melyben megfogalmazódnak a tudósok követelése: szabadon választhassák meg

* Hársing László: *Tudományos kutatás és erkölcs*, Akadémiai, Budapest 1983.

kutatási problémáikat; ne írjanak elő számukra se módszert, se technikát; az eredményeket maguk a tudósok értékeljék. A különböző tudományágakban azonban más-más a függetlenségi lehetőség. Az absztrakt-formális tudományokban (matematika, logika) nagyobb, mint a természet-, ill. társadalomtudományokban, ahol az anyagi eszközöket biztosító szervek, ill. ideológiai-politikai tényezők direkter módon is fölléphetnek.

Hogy ne csoportérdekek torzító hatásai érvényesüljenek, a szerző ellenszereként a nyilvánosságot, a nyílt, tárgyilagos vitaszellemet ajánlja. Az *objektivitás* több ismertetett imperativusz-rendszerben is előfordul, mint a tudományos igazság melletti önzetlen elkötelezettség. Nélkülözhetetlen vonások a kételyre való képesség és a türelem az eltérő fölfogások iránt. „A felelősséggel gyakorolt bírálat nemcsak joga a tudósnak, hanem kötelessége is, és nemcsak saját szakterületén, hanem mindenütt, ahová kompetenciája elér. Úgy véljük, nincs olyan haladó társadalmi rendszer, amelynek érdeke volna a javító szándékkal gyakorolt bírálat elfojtása.” (58. o.) A tudományos kutatónak számos jellembeli tulajdonsága is szükségeltetik még a tudományos értékek előállításához: szerénység (legyen önmaga szigorú kritikusa), lelkesedés, ki-

tartás, szellemi bátorság (a tévedések kockázatának vállalása), ellenállás a gyors és könnyű sikerekkel szemben (mint pl. tetszetős, de elhamarkodott hipotézisek kibocsátása vagy adatok termelése átgondolt elméleti keret nélkül).

A tudomány egyik fő elve az univerzalitás, a nemzetköziség. Ha ez esetenként összeütközésbe kerül a hazafisággal, a konfliktust lehetőleg úgy kell föloldani, hogy az általános emberi haladást a hazai tudomány föllendítésével kell szolgálnia a tudósnak. Egy-egy fejezetet szán a szerző a tekintélynek, a tudományos iskolának, a vitáknak, a kritikának és a megnövekedett felelősségnek, majd azoknak a tudományetikai problémáknak, amelyek az ökológiával, ill. a társadalomtudományi kutatással kapcsolatosak. Végezetül a tudományos közösségek erkölcsi magatartásának jobbítására nem annyira valamiféle „hippokratézi esküt”, hanem inkább egyfajta normakódexet vél szükségesnek bevezetni a szerző. Amely persze nem varázsszer, önmagában nem old meg semmit — ám a tudományos közvéleménybe épülve, a kíváncsot a meglévővel szembesítve emlékeztethetné a kutatókat azokra a távoli célokra, amelyek szolgálatára elkötelezték magukat, s azokra az értékekre, amelyek a valóban tudósi munka ismérveit megadják...

FILOZÓFIATÖRTÉNET — MEGATUDOMÁNYOS ALAPON?*

TAMÁSSY GYÖRGYI

„Korunkban a fizikai fogalmak és módszerek gyorsan, hatékonyan és gyümölcsözően termékenyítik meg a tudománynak minden vagy csaknem minden ágát (ha a közvetett, bonyolult, nehezen áttekinthető hatásokat figyelembe vesszük, akkor kijelenthetjük, hogy minden ágát!)... A mai matematika, fogalmaival és módszereivel, felöleli a világra és ennek átalakítására vonatkozó képzetek összességét, s ezzel ontológiai értelmet kap, a világ törvényszerűségeinek általános tanává válik. Vizsgálódásai nemcsak a világ mechanisztikus vázára irányulnak, hanem a világ egészére, beleértve a legbonyolultabb jelenségsorokat, az életet, az észet,

az emberi történelmet” (11—12. o.) — jelenti ki a könyv szerzője a bevezetésben. Ezek után nem szorul magyarázatra, hogy miért ír Kuznyecov éppen *fizikusoknak* és *matematikusoknak*, pontosabban mindazoknak, „akiknek gondolkodására hatott a nem-klasszikus modern tudomány stílusa”. Nem hagyományos filozófiatörténetet kap tehát az olvasó. A szerző *világképe* egyértelműen meghatározza a gondolkodók preferálását. Milyen hát ez a világkép? Mi a központi problémája? Melyek azok a kutatási eredmények, amelyek meghatározó módon épülnek be Kuznyecov világlátásába? Milyen tudományos eszményre alapozza filozófiai koncep-

* B. G. Kuznyecov: *Filozófiatörténet fizikusoknak és matematikusoknak*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1983.

cióját? Le kell szögezünk: széles körű filozófia-, kultúr- és tudománytörténeti irodalom kerül itt földolgozásra. A könyv egésze döntő módon Hegel munkáira és Lenin jegyzeteire támaszkodik — a legtöbb utalás, ill. idézet az *Előadások a filozófia történetéről* és a *Filozófiai füzetek* című művekhez kapcsolódik. Ugyanakkor kevésbé ismert szerzők és művek is szép számmal szerepelnek (kiváltképp érdekes a VIII. fejezetben található Patrizzi-elemzés). A gazdag anyag ellenére azonban a könyv szinte egyetlen problémára összpontosít: az elemi részecskék és az univerzum, továbbá ezek kölcsönhatásának tudománytörténeti vizsgálatára. „A filozófiatörténet tartalma — írja Kuznyecov — nem más, mint a legáltalánosabb fogalmak transzformációja, azoknak a legradikálisabb változásoknak az összessége, amelyek a világra vonatkozó alapvető elképzeléseket és a világ megismerésének módszereit átfogják.” (23. o.) Egyetérthetünk — ám csak azzal, hogy a megköttéssel, ha ezek a *fogalmak* valóban *filozófiai kategóriák*, és nem konkrét anyagformákéi, mint a jelen esetben, ahol az *anyag* azonosul az *elemi részecskékkel*, a *tér* az *univerzummal* mint fizikai térrel stb. A világ megismerésének módszere ily módon azonos lesz a modern fizika, pontosabban az ún. „megatudományok” (kozmológia, asztrofizika, elemirész-fizika, valamint a hozzájuk kapcsolódó geometriák) módszereivel. Nem vitatjuk, hogy a felsorolt diszciplínák kutatási praxisában kiváltképp sok a valóban filozófiai probléma: a világegyetem (a makro- és mikrostruktúra) megragadása a tudományos gyakorlatban csak a mérőműszerek által reálisan adott szegmentumon belül lehetséges, s az extrapoláció szükségképp a filozófiai szférába vezet át. Így is megkérdőjelezhető a Kant kapcsán kifejtett kuznyecovi érvelés: „A világegyész fogalma Kant korában sajátosan filozófiai jellegű volt, s távol állt a fizikai világréptől; ma viszont a *világegyész* fizikai fogalom, helyesebben fizikai probléma” (386. o.). A fizikai problémává „transzformálódott” világegyész vizsgálata ilyen megközelítésben a nem-klasszikus tudomány eszménye („a lokális objektumok megismerése a végtelen világegyetemmel való kapcsolatukban” — 331. o.) felé tart. Ebből következően csak azok a filozófiatörténeti koncepciók szerepelhetnek tehát a könyvben, amelyek valamilyen módon kapcsolódnak ehhez a tudományos eszményhez.

A történeti visszatekintés módszerét Kuznye-

covnál az ún. *invariánsok* határozzák meg. Ezek: az ontológiai, a gnoszeológiai, az axiológiai, az ún. történelmi és a kultúrtörténeti invariánsok. Az abszolút szellem önmagára-ismerésének folyamata ugyanazt a funkciót tölti be Hegel filozófiatörténetében — a szerző szerint —, mint az invariánsok transzformációja a recenzált könyvben; ugyanis „az egyik filozófiai rendszerről a másikra való átmenet hasonlít egy transzformációhoz, az önmagával azonos és ugyanakkor fejlődő, változó szubsztátum pedig hasonló a transzformáció invariánsához” (18—19. o.). Ezt a transzformációs sorozatot Hegel esetében úgy mond az jellemzi, hogy alkotója „visszafordíthatatlan irányú előremozgást talál benne, egyúttal pedig rámutat a rendszer korlátotagsára, fogyatékságára, olyan nyitott kérdésekre, amelyeknek a megoldása objektív értelemben a jövőre tartozik” (19. o.); a Kuznyecov által bemutatott „filozófiatörténeti visszatekintés” pedig — bár a szerző elutasítja a rendszer jellegét, és művét „szaggatott pályájú Brown-mozgáshoz” hasonlítja (35. o.) — ugyancsak irreverzibilis transzformációs láncot reprodukál. A filozófia az *abszolút igazság megragadása*. Az ismertetett konkrét filozófiai rendszerek — *relatív igazságok* — pedig olyan konvergens sorozatba rendezhetők, amelynek *limese* az abszolút igazság. Csak azok a gondolkodók szerepelhetnek, csak azoknak a műveknek elemzésére kerülhet sor, amelyek e konstrukciós célnak alárendelhetők. A modern polgári irányzatok pl. egyáltalán nem jelennek meg: az a tény, hogy a XX. században még létezik nem-marxista filozófia is, kizárólag a fizikusok néhány idealista megnyilvánulásából következik.

A tényleges történeti részt 13 fejezetre osztja a szerző. Ezek közül az első öt a görög filozófia problémakörét vizsgálja. Az újkori bölcselőtörténethez két rész vezet át: az „A középkor” és az „A reneszánsz filozófiai gondolkodás stílusa és tendenciái” c. fejezetek. Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant és Hegel ontológiája és episztemológiája szerepel a továbbiakban, majd a filozófiatörténet a materialista dialektikával zárul. Látható tehát, hogy a formális fölépítés csakugyan Hegelre emlékeztet, hiszen a hosszabb elvi bevezetés (33 oldal), majd a görög filozófia viszonylag nagy súlya (156 oldal), végül egy „prognózis” — mindez itt is megtalálható.

A nagy témakörökből a filozófia genezise és a *szubsztancia-probléma* exponálása az első. Hogy mit ért a szerző szubsztancián, az pontosan nem

derül ki. A szubsztancia a lét változatlan szubsztrátuma (28. o.), a szubsztancia valóság (188. o.), a szubsztancia térbeli és időbeli változások szubjektuma (76. o.). „A szubsztancia fogalma folyamatosan módosul, és éppen ezért az alapvető természettudományos felfedezések mindig hatnak a filozófiára. Az adott esetben a módosulás abban rejlik, hogy pontosabb képünk lesz a szubsztancia szerkezetéről.” (164. o.) A szubsztancia fogalmának e módosulása egyúttal „a matematikának a fizikalizálását jelenti” (165. o.). — *A matematika fizikalizálása és a fizika matematizálása* állandóan visszatérő gondolat a könyvben. Bennünket ennek filozófiai konklúziói érdekelnek elsősorban; mégis meg kell jegyeznünk, hogy az adott kijelentés csak abban az értelemben helytálló szaktudományos szempontból is, ahogyan azt a szerző egy helyütt megfogalmazza: „A modern kultúrának leglényegesebb tendenciái közé tartozik, hogy a matematizálás nem szorítkozik többé — mint korábban — a mechanikára, a csillagászatra és a fizikára, hanem az egész tudományra kiterjed... A matematizálás és a fizikalizálás egy és ugyanazon folyamat megnevezésének és leírásának két módja.” (160. o.) A matematizálás és a fizikalizálás tehát a matematika alkalmazási lehetőségeinek kibővülését jelenti. Ez a megszorítás egyben filozófiai jellegű. Amennyiben nem abszolutizáljuk ezeket a szaktudományokat, továbbá elfogadjuk, hogy a természettudományok a civilizáció szinte minden történelmi periódusában a megfigyelt jelenségek kvantitatív összefüggéseit is megkísérelték megadni, valamint a mennyiségi kapcsolatok leírását szolgáló matematika viszonylagos önállóságát is akceptáljuk, aligha követjük el a szcientizmus hibáit. Kuznyecov ugyan szintén ezt hangsúlyozza, ám ugyanakkor engedményeket is tesz. Matematika és fizika kritikátlan összekapcsolásának eredményeként a klasszikus természetfilozófiai probléma, a hullám—korpuszkula dualitás, illetve az ennek kiküszöbölését célzó komplementaritás-elv jelenik meg nála: „A hullámokra alapozott felfogás, amelyben a részecske csak az egésznek a lokális visszfénye, elveszíti fizikai értelmét, ha figyelmen kívül hagyjuk a korpuszkuláris képzetet, a mikrofizikai, 'nominalizmust', amelynek számára a folyamatos egész csupán csupán nomina, csak a fizikai realitástól megfosztott univerzálé. De a korpuszkuláris koncepció is értelmét veszti egy valamennyire 'realisztikus' hullámkép nélkül (a realizmust itt középkori értelemben gondoljuk), vagyis akkor, ha

figyelmen kívül hagyjuk, hogy a részecske helyének és sebességének térben és időben lokalizált valószínűségei megszakítatlan sort alkotnak.” (163. o.) Köztudott azonban, hogy a komplementaritás elve úgy fogalmaz, hogy a két értelmezés kizárja egymást (nota bene: Kierkegaard „negatív dialektikája” szolgáltatta Bohrnak a filozófiai alapot). Kétféle matematikai leírás, kétféle modell van ugyanazon részecske két különböző típusú viselkedésének exakt megfogalmazására, és a leírásra szolgáló modell nem azonosítható a kvantummechanikai folyamatokkal. Ez a többször visszatérő hibás fölfogás eredményez azután olyan zavaros képeket, mint például „a részecskék diszkrét fénykúpon való ultramikroszkopikus bolyongásai és regenerációi”.

Ezzel kapcsolatban kell szót ejtenünk továbbá a *pszichofizikai paralelizmusról* is. Érthetetlennek látszik, hogy ez a probléma még csak említve sincs: amikor a megismerés általános kérdései kerülnek napirendre, túl nagyvonalúnak tűnik ez a mellőzés. Az, hogy Descartes elemzését, a „cogito” vizsgálatát követően hiányzik pl. Husserl fenomenológiai *epochéja* vagy az egzisztenciál-ontológia egész problémaköre, már a korábban elmondottakból nyilvánvaló. Ám a dualizmus említett következményének mellőzése annál is inkább lényeges hiány, mivel a koppenhágai iskola egyik központi filozófiai kérdéséről van szó.

Az előbbieken exponált vitatható kérdéseket a filozófia és a filozófiatörténet kuznyecovi kollíziójával zárhatjuk. A filozófia történeti fogalma Kuznyecov szerint (37. o.) püthagoraszai értelemben vett fogalom: nem az igazság birtoklása, hanem az igazság szeretete; törekvés az abszolút igazság felé — kiegészítve az igazság tanulmányozásának hegeli kritériumával. Úgy tűnik, hogy a szerző nem veszi figyelembe a filozófiának már az antikvitásban megjelent és a marxizmusban tovább exisztáló *gyakorlati* mozzanatát. A filozófia a bölcsesség tevékeny, aktív szeretete már Püthagorasznál is! A mondhatni *l'art pour l'art* megismerés, még akkor is, ha az igazság szeretetével társul, inkább a spinozai „amor Dei intellectualis” kontemplatív koncepciójához közelít, mint a marxizmus, amelyben a megismerés az emberi gyakorlat, a terelés stb. által realizálódik. Ez utóbbit Kuznyecov explicite elismeri ugyan (436. o.), ám a „nem-klasszikus retrospekció” a filozófiát leszűkíti a megismerésnek és a megismerés módszereinek mintegy önfejlődés-

re. Az adott történelmi háttér szerepe a megismerésben éppen olyan ellentmondásosan jelenik meg, mint amilyen ellentmondásos a filozófiatörténet és a filozófia kapcsolata. A filozófia és a filozófiatörténet eszerint abban különböznek egymástól, hogy az utóbbi — és csak az utóbbi — „tér-időbeli történelem, valóságos objektuma a térben és az időben fejlődik ki. Az emberiség általános történelmének alkotórésze. Olyan alkotórész, amely befolyást gyakorol az általános történelemre, és érzi annak visszahatását.” (21. o.) Ilyenformán azonban a filozófiatörténet képes a „filozófia határain túl levő világ” megragadására is: az axiológiai invariáns biztosítja ezt. Az értékek világa (a filozófia határain túl lévő világ) és a filozófia kapcsolódása, elválasztottságuk ellenére, így mégis lehetségessé válik, hiszen „a filozófia [...] fejlődésének minden szakaszán rendelkezik valamiféle változó értékkel: valamilyen hatást fejt ki a kultúrára, a társadalmi viszonyokra, az erkölcsi és esztétikai eszményekre” (21. o.). Vagyis filozófia és filozófiatörténet végső soron mégis elválaszthatatlanok egymástól és a társadalmi viszonyoktól, jöllehet a hatásmechanizmus következtelenül, torzítottan jelenik meg.

Befejezésül fölvetődhet a kérdés: mi tette — sok vitatható mozzanat ellenére — indokolttá a kötet

magyar nyelvű megjelentetését? Nos, a könyv hasznossága részint — paradox módon — éppen az előbb felsoroltakból következik: továbbgondolásra ösztönöz matematikusokat, fizikusokat és a filozófiával foglalkozókat egyaránt. Nem itt eldöntendő kérdés, hogy mennyiben van létjogosultsága napjainkban egy mondhatni „megatudományos materialista” tudományfilozófiai koncepciónak — a könyvben fölvetett problémák kritikus elemzése azonban, minden bizonnyal, a marxista szemlélet elmélyültebb alkalmazását szolgálhatja. Másrészt a már korábbiakban említett, gazdag tudománytörténeti elemzések ismeretbővítő funkcióját is lényegesen tartjuk: azok a részletek, amelyek egy-egy korszak történeti háttérét megrajzolják, kiváltképpen értékesek. Fölöttébb tanulságos továbbá a „stílus” elemzése: Platón, Arisztotelész, a hellenizmus, Szent Ágoston kora és kapcsolatai, s ami talán a legérdekesebb, a reneszánsz világának rendkívül plasztikus, újszerű bemutatása.

Hasznosak a jegyzetek és a mutató. Szerencsés lett volna viszont rövid bevezetővel vagy utószóval is ellátni a kötetet a félreérthető részek tisztázása végett. A fordítás (Bárd András és Szegedi Péter munkája) mind filozófiai, mind matematikai és fizikai szempontból korrekt.

AZ UNIVERZUM GENEZISÉHEZ*

MÉSZÁROS MILÁN

A kozmológia gyökerei valószínűleg az i. e. 9. évezredig nyúlnak vissza, ugyanis a mayák hagyományai alapján arra lehet következtetni, hogy csillagászati följegyzéseket készítettek. A kozmológia történetének négy periódusa különböztethető meg: 1. a *csillagászati följegyzések korszaka*, amely az i. e. 9. évezredtől i. e. 763-ig, a legrégebb teljes napfogyatkozásról fennmaradt megfigyelésig terjed, amit a babilóniaiak észleltek; 2. a görög kozmogóniában racionális formára találó *filozófiai szakasz*, amely Hésziodosz (i. e. 7. század) *Theogóniájától* Ptolemaiosz (i. sz. 2. század) rendszeréig tart; 3. a *klasszikus szakasz*, amely Kopernikusz 1512-ben megjelent *Commentariolus* c. könyvétől a

XX. századig terjed; 4. a *relativisztikus szakasz*, mely Einstein 1917-es dolgozatától napjainkig tart.

A XIX. századi newtoni kozmológiák az Olbers-, Clausius-, Seeliger-paradoxonok zátonyaira futottak. Ezen paradoxonok föloldására több — néha egymással versengő — kozmológiai elmélet vállalkozott. Ezek közül a legelfogadottabb a *standard-modell*, ami a Friedmann—Lemaître-féle relativisztikus-dinamikus kozmológia, kiegészítve a nukleogenezissel. A kozmológia uralkodó álláspontja a következő *paradigmán* nyugszik: 1. az Einstein-egyenletek, 2. a vöröseltolódás Hubble-féle értelmezése, 3. a homogén-izotróp 3K-es feketetest-sugárzás háttérsugárzásként történő értelmezése, 4.

* Steven Weinberg: *Az első három perc*, Gondolat, Budapest 1982. (Eredeti: *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, Basic Books, Inc., New York 1977, ford. Gajzágó Éva.)

a mért H—He (70—30, 80—20%-os) aránynak az univerzum egészére kiterjesztett elemgenézissel történő magyarázata, 5. az Occam-borotva, vagyis a modell legegyszerűbb volta (új fizikai törvényeket nem vezet be).

Az utolsó négy szempont miatt döntöttek a standard-kozmológia mellett és vetették el a többi modellt. A *standard-kozmológia a kísérlet és elmélet nélkülözhetetlen közös nyelvénél* vált. Úgy vélik, hogy a jövő kísérleti és elméleti programjai (pl. a Hubble-program) számára is összefüggő keretet ad. A standard-kozmológia *axiómarendszerének* föllállítása *egy történetileg létrejött ideáltipikus fogalomalkotást* tükröz, és bizonyos alapfogalmakat ismertnek föltételez: ilyenek pl. a „perfekt fluidum”, „kauzalitás”, „Einstein-egyenletek” stb. Az axiómarendszer alábbiakban vizsgált posztulátumai a következők. *Az univerzum izolált objektum*: csak egy univerzum létezik és ez a fizikai világmindenség, mint *megaszkopikus-szubmikroszkopikus szinteket* egységbe foglaló *rendszerrel* azonos (principium-posztulátum); *a tér homogén*: a tér minden pontjához azonos tulajdonságok tartoznak; *a tér izotróp*: a térben minden irány ekvivalens; *lehetséges kísérő tér*: létezik az anyaggal mindenütt együttmozgó vonatkoztatási rendszer stb.

S. Weinberg — többek között — a főtebb említett, helyenként hallgatólagosan használt axiómákkal építkeznek, s vezet le belőlük egy *következménycsaládot*. Sokkal magasabb színvonalon, szintén a teljességre törve, ugyanezt teszi a *Gravitation and Cosmology* (John Wiley and Sons Inc., New York 1972) című könyvének standard-modellről szóló fejezetében is. Ez a könyv általános bevezetés az általános relativitáselméletbe és a kozmológiába, de a szakemberek körében is évek óta tartja helyét, mint a téma kézikönyve.

A standard-modell axiómarendszere *klasszikus axiómarendszer*, mivel megfogalmazásában az a cél, hogy minél „teljesebb” legyen, tartalmazza az összes „nyilvánvalóan igaz” elemi tényeket, minél jobban jellemezze az „illető valóságot”. Minél több állítást mondanak ki axiómák formájában az alapfogalmak tulajdonságairól, annál több alapfogalmakra vonatkozó tulajdonság nyerhető az axiómákból a következményrendszerben. Ez az eljárás azt a veszélyt hordja magában, hogy túl sok axióma esetén áttekinthetetlenül, esetleg ellentmondásossá válik a rendszer. „[...] az efféle bizonytalanságokra nem az a helyénvaló válasz,

hogy elvetjük a standard-modellt, hanem inkább az, hogy nagyon is komolyan vesszük, és gondosan kiszámítjuk minden következtetését, még ha valaki annak szurkol is, hogy így majd a megfigyelésekkel ellentmondásra juthat”. (106. o.)

A történelemben mindig éles világnézeti harc dúlt az egyes világmodellek körül. Korunk kozmológiája *kozmológiák spektruma*, amelyben meghatározó és közös nyelv a standard-modell. A spektrum komponensei között van azonban Zelmanov anizotróp-inhomogén világegyeteme, a G gravitációs konstans változására épített kozmológiák (Dirac elmélete, Jordan 5-dimenziós projektív térelmélete, Brans—Dicke csatolt skalár-tenzor elmélete, Hoyle változó tömegmezejű világegyetemelmélete), Bondi—Gold „steady-state” elmélete, R. Omnes antianyag-kozmológiája, a kozmológiák konstans véges értékére épített kozmológiák (pl. Eddington elmélete), a G, h, e elemi konstansok változására épített Milne-féle kozmológia, Misner „mixmaster”-univerzuma, Kasner univerzuma és Szekeres inhomogén kozmológiái modelljei stb. Látható, hogy a fizikai világegrszről való ismeretet illetően ma is vannak alternatívák, s egyetlen kozmológiái elmélet paradigmájának és axiómarendszerének föllállításakor sem számúzhethők az *ideológiai elemek*. A világnézeti harc ma árnyaltabbban és differenciáltabb eszközökkel folyik. Érdekes lenne történetileg megvizsgálni az i. e. 9. évezredtől napjainkig, hogy az egyes társadalmakban a *társadalmi szintér* mely pontján állók védelmezik, ill. cáfolják az egyes világmodelleket, és kik a „hozzáértően közömbösek”. A standard-modell védelmezői közé tartozik ma pl. G. Gamow, H. Alpher, Ja. B. Zeldovics, A. D. Dolgov, S. Weinberg és I. D. Nowikov stb., cáfolói közé pl. Bondi, Gold, Zwicky, E. Schatzman, Zelmanov, Ambarcumjan, Bitsakis és Alfven stb., hozzáértően közömbösek pl. A. Trautmann, D. W. Sciama, Penrose, Hawking, Ellis, Wheeler és Israel stb.

XII. Pius pápa „Istenbizonyítékok a modern tudomány fényében” c. 1951-ben a római Szentszéki Akadémián mondott beszédében elvetette az anyag állandó „teremtésének” elméletét (a steady-state elméletet), és a *fiat lux* jelszóra hivatkozva helyére állította a standard-modellt. Ez azonban egyik tábor kezében sem lehet valódi érv, mivel tudományon kívüli, s az egyház a történelemben különben is hol negatív, hol pozitív szerepet játszott az egyes kérdések megítélését illetően. Így az előre-

haladást szülő harc a következő szintereken folyhat. 1. Az axiómarendszer kísérletekkel, megfigyelésekkel való összevetése: ezt az utat járja Zwicky és Schatzman (*Fizikai Szemle*, 1955, 15. o.). 2. Az axiómarendszer ideológiai szempontú vizsgálata vagy a megfigyelések (pl. 3 K-es izotróp feketetest-sugárzás, galaxisok vöröseltolódása) interpretációanalízise: ez Bitsakis területe (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/1, 19. o.). Mindkét aspektus „kivülről” jövő kritikát, ill. megerősítést jelent. „Belülről” jövő kritikák, ill. megerősítések a következők lennének: 3. Az axióma- és következmény-rendszer matematikai-fizikai szempontú önkonzisztencia-vizsgálata. 4. Az axióma- és következmény-rendszer filozófiai szempontú vizsgálata. — Az alábbi megjegyzések a 4. ponthoz tartoznak.

A homogenitásra és az izotópiára vonatkozó posztulátumok a tudomány eddigi antropocentrizmusait „*kozmosz antropocentrizmus*” szélesítik: „Ha tehát az univerzum körülöttünk izotrópnak tűnik, akkor izotrópnak kell látszania bármely más tipikus galaxisból megfigyelve is.” (31. o.) A Föld (ill. a Tejútrendszer) környezetének tér-időbeli struktúrája és pozíciója már akkor is kozmikus antropocentrizmussal kitüntetett, ha posztulálják róla, hogy a többi tipikus galaxis környezetére vonatkoztatva nem kitüntetett (nem antropocentrikus) pont. Helyesebb lenne, ha megfigyeléssel és elméletileg kimutatnák, mi az egyes tipikus galaxisok környezetének tér-időbeli struktúrájában és pozíciójában az *egyedi* (galaxis- vagy antropocentrizmus) és mi benne az *általános* (kozmozentrizmus). Az általános az egyeditől elszigetelten véve ugyanúgy egyoldalú absztrakció, mint az egyedi az általános nélkül. Az Occam-borotva standard modellel által történő leszűkítése egyben a kozmikus antropocentrizmus és *kozmosz antropomorfizmus* megjelenése. Új fizikai törvények be nem vezetésével az általánostól elszakított egyedit teszik kozmikus. (A *különös* kategóriáját, mint az általános és egyedi egységének mozzanatát posztulálja és használja az anizotróp-inhomogén világegyetem elmélete.)

Az *első három perc* nagy érdeme Weinberg azon fölismerése, hogy az *univerzum logikai szerkezete és története összefüggnek* (129. o.). (A könyv megírásakor a standard-kozmológia tudománytörténeti földolgozása még nem született meg, s így nem állhatott rendelkezésre.) Fontos megjegyezni, hogy a filozófia teljes totalitásának része a fizikai, és a

princípium-posztulátum az univerzumot a fizika — struktúrával rendelkező — objektumaként fogja föl. Ha az univerzum a fizika egy objektuma, akkor a filozófiának is tárgyát képezi, s így vizsgálható *levése*. Az anyagnak (tárgynak) konkrét mozgási iránya van, ami *programnak* nevezhető. A program kitevődését (áttevődését) a környezetre (közegre) *megvalósulásnak* szokás nevezni. Két tényező módosítja a megvalósulandó programot: 1. *előzmények*, amik nem tisztáztak pl. a Nagy Bumm állapotában; 2. *környezet*, amely a princípium-posztulátum miatt a geneziséből ki van zárva. A program megvalósulása e kettő kérdése. A környezet belé-„ívódását” („szűrődését”) a *programba visszahatásnak* szokták nevezni. (Az előzmények már korábban bekerültek a környezetbe és a programba.) Nem a belső és a külső fogható föl, hanem a megvalósulás és a visszahatás; a valamivé-levés: a belső külsővé és a külső belsővé válása. *A belső okok (a program) az objektum fejlődésének alapjai, a külső okok (a környezet) pedig a föltételei, amelyek ellentmondásos egységet alkotnak.* A megvalósulások és visszahatások program által irányított konkrét láncolatát *realizálódásnak* (genezisnek) szokás nevezni. Az univerzum mozgása pedig programjának *adott környezetben* való realizálódása lenne. Környezet nélkül az univerzum *tiszta önmozgást* végez. Mivel az előzmények és a környezet a realizálódásból eleve kizártak, emiatt *nem tekinti a filozófia struktúrával rendelkező objektumnak (rendszernek) a teljes totalitást.* (A filozófia „világegész”-fogalma a filozófiai horizont által határolt anyagi világot jelöli.) A teljes totalitás valamivé-levésben van, mely a levés és nem-levés ellentmondásos egysége. (Az anizotróp-inhomogén világegyetem elmélete nem él a princípium-posztulátummal, és így az előzmények és környezet problémája nem merül föl benne.) A standardmodell jelentősége az, hogy, a XIX. századi és einsteini statikus kozmológiákkal szemben, *dinamikus kozmológia*, és így valamilyen formában fölveti a *kozmo-genezis* gondolatát. (Ez később leromlik azáltal, hogy kozmogenezist a teljes totalitás geneziséként fogja föl.) Kozmogenezise lineáris fejlődés-elmélet, melyben a *determinizmust* az axiómarendszer által határolt fizika törvényei és az események egymásrakövetkezése alkotja. (A törvénnyel ellentétben nem merül föl benne a véletlen, kauzalitás és akauzalitás kategóriája.)

S. Weinberg nem vette észre, hogy az egyes

kozmológiai modellek szerkezete és ezek történeti sorrendje összefüggenek a kozmológiai horizont állandó bővülésével. Ezt talán érthetővé teszi véleménye: „Mindazonáltal, én nem hiszem azt, hogy a tudományok fejlődését mindig a minden irányban nyitott, sokoldalú kritikára kész elmék vitték előre.” (105. o.) A kozmológiai modellek azonban levésben vannak, és a *magábanvaló kozmológiai modell* az emberi gondolkodásnak az a képessége, hogy a kozmológiai horizont által határolt fizikai totalitásról fizikai rendszerben gondolkodjon. Ez a magábanvaló kozmológiai modell, *nem létezőként, de léttel bíróként*, a standard-modellben is adva van. Fölvetődik a kérdés, hogy mit neveznének ma standard-kozmológiának, ha történetileg nem úgy következnek az események (pl. a vöröseltolódás és a háttérugárzás fölfedezése), mint ahogy következtek.

A standard-kozmológia — és általában a kozmológiák — *végesség—végtelenség* fölfogása a fizikai tér-idő extenzív oldalára épül, intenziójára (kimeríthetetlenségére) azonban nem. (A téridő intenziójából már következik extenzivitása.) A kozmológiák ezen egyoldalúságát megszüntetve is csak fizikai relevanciával bírna e kategóriapár. A dialektikus materializmusban az *anyagi világ végtelensége azt jelenti, hogy a folyamatok száma vertikálisan (egymáshoz való kölcsönös, alá- és fölrendeltségükben) és horizontálisan (egymásra következésükben) is megszámlálhatóan végtelen*. Így a filozófiai horizonton „belüli” anyagi világ végtelen dimenziós téridőt dominál. *A végesség és a végtelenség a filozófiai horizonton belül reflexiók kategóriapár, és — mint ilyen — nem a szaktudományok körébe tartozik*. A standardmodell „Nagy Bumm” állapotában az anyagi világ végtelenségének elve értelmetlenné válik, mert ez a horizontális és vertikális tengelyekből álló koordináta-rendszer (intenzionális tér) origója. A Nagy Bumm nyílt és euklidészi kíséző tér esetén *igazi kezdőpillanat*, mert ekkor a szingularitás egyszeri. Zárt kíséző tér (oszilláló modell) esetén az igazi kezdet kicsit közvetettebb: „Ugyanis egyfajta surlódás (az úgynevezett tömegviszkózitás) következte minden ciklus végén jelentősen megnő a fotonok és magrészcskék aránya (helyesebben az egy magrészcskére jutó entrópia). Ezért a világegyetem minden újabb ciklust a fotonok és magrészcskék arányának határozottan nagyobb értékével kezd el. Ma ez az arány meglehetősen nagy, de nem végtelen, és ezért nehéz

elképzelni, hogy az univerzum már végtelen számú cikluson ment volna keresztül.” (133. o.) A standard-modell nem válaszol arra a kérdésre, milyen *létmódja* (mozgásformája) volt az anyagnak a kezdet előtt. Ez érthető, mert igazi kezdet esetén az *anyag mint szubsztanciális létező* nem mozgásformát változtat, hanem keletkezik. (Nem folytonosan, mint pl. a *steady state* elméletben, hanem egyszerre.) A kíséző tér anyaghoz csatolt, s így nem robbanhat, mert *robbanni valami csak másvalammal való kölcsönhatásakor tud*. (A standard modell intenzionális tere az Ősrobbanáskor üres s így benne kölcsönhatás nem lehetséges.) Ezzel szemben Weinberg véleménye a következő: „[...] logikailag lehetséges, hogy volt egy valódi kezdőpillanat, amit megelőzően magának az időnek sincs jelentése.” (128—129. o.) (Itt egyesek kiskaput kereshetnek a „transzcendencia” számára...)

A könyv utolsó fejezetében, az emberiség jövőjéről gondolkodva S. Weinberg, a standard-kozmológiát átható „determinizmus-koncepciója” átcsap ellentétébe: „Az emberiség szeretné azt hinni, hogy [...] az emberi élet létrejötté nem csupán többé-kevésbé ostoba véletlenek első három percre visszanyúló sorozatának eredménye, hanem az emberiség, csirájában, már a kezdet kezdetén bennefoglaltatott a korai univerzumban.” (133. o.) Itt a determinizmusra a törvények (a szükségszerűk) föladása és a *véletlenek egymásra következése* jellemző. (A kauzalitás és az akauzalitás kategóriája itt is hiányzik.) S. Weinberg *totalis szociomorfizmusa* szerint: „Nehéz elfogadni, hogy mindez csak parányi csücske egy nyomasztóan ellenséges univerzumnak.” (133. o.) Az emberiség standard-modellbeli jövőjének lényeges eseményei valószínűleg távolabb vannak, mint az új kozmológiák általános megjelenései: „Mindazonáltal el kell ismernünk: lehetséges, hogy egyszerű kozmológiai modellünk csupán az Univerzum egy kicsiny részletét, esetleg történetének csak egy korlátozott időszakát írja le.” (106. o.) „Természetesen a standard modell lehet részben vagy teljesen rossz. Jelentősége nem biztos igazságaiban van, hanem abban, hogy a roppant változatos megfigyelési adatok keretétől szolgál.” (Gravitation and Cosmology, 470. o.) „És ha egy napon a standard-modellt egy jobbal helyettesítik, az nagy valószínűséggel olyan megfigyelésekből vagy számításokból származik majd, melyek hajtóereje épp a standard-modell volt.” (20. o.)

AZ IDŐ STRUKTÚRÁJA*

S. LÁNG JÚLIA

Az idő-kategória kutatásának eddig elért eredményei szerint az idő — köznap, szaktudományos és filozófiai összefüggésekben egyaránt — olyan alapfogalom, amely az alkalmazás területeinek megfelelő specifikus formái sajátosságok azonosságán túl lényeges tartalmi megegyezéseket is fölmutat, a fogalom filozófiai vizsgálatának előfeltételeként posztulálva az idő-kategória értelmezésére kiható legkülönbözőbb szférák (köznap és szaktudományos időfelfogás stb.) tudományos időfelfogás stb.) tudományos igényű elemzését. Az idő-sajátosságok filozófiai vizsgálatának vonatkozásában releváns szaktudományok közül a legkiemelkedőbb szerepet mindmáig a fizika töltötte be. Jelentősége a kémia, biológia és más szaktudományok eredményei mellett majdnem kizárólagosnak bizonyult, s az idő filozófiai elméletének kidolgozását meghatározó fizikán kívüli tudományos eredmények elemzése csak a legutóbbi időben vált, ill. válik egyre általánosabbá.

Nem hivatott e hiányosságok felszámolására a brit származású W. H. Newton-Smith *The Structure of Time* c. alkotása sem, amelynek szerzője a fizikán kívüli tényezők vizsgálatát — jelen írásában — csak érintőlegesen valósítja meg. Célkitűzése: az idő filozófiai kategóriájának bevezetését előkészítő tudományos prolegomena megteremtése a szaktudományok — elsősorban a fizika — legújabb eredményeinek fényében. E prolegomena egyrészt magában foglalná az idő-kategória és kategóriarendszer problémáinak föltárását, az idő topológiai és metrikus sajátosságainak alternatív-hipotetikus fölvázolását, másrészt — értelemszerűen — elégséges alapot biztosítana egy, a jelenlegi értekezés folytatásaként tervezett, „idő és világ”, „idő és tudat” problémakör kérdéseit — a szaktudományok legszerteágazóbb összefüggéseiben — tárgyaló elemzés számára.

Maga a szerző művének bevezetésében a következő rövid történettel indítja tanulmányát. A XVII. sz. elején Angliában kibontakozó általános vallási hanyatlásról Leibniz 1715-ben levélben számolt be Wales hercegnőjének, Karolinának, amelyben a

jelenséget — egyebek között — Newton tanításainak elterjedésével indokolta. A hercegnő Leibniz leveleit Samuel Clarke atyához továbbította, aki a kihíváshoz mérten igyekezett védelmébe venni az általa követésre méltónak tartott newtoni elméletet. A tisztelendő férfiú és Leibniz véleménykülönbsége mindenekelőtt Newton és Leibniz eltérő — abszolutista és relacionista — tér—idő fölfogásából fakadt, s az ellentmondás, amelyet a negyedevezrede megindított vita felszínre hozott — jóllehet módosult alakban —, napjainkban is tovább él.

W. H. Newton-Smithbizonyítani kívánja, hogy Leibniz és Newton időértelmezése elavult, hogy a modern szaktudományos eredmények alapján két, legalább ennyire eltérő időfelfogás logikai konstruálása lehetséges, amelyek közül az adekvát alternatíva kiválasztása — lévén empirikus föladat — a megfelelő tény- és ismeretanyag elvi elégtelensége következtében („underdetermination of theory by data”) a megismerés jelenlegi szintjén nem valószínűsíthető meg, s hogy ugyanakkor lehetséges a két rivális, alternatív-hipotetikus elmélet (az idő általános jellegét, topológiáját és metrikáját a legkorszerűbb szaktudományos eredmények fölhasználásával ábrázoló) olyan analitikus bemutatása, amely megfelelő bázist alkothat egy, további tanulmányokra épülő, adekvát filozófiai időkoncepció megteremtéséhez.

Tematikus fölépítése tekintetében a mű alig mutat eltérést az adott problémakör vizsgálatát célul kitűző „hagyományos” filozófiai elemzések elrendezésétől. Ami Newton-Smith tanulmányát az idő filozófiai vizsgálatainak sorában mégis megkülönbözteti, az a kérdéscsoportok fölvetésének és kifejtésének módja, valamint a szaktudományos eredményekkel összhangba hozható gazdag hipotézis-anyag, amelyet a szerző valamennyi lehetséges konzekvenciájával együtt, lelkiismeretes kutatással és hihetetlen lendülettel visz a tények, ill. a logika ítélőszéke elé.

A mindössze 240 oldal terjedelmű könyv első, főként bevezető és kérdésfölvető funkciót ellátó fejezetében a tanulmány az idő legáltalánosabb

* W. H. Newton-Smith: *The Structure of Time*, London—Boston—Henley 1980, Routledge and Kegan Paul, XII. 261. o. (International Library of Philosophy)

vonatkozásait tárgyalja. Elemzi az idő köznapi fogalmát, az elterjedt időképeket, a filozófia- és tudománytörténet során végigvonuló eltérő időértelmezéseket, majd fölteszi a kérdést: mi indokolja az egymásnak ellentmondó, egymással összeegyeztethetetlen időfelfogások egyidejű létezését, s mit értünk az idő ún. „nehezen kezelhető” jellege alatt.

Az idő legátfogóbb, legkezdetelegesebb meghatározásából (idő = temporális tényezők rendszere) kiinduló értekezés arra hívja föl figyelmünket, hogy a temporális tényezők „nehezen megközelíthetősége” mindenekelőtt absztrakt természetükből, valamint „promiszkuitásukból” származik, más szóval abból a tényből, hogy az időfaktorok vizsgálata minden esetben újabb és újabb, gyakran hasonlóképpen absztrakt fogalmakba ütközik (pl. tér, mozgás, változás, okság stb.), amely fogalmak nemegyszer maguk sem tisztázottak, s értelmezésük az időfogalom megvilágítását tételezi föl.

Az idő tudományos igényű vizsgálatát szükségképpen meg kell előznie egy, az idő-kategória és a kategóriák rendszere közötti viszonyra irányuló elemzésnek. Newton-Smith javaslatának megfelelően az elemzés segédfogalma az időben létező dolgok („Things in Time”) halmazaként definiált történeti rendszer („History System”) kontra időrendszer („Time System”). A történeti és idő-hálózat viszonyának analízise két alternatív időfelfogást eredményez, az idő abszolút és relatív („abszolút” és „relációs”) fölfogását, amelyeket a szerző redukcionizmus és platonizmus elnevezés alatt tárgyal. A két időértelmezés legalapvetőbb, de nem szükségképpen együtt megjelenő ismertetőjegyei a következőkben összegezhetők:

A. Redukcionizmus. (1) A redukcionizmus ontológiai tézise: Minden állítás, amely vonatkozásban áll az idővel vagy temporális tényezőkkel, elemezhető azon kijelentések terminusai között, amelyek nem vonnak maguk után időreferenciát, hanem pusztán az időben létező dolgok és e dolgok közötti időviszonyok megfeleltetését tételezik. (2) A redukcionizmus topológiai tézise: Az idő topológiai tulajdonságait leíró kijelentések kontingensen igazak vagy hamisak, a konkrét tényeknek megfelelően.

B. Platonizmus. (1) A platonizmus ontológiai tézise: A temporális tényezők létezése ontológiailag független a dolgok időben való létezésétől. Az időben létező dolgok időrelációi azon idők temporális relációinak származékai, amelyekkor az

adott dolgok az időben megjelenéssel bírtak. (2) A platonizmus topológiai tézise: Minden, az idő topológiai tulajdonságait leíró kijelentés, ha igaz, szükségszerűen igaz.

Az ily módon jellemzett két általános időszemlélet lehetséges topológia-metrikai vonatkozásainak vizsgálata határozza meg Newton-Smith valamennyi további okfejtésének irányvonalát, valamint az elemzésnek alárendelt gazdag tematikai anyag összetételét. Amikor, az idő filozófiai tartalmának föltárásakor, első lépésként a fogalom — filozófiai kategóriák rendszerében elfoglalt — helyének vizsgálatát jelöljük meg, elsősorban anyag-, mozgás-, tér—idő-kategóriák kölcsönös kapcsolatának elemzésére gondolunk. Newton-Smith mindenekelőtt idő és mozgás (változás) viszonyának föltárását valószínűsíti meg. Az idő „nehezen megközelíthető” jellegének egyik alapvető okát a tanulmány — mint láttuk — a temporális tényezők *absztrakt* természetében véli fölfedezhetni. A térről és időről közvetlen tapasztalattal nem rendelkezünk. Mindaz, amit tapasztalunk, legfőképpen a dolgok vagy a dolgok közötti összefüggések, amelyek idő-, ill. térvonatkozásokkal rendelkeznek. Sajátos kísérlettel válaszolt a közvetlen tapasztalat eme „objektív hiányosságaira” a redukcionista elmélet, amely az idő magyarázatát az időben létező dolgok („Things in Time”) terminusaira próbálta visszavezetni. A napjainkban is életképesnek mutató kísérlet sikere és a továbbhaladás lehetősége egy, Arisztotelész nevéhez fűződő alapelv („Aristotle's Principle”) szükségszerűen érvényes igazságértékétől függ, amely szerint nincs és nem lehetséges időperiódus a változás valamilyen fajtája (esemény, folyamat, történés) nélkül, s következésképpen bármely időegység, időpont vagy időtartam leírható pusztán az adott időtényezőre jellemző változás-halmaz paramétereinek összességéül.

Az arisztotelészi elv *prima facie* igaznak bizonyult: az időről a változás tapasztalása nélküli közvetlen tapasztalattal nem rendelkezünk. A változás fogalma azonban éppen úgy magyarázatra szorul, mint az általa megvilágítani szándékozott időfogalom. Változásról — írja az értekezés — akkor és csak akkor beszélhetünk, ha valamely objektum valamely „t” időpontban valamely „p” tulajdonsággal rendelkezik, majd később ugyanazon objektum elveszíti e tulajdonságát, vagy ha a tér valamely régiója valamely „t” időpontban valamely

adott módon jellemezhető, majd később ugyanazon tér ugyanazon régiója eltérő módon jellemezhető. A változás tehát a létező dolgok, ill. tér-régiók tulajdonságainak alterációja. De vajon változásnak tekinthető-e valamely esemény vagy tény jövőből jelené, jelenből múlttá, esetleg múltból még távolabbi múlttá válása? Newton-Smith az ilyen és hasonló jellegű változásokat a „triviális változás” terminus bevezetésével különbözteti meg az ún. „nem-triviális”, a szó szigorú értelmében vett változásoktól.

Az időknek „nem-triviális változás” terminusával körülírható természete mellett — állapítja meg Newton-Smith — a filozófia története két érvelési alaptípust vonultatott föl: (1) Az idő-vákuum létezéséről direkt tapasztalatokkal nem rendelkezőnk, ilyen tapasztalatok nem lehetségesek. (2) Ha föltételeznénk az idő-vákuum létezését, annak tartamát képtelenek volnánk meghatározni. A tanulmány szerint azonban a fölhozott érvek mindössze az idő-vákuum bizonyításához szükséges tapasztalati tények említett elvi elégtelenségét, valamint az idő „nehezen megközelíthető” jellegét támasztják alá, nem pedig az idő változás-terminusokon kívül is föltételezhető létezésének elvi-logikai lehetetlenségét bizonyítják.

A szerző — S. Shoemaker széles körű szakmai vitát kiváltó argumentációja nyomán — olyan, logikailag lehetséges világ leírását közvetíti, amelyben az idő változásmentes periódusainak föltételezése, ill. elméleti adaptációja célravezetőnek bizonyul. Eredményeit a környező, valóságos világra alkalmazva, levonja azt a következtetést, hogy — jöllehet az idő-vákuum kiiktatása, s az idő változás-terminusokra történő visszavezetése a tényeknek megfelel — maguk a tények nem szükségképpen implikálják az idő változás-dependens természetének posztulációját. Nem szükségszerű az idő folyamatos, nem kvantált jellegének tételezése sem. A Bohr—Rutherford atommodell elégséges alapot biztosíthat számunkra ahhoz, hogy — Boskovits és Harre érvelésével összhangban — elfogadjuk, miszerint a valóság (a rendelkezésünkre álló tények elégtelensége következtében) nem vagy legalábbis nem logikai szükségszerűséggel implikálja a tér és idő kontinuitását, a tér—idő-vákuum kizárását, ill. másfelől a tér és idő diszkontinuitását, diszkrét mivoltát.

Idő és változás kölcsönös kapcsolatának filozófiai vonatkozású problémái még sokkal élesebb

formában vetődnek föl idő, változás és okság összefüggésének vonatkozásában. A filozófia és a szaktudományok, valamint a köznap gondolkodás az időt egyaránt nem tartja számon a releváns kauzális tényezők sorában. Maxwell az idő homogeneitását maximájának egyik alapelveül tekinti. Lucas, aki fölismeri annak jelentőségét, hogy az idő nem sorolható a konstansok közé, azzal indokolja az idő irreleváns kauzális jellegének követelményét, hogy a fönti, általa regulatívnak posztulált elv hiányában képtelenek volnának akárcsak egyetlen oksági törvényt megállapítására is.

Az idő irreleváns természetének közelebbi vizsgálata érdekében Newton-Smith két-két segédfogalom bevezetését javasolja: (1) *Az idő részleges kauzalitásáról* abban az esetben beszélhetünk, ha bizonyos meghatározott föltételek megléte valamely meghatározott „t” időpontban — és csakis akkor — meghatározott okozatot hoz létre. (2) *Az idő általános kauzalitásáról* akkor beszélünk, ha bizonyos föltételek megléte minden, meghatározott tulajdonsággal jellemezhető időben meghatározott okozatot hoz létre. (3) *A tartam részleges kauzalitásáról* akkor beszélhetünk, ha bizonyos föltételek megléte valamely meghatározott „ Δt ” időtartam igénybevétele esetén meghatározott okozatot hoz létre. (4) *Az időtartam általános kauzalitásáról* akkor beszélhetünk, ha bizonyos föltételek megléte minden, meghatározott tulajdonsággal jellemezhető időtartam igénybevétele esetén meghatározott okozatot hoz létre.

A logika és szaktudományos alapelvek követelményeit kielégítő „fantáziavilág” arra a következtetésre készíti a tanulmány szerzőjét, hogy a részleges, ill. általános idő—időtartam kauzalitásának alárendelt világok létezése logikailag éppen úgy lehetséges, mint az idő kauzális irrelevanciája által leírható „hagyományos” világok bármelyike. Elegendő az idő kauzalitásának egy megengedhető, továbbfejlesztett változatát bevezetnünk — időben eltoltt kauzalitás —, s az idő-vákuumok létezése nemcsak mint logikai föltételezés nyer bizonyítást, de egyúttal meghatározhatóvá teszi az idő-vákuum kezdeti és végpontját éppúgy, mint tartamát. Az idő-vákuum elvi-logikai szükségszerűséggel történő elvetése — közvetett bizonyítékok eredményeként — érvényét veszíti. Az idő-vákuum lehetősége az idő meghatározását — a redukcionista elmélet szigorú alakjának visszavonása értelmében — a következőképpen módosítja: az idő szükségszerűen

azonos a valóságos változások valamely nem üres halmazával, de szükségképpen föltételezi a tényleges és lehetséges változásokat.

Idő, tér és változás hipotetikus tételezése alapján Newton-Smith sikeresen vezeti végig az idő természetét föltárni hivatott filozófiai elemzés egész

bonyolult láncolatát, amelynek végső konzekvenciája: az idő általános természete, végtelensége és egysége csak az anyagra való vonatkozásban, csak a topológiai és metrikus sajátosságok totalitásának függvényében értelmezhető.

METODOLÓGIAI PROBLÉMÁK AZ EMBER PERSPEKTÍVÁI KÖRÜL*

NÁNÁSI IRÉN

Frolov neve nem ismeretlen a magyar olvasó előtt: más művek mellett *Az ember perspektívája* első kiadását is kézbe vehettük magyar nyelven. A második kiadás bővített és átdolgozott: a szerző *A tudomány haladása és az emberiség jövője* c., 1971-ben megjelent könyvét is beledolgozta, valamint beépítette a két könyv megjelenése óta eltelt időszak új szaktudományos ismereteit is. Így a könyv struktúrájában eltér az előző kiadástól; tartalmában, elméleti-metodológiai hozzáállásában azonban nem. A strukturális átalakításnak vannak előnyei és hátrányai. A könyvnek föltétlenül előnyére válik, hogy most nem ad rövid, szűkre szabott történeti áttekintést az emberkonceptiókról a görögöktől napjainkig, hanem a XIX—XX. századi emberfölfogásokat ismerteti. Hangsúlyozza, hogy az antropogenezis folyamatának elemzése sarkalatos kérdés az ember társadalmi lényegének megértése szempontjából. Így jogosan szentel Darwinnak az előző két kötethez képest nagyobb teret, jelezve azt, hogy az ő szaktudományos munkássága tette lehetővé a gyökeres szemléleti fordulatot az ember mibenlétének, biológiai-társadalmi meghatározottságának értelmezésében. Föltétlenül értéke a könyvnek az is, hogy vázolja azokat a problémákat és lehetőségeket, melyeket korunk tudományos és technikai haladása fölvet, azzal, hogy lényeges változásokat idéz elő a munkatevékenységben és (ezzel összefüggő módon) az ember környezetében is. Mindez új lehetőségeket és eszközöket teremt — mutat rá a szerző — az embernek mint bioszociális lénynek a fejlődésében, várható előnyeivel és veszélyeivel együtt.

Frolov könyvének vezérmotívuma az ember biológikumának és társadalmiságának összefüggé-

se: ezt kísérli meg különböző aspektusokból elemezni. Ha a szerző teljesen tudatosan vállalta volna ezt a vezérmotívumot, elkerülhette volna a visszavisszatérő ismétléseket, pl. a marxizmus klasszikusainak a társadalmiságra, a társadalom fejlődésére vonatkozó, sokszor citált tételeit, vagy az ember genetikájával és a biológiai tudományok fejlődésével kapcsolatos optimista, ill. pesszimista fölfogásokra való utalásokat. Írása mostani szerkezetében a szerző — a bevezetéstől és a befejezéstől eltekintve — mondanivalóját négy részben taglalja. Az *első*-ben („Az ember társadalmi lényege és természeti-biológiai léte, individuális és történeti fejlődése”) áttekinti korunk emberkonceptióit, mivel úgy látja, hogy az ember perspektíváját nem lehet az emberi lényeg analízise nélkül vizsgálni. Fölhívja a figyelmet arra, hogy napjainkban megélnékültek a biológizáló emberfölfogások, s létrejött egy új irányzat, a szociálbiologizmus. Korunk emberkonceptióinak vizsgálatánál Frolov abból indul ki, hogy a polgári gondolkodás kénytelen ugyan számolni a marxista emberfölfogás létevel, de lényegében mégis korábbi hagyományait folytatja. Az idealista és naturalista antropológiai koncepciók ellentétes és egymást ugyanakkor kiegészítő volta ma még pregnánsabban nyilvánul meg.

A szerző véleménye szerint az utóbbi évek marxista irodalma alaposan vizsgálta a filozófiai antropológia fő változatait. Így azoknak az álláspontoknak az elemzésére helyezi a hangsúlyt, melyekben az ember biológikumának és társadalmiságának viszonya a vizsgálat tárgya, s ezen belül elsősorban azokat tartja elemzésre érdemesnek, amelyek a két tényező egységét próbálják kimutatni. Fontosnak tartja ebből a szempontból Teilhard

* I. T. Frolov: *Perspektivü cseloveka*, Izdatyelsztvo polityicseszkoy lityeraturü, Moszkva 1983.

de Chardin fölfogását, rámutatva arra, hogy Teilhard az embert a világegyetem lényegét jelentő evolúció tengelyévé, irányítójává teszi meg. A genetika, az etológia, a neurofiziológia eredményei alapján fogalmazódnak meg viszont azok a szociál-biológiai koncepciók, amelyek a genetikai determinációt abszolutizálják; pl. A. Köstler szerint az ember genetikai szempontból az „evolúció hibája”, K. Lorenz az emberi altruizmust vagy az agressziót genetikailag tartja meghatározottnak stb. T. Dobzhanskyval és E. Mayrral kapcsolatban Frolov megjegyzi, hogy nem sorolhatók az említett tendenciához. Dobzhansky csak speciális (genetikai) szempöngből vizsgálja az embert, Mayr pedig — lévén evolucionista biológus — nagy jelentöséget tulajdonít az emberkutatásban a populációs és történeti szemléletnek, valamint lényegesnek tartja az emberi képességek változatosságának genetikai alapjait. Részletesen foglalkozik ezután a szerző a szociobiológiával, rámutatva arra, hogy a biológusok körében is élesen vitatott diszciplináról van szó. Az „új szintézist” (etológia és evolúciobiológiai szintézist) E. O. Wilson hirdeti meg, aki ennek jegyében keresi az összes magasan fejlett élőlény viselkedésében az általános törvényeket, bizonyítani igyekezővén, hogy a társadalmiság nemcsak az ember jellemzője. Az emberi viselkedésben viszont a genetikai (biológiai) meghatározottságnak alapvető szerepet tulajdonít. Az ember szociális evolúcióját megkettözi: eszerint a kulturális evolúció a lamarcki, a biológiai pedig a darwini evolúció elvei szerint folyik. M. Ruse a szociobiológia híve, elfogadja Wilson kiinduló elveit, azonban keresi a kompromisszumot, megpróbálja a biológiai és kulturális öröklődés általa hamisnak tartott dichotómiáját kiküszöbölni. M. Harris folytatja e kompromisszumkeresést, a kultúrát úgy vizsgálja, mint biológiai értelemben vett adaptációt. Végül a szerző beszámol arról, hogy Wilson is felülvizsgálta korábbi álláspontját, amennyiben Ch. J. Lumsdennel együtt kidolgoztak egy „gén-kulturális koevolúciós” modellt, amelyben „kimutatták”, hogy összefüggés van az egyéni szellemi fejlődés és a kultúra fejlődése között. Föltételezik, hogy létezik a kultúrának egy elemi egysége: a kultúrgén, melynek átvitele egyik nemzedékről a másikra lehet tisztán genetikai, tisztán kulturális, valamint gén-kultúra interakciós átvitel.

A fenti álláspontok ismertetése után, azoktól majdnem teljesen függetlenül, beszámol a szerző

arról is, hogy a 70-es évektől kezdődően milyen viták folytak a Szovjetunióban a biológiai és a társadalmi tényezők viszonyáról. Röviden ismerteti a vitatott kérdéseket (pl. a genetikai és szociális program összefüggése, a genetikai és fiziológiai tényezők kapcsolata, a természetes kiválogatódás szerepe az ember evolúciójában, az alturizmus és az agresszió problémája stb.). A viták során nem alakult ki egységes álláspont.

A második részben a szerző az embert az ún. tudományos-technikai forradalom, mindenekelőtt a tudomány oldaláról közelíti meg („Tudományos-technikai forradalom, civilizáció és ember: globális problémák és a jövő alternatívái”): Fölvázolja a fejlődés kettős hatását, jelzi a „szcientizmus” és „antropologizmus”, ill. a „technokratikus optimizmus” és „tudománykritika” dilemmáit. Rámutat elemzéseik reális mozzanataira, valamint arra, hogy többnyire eltekintenek a társadalmi kontextusoktól, továbbá programjaik utopisztikus jellegére. Úgy látja, hogy új típusú tudományra van szükség, melynek „mértéke az ember”. Az új típusú tudomány alapvető sajátosságainak tartja a megoldandó problémák komplexitását, a tudományos tevékenység team jellegűvé válását, azt, hogy az ember nemcsak szubjektuma, hanem objektuma is a kutatásnak. (Ezzel összefüggésben előtérbe kerültek az etikai kérdések, pl. a gensebézetben.) Egyet kell a szerzővel abban értenünk, hogy a megoldást a társadalmi struktúra gyökeres megváltoztatásában kell keresnünk, de maga a szerző is megfogalmazza, hogy itt konkrét tudományos programok kidolgozása lenne a földadatunk.

A harmadik részben az ember és a természet viszonyáról olvashatunk („Az ember, a természet és az emberi faj: a kölcsönhatás és a növekedés harmonizálásának perspektívája”). Rövid történeti áttekintés után Frolov jelzi korunk ellentmondásait, globális (ökológiai, demográfiai) problémáinkat, az ezek megoldásáról, ill. megoldhatatlanságáról szóló elképzeléseket (pl. technokratizmus, neorousseau-izmus, demográfiai nihilizmus, absztrakt utópikus optimizmus). Saját optimista álláspontja alapján lehetségesnek tartja a humánus demográfiai és ökológiai szabályozást, s a nevelésnek, a műveltségnek, a világnézetnek nagy szerepet tulajdonít ebben.

Végül a negyedik részben a szerző a jövő emberéről ír („A jövő embere mint individuum és személyiség: az élet új tartalékai és formái, az emberi

természet fejlődésének gazdagsága mint öncél”). Megvizsgálja azt, hogy századunkban, a „biológia századában”, a gén-mérnökség és a biotechnológia milyen lehetőségeket és veszélyeket rejt magában. Fölvázolja azokat az utópikus, ill. tudományos igényű prognózisokat, amelyek az ember biológiai természetének átprogramozásával foglalkoznak. Optimista fejtegetéseiben a marxi, sokoldalúan fejlett, harmonikus embereszményt állítja föl elérendő célként, s ennek kialakításában a tudományoknak és a művészeteknek egyaránt fontos szerepet tulajdonít. Történetileg áttekinti a művészet és a tudomány viszonyát, kiemelve azt, hogy mindkettő az emberi munkatevékenység modelljén alapul, bár más-más formában fejezi ki az ember egyetemes alkotóképességét. Álláspontjának vitathatósága abban van, hogy a kommunizmus elvont elveit állítja be mai mindennapi tevékenységünkben elérendő célként.

Egyetérthetünk mindazokkal az elvekkel, melyeknek alapján Frolov az emberi lényegét és az ember perspektíváit elemezni kívánja (pl. a filozófia és a szaktudományok együttműködése, az empirikus hús-vér egyéntől való fölemelkedés „az” emberhez stb.); ezeket az elveket azonban nem valósítja meg következetesen. Igaza van Frolovnak akkor, amikor megfogalmazza, hogy az ember problémájára irányuló kutatások egyik lényeges útja napjainkban az, hogy meghatározzuk azokat az érintkezési pontokat, ahol a szociális és a biológiai módszerek keresztezik egymást; egy marxista igényű kutató számára az is természetes, hogy az emberkutatásban a szociális módszer a domináló a biológiaiával szemben. Az azonban nem mindegy, hogy miként alkalmazzuk a szociális módszert és miként utasítjuk el a biologizáló tendenciákat. Frolov sokszor nem veszi tudomásul, hogy a humánkarakterisztikumok biológiai—társadalmi meghatározottságát több oldalról — a biológiai, a pszichológiai és a társadalomtudományok oldaláról — is jogos lehet megközelítenünk: bármelyik oldalról indulunk ki, a lényeg az, hogy a másik kettőhöz eljussunk. Magától értetődő, ha egy biológus a biologikum oldaláról közelít a kérdéshez; hibát csak akkor követ vagy követhet el, ha nem jut el a társadalmiság reális elemzéséhez. A szerző által vizsgált naturalista emberkoncepcióknál ez történt, Frolov azonban nem adja e naturalista emberkoncepciók immanens kritikáját, hanem kívülről bírál. Nem vizsgálja meg igazán a

biologizáló emberkoncepciók alapjául szolgáló *szemléleti* hátteret, bár hangsúlyozza, hogy ezek abszolutizálják vagy eltúlozzák a biológiai determináció szerepét.

A biologizáló fölfogások (itt elsősorban a szociálbiológiai tendenciáról van szó, lévén ez ma a legaktuálisabb és a legnagyobb hatású) szemléleti hátterének alapvető mozzanata ugyanis a Darwinhoz való viszony. A klasszikus és molekuláris genetika organizmus-centrikus, figyelme a génekre, a molekuláris mechanizmusokra irányul. A géneket a kísérleti anyag alapján (baktériumok) atomista módon fogja föl (egy gén — egy tulajdonság). Nem számol a különféle organizmusok belső heterogenitásával: a gének pleiotrop hatásával (egy gén a hatását több tulajdonságra feje ki), számos tulajdonság poligénus jellegével (egy tulajdonságot több gén határoz meg). A környezet heterogenitásának zárójelbetételével így a meglévőnél sokkal nagyobb autonómiát tulajdonít a szervezeteknek. A mutációt, amely a változatokat létrehozza, másolási hibának tekinti, az ideálistól való eltérésnek; holott valójában ez az eltérés nagyon is hozzátartozik az élő rendszerek „normális” állapotához, hiszen evolúciójuknak épp ez az egyik tényezője. Köztudott, hogy Darwin a szervezet—környezet viszonyt és mindkettőnek a heterogenitását (sokféleségét) az evolúció elengedhetetlen mozzanatának tartotta, s a kutatások igazolták elképzelésének helyességét. Az etológia megpróbálja meghaladni a genetika eme szemléletét, amikor a viselkedést (fenotípust) vizsgálja, keresve a viselkedés végső elemeit. Az evolucionista szemlélet nem tartja alkotóelemekre szétszedhetőnek az élő rendszereket, bármely szerveződési szintről legyen is szó. Annyiban evolúciós jellegű tehát az etológia, amennyiben hangsúlyozza a történeti megközelítést, s a viselkedést a fejlődés eredményének tekinti. Fogalmai: „rögzített mozgási séma”, „öröklött kiváltó mechanizmus” stb. azonban semmire nem adnak magyarázatot. A szociobiológia sem képes szakítani az atomista szemlélettel és a redukcionizmussal; Wilson maga fogalmazza meg ezt D. P. Barash könyvéhez („Szociobiológia és viselkedés”, Natura 1980) írt előszavában: „Ahogyan a biológusok az öröklődés törvényeit a kólibaktériumon és az ecetmuslicán végzett vizsgálatokkal ismerték meg, és később alkalmazták ezeket az emberi öröklődésre is, ugyanúgy várható a szociobiológia általános elveinek kiterjesztése az emberi viselkedés magyarázatá-

ban.” Bebizonyosodott azonban, hogy a magasabbrendűek (nemcsak az ember) öröklődése jóval bonyolultabb, mint a baktériumoké, s így az „alkalmazhatóság” igencsak megkérdőjeleződik. A Wilson által meghirdetett szintézis tehát elmaradt, mivel a hagyományos (atomista) gén- és viselkedésfelfogáshoz az evolúció gondolatát csak külsődlegesen társította, a környezetet csak formálisan kapcsolta be a folyamatba, nem szentelve kellő figyelmet a viselkedés mibenléte és evolúciója szempontjából igazán fontos tényezőknél, mint a környezet heterogenitása vagy a gének pleiotróp hatása. Ha pedig a szervezet—környezet viszony mint biológiai probléma torzan van értelmezve, szükségszerűen torzok lesznek az emberre vonatkozó társadalomfilozófiai következtetések is, hiszen az embernél a szervezet—környezet viszony a tevékenységen keresztül valósul meg, ebben rejlik az ember társadalmiságának lényege. A szociálbiológiai emberfelfogás genetikai, etológiai és szociobiológiai variációiban viszont a társadalmi környezet a biológikum megvalósulásának pusztán kellékévé válik.

Frolovnál tehát hiányzik annak a szaktudományos ismeretanyagnak a *szisztematikus* földolgozása, amelynek alapján a biologizáló emberfelfogások megfogalmazódhattak. Így nem tehet mást, mint hogy saját marxista szemléleti háttéréből kiindulva pusztán tagadhatja az említett koncepciókat. Bírálatának lényege, hogy korunk konkrét szaktudományos ismeretanyagával, valamint az ezekből levont társadalomfilozófiai következtetésekkel szembeállítja Marxnak az ember természetére vonatkozó elveit — a kultúrgénelmélettel szemben azonban a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* mégoly helyes elvei sem adnak konkrét érveket.

Az emberi perspektívával kapcsolatos optimizmusban is osztozunk a szerzővel, azonban itt is hiányoznak azok a részletes és alapos elemzések, amelyek kimutathatnák, melyek napjainkban azok a konkrét tendenciák, amelyek valójában a társadalmi perspektíva felé mutatnak. Frolov könyvéből tehát sok hasznos információt szerezhetünk és általános elvi megállapításaival is egyetérthetünk, a marxista elméletnek az adott területen mutatkozó lemaradását azonban a könyvnek végül is nem sikerült behoznia.

ÚTKERESÉS A PSZICHOLÓGIÁBAN*

ERDŐS ISTVÁN

Izgalmas vállalkozás Ulrich Neisser kis könyve, amelyben a szerző — aki az amerikai „kognitív pszichológia” irányzatának egyik megalapozója és kiemelkedő képviselője — a szintézis lehetőségét keresi napjaink irányzatokra szakadt pszichológiájában.

Ez a szintetizáló törekvés Neisser esetében nem újdonság. *Cognitiv Psychology* című művében (1967) sem elégedett meg irányzata addigi eredményeinek összefoglalásával, hanem kísérletet tett egy integráló, átfogó koncepció kidolgozására is. Tiszteletre méltó újító készségről és intellektuális bátorságról tanúskodik második, jelen könyve, amelyben alapvető kérdésekben bírálja fölül saját korábbi álláspontját, s veszi kritikai elemzés alá a kognitív pszichológia irányzatának egész területét

— problémaköreit, módszereit, egységesen elfogadott alapelveit —, és amelyben a szerző először vázolja föl 1967 óta érlelődő új álláspontját a pszichológia fő kérdéseiről.

Neisser nagyra értékeli a kognitív pszichológia irányzatát. Kiemeli, hogy ez az első olyan irányzat az Egyesült Államokban, amely korszerű tudományos módszerekkel vizsgálja a megismerés folyamatát. Elmondja, hogy a múlt század pszichológusai még kizárólag introspekcióval dolgoztak, s így eredményeik nem voltak eléggé megbízhatóak. Az első világháború végétől, miután az introspekció módszere háttérbe szorult, a fejlődésnek induló sokféle irányzat közül a pszichoanalízis és a behaviorizmus irányzata vált uralkodóvá, azonban ezek egyike sem foglalkozott (és ma sem foglalkozik)

* Ulrich Neisser: *Megismerés és valóság*, Gondolat, Budapest 1984.

komolyan a megismerés folyamatának elemzésével. A 60-as években színre lépő kognitív pszichológia újszerűsége éppen az volt, hogy ötven éves szünet után ismét a megismerés folyamatait állította a vizsgálódás középpontjába, továbbá hogy azokat már a behavioristák által kifejlesztett korszerű mérési és kísérleti módszerekkel kutatta — húzza alá Neisser. Meg kell azonban jegyezni, hogy már itt, a kognitív pszichológia tudománytörténeti helyének a megítélésében is jelentkezik Neisser szemléletmódjának egyik bántó fogyatéka, nevezetesen, hogy számára a tudomány csakis a fejlett nyugati országok tudományát jelenti, hogy például a szovjet pszichológia eredményeiről gyakorlatilag nem is vesz tudomást.

Neisser e könyvben négy kérdés vizsgálatát tűzi ki főadatul maga elé. Az első arra az emberképre irányul, amelyet a megismerés gondolata rejt magában, s amelyre így előfeltételként a kognitív pszichológiának is támaszkodnia kell. A másik kérdés a kognitív pszichológia hasznosságára, termékenységére kérdez rá. Harmadik kérdése a kognitív pszichológiában — és annál szélesebb körben is — eléggé általánosan elfogadott megismerésmoddellnek, az információ-földolgozás lineáris modelljének jogosultságát vizsgálja meg. Ezzel a kérdéssel összefüggésben fejti ki Neisser az észlelésre és a megismerésre vonatkozó új hipotézisét, amely gyümölcsözőnek ígérkezik mind szemléletmódja, mind konkrét megoldási javaslatai tekintetében. Neisser végül a tudat mibenlétével is foglalkozik, bár anélkül, hogy egy átfogó tudatelmélet fölvázolására vállalkozna. Az utóbbi években tehát a kognitív pszichológia bizonyos alapfogalmai kérdéssé váltak Neisser számára, és könyvében keresetlen őszinteséggel osztja meg kétségeit az olvasóval. Eközben izelítőt ad a kognitív pszichológia eredményeiből is, külön figyelmet fordítva annak legújabb eredményeire.

Arról az emberképről, amelyet Neisser szerint a megismerés gondolata magában foglal, s amely így minden, a megismerés kérdéseivel foglalkozó tudomány számára nélkülözhetetlen elméleti alapot jelent, közvetlenül keveset ír a szerző. E kevesben azonban elégedetten ismerhetjük föl a marxista emberfelfogás fontos jellemzőit, pl. azt, hogy a megismerés szubjektuma a valóságos, eleven ember a maga konkrét meghatározottságában és változatos környezetében, hogy a megismerés egyes mozzanatait vizsgáló kísérletek annyit érnek, amennyivel

végso soron hozzájárulnak az eleven, valóságos viszonyok között élő ember megismerő tevékenységének a föltartásához. Erősen bírálja Neisser a mesterséges és különleges körülmények közé szorított laboratóriumi vizsgálatok túltengését és túlértékelését. Ellenpéldaként külön fejezetet szentel a köznapl látás azon kérdéseinek, amelyeket a laboratóriumi kísérletek következetesen kizárnak a vizsgálatból. Esmefuttatásai, érvei számos helyen bizonyítják, hogy Neisser a megismerés folyamatát az emberi gyakorlat részeként fogja föl, és ennek megfelelően vizsgálja. Messzemenő következtetéseket von le pl. abból a fölismerésből, hogy az észlelés nem pillanatszerű, hanem időben elhúzódó esemény, vagy hogy az észlelés sohasem a nullapontból indul, hanem mindig előzményekre épül. Neisser föltételezi, hogy a kognitív pszichológia éppen azért fordult az utóbbi években kiábrándítóan befelé, érdeklődése azért szűkült le különleges helyzetekre, mert nem tudatosította kellőképpen a megismerés viszonyával összhangban álló emberképet. A befelé fordulás már-már komikus bizonyítékként egy összeállítást említ meg, amely szerint ötvenkilenc, az érdeklődés előterében álló kísérleti paradigmából ötvenhét mesterséges laboratóriumi helyzeten alapul, és csak kettőnek van némi kapcsolata az ember köznapl életével: a sakkjátéknak és a hold nézésének. Bírálataival és elvárásaival Neisser a valóságos élet problémái felé igyekszik fordítani a kognitív pszichológia figyelmét.

Neisser szerint a megismerés hagyományos modellje az észlelést lineáris elrendezésű információ-földolgozó gépezetként értelmezi, amelynél a bemenetet a környezetből érkező információk, a kimenetet a kész észleleti kép jelenti, a kettő között pedig különböző szelektáló, analízáló, összehasonlító, kiegészítő műveleteket végez az információ a szerkezet. Neisser ezzel szemben ciklikus folyamatnak tekinti az észlelést, amelyben a környezet, az információ-földolgozó rendszer és az észlelés folyamata, tartalma, eredménye nem különülnek el egymástól, hanem egy egységes körfolyamat egymást átható szakaszaiként és oldalaként értelmezhetők. Az észlelés ciklikus modellje nem újdonság, szovjet pszichológusok régóta hangoztatják, furcsa, hogy arról Neisser nem tesz említést. Abban viszont bizonyára igaza van, hogy a kísérleti pszichológiában — és főként az eredmények értelmezésében — kevésbé érvényesül még a ciklikus modell hatása. Valószínűleg nem Neisser gondolt

elsőként arra, hogy az észlelés ciklikus folyamat, de aligha gondolta át más ilyen következetesen azt, hogy milyen szerteágazó és lényegi következményekkel jár ez a fölismerés a pszichológia számára.

Neisser az észlelést a környezeti inger, az észlelési séma és a földerítő tevékenység közötti szakadatlan körfolyamatként írja le, amelyben mindegyik szakasz az előző függvénye és a rá következőnek az előfeltétele. Az észlelési séma jelenti a fontos új elemet ebben a modellben. Neisser szerint az észlelő csak azt az információ-együttest képes a környezetéből fölvenni, amelynek megragadására már fölkészült, amelynek a fölvételéhez szükséges belső, specifikus eszközrendszer már kialakult benne. Az észlelésnek ezt a belső előfeltételét és eszközét nevezi Neisser észlelési (kognitív, anticipációs) sémának, és azt a következőképpen definiálja: „Az észlelés központi kognitív struktúrájának jelölésére nincs jobb szó, mint Barlett sémája [...] A séma a teljes észlelési ciklusnak az a része, amely az észlelőhöz képest belső, a tapasztalat által módosítható, és az észlelt dolgokra nézve valamiképpen specifikus. A séma információt vesz fel, amint az az érzékelő felszíneken hozzáférhetővé válik, és meg is változik ettől az információtól; irányítja a mozgásokat és a felderítő tevékenységeket, melynek révén még több információ válik hozzáférhetővé, és az újabb adatok tovább módosítják.” (60. o.)

A séma föltételezése az észlelési ciklusban több fontos kérdés egyszerű megoldását kínálja. Megmagyarázza az észlelés szelektivitását, hiszen csak azokat az információkat tudjuk észlelni, amelyekhez van sémánk, a többit nem. (Főlőslegessé válik a különböző „szűrő” berendezések föltételezése az észlelésben.) Az észlelés élménye eszerint nem más, mint a séma találkozása a neki megfelelő információval, a séma kielégülése. A séma azért tud specifikusan válogatni a külvilág információ-együttese között, mert maga valamiképpen egy meghatározott információ-együttes anticipációja. A séma mindig csak annak az információnak a fölfogására képes, amelyet anticipál. Az észlelési ciklus előző fázisának eseményeitől függ az, hogy egy adott pillanatban milyen sémák, milyen anticipációk alakulnak ki az észlelőben. Minden észlelési esemény sémát kap az előző ciklustól, és kialakítja a következő ciklus sémáját. (Az információ kivá-

lasztása, fölfogása, tartalmi földolgozása egyetlen eseményként áll így előttünk; s magyarázatot nyer az észlelés konstruktív jellege, a motiváció, a beállítódás, a szelektív figyelem jelensége is.)

Az információ fölvételét aktív földerítő tevékenység kíséri, amelyet az észlelési séma irányít. Neisser modellje szerint a környezet ingereggyütttese, az észlelési séma és a földerítő tevékenység (majd ismét a környezeti inger) sorrendjében befolyásolják egymást az események az észlelési ciklusban, és a ciklus folyamatos működése a környezeti hatásnak egyre megfelelőbb anticipációs sémák és földerítő viselkedésmódok kialakulását eredményezi. Az észlelő apparátus az észlelés folyamatától és az észlelt információtól nem különíthető el, és ugyancsak nem különíthető el valamiféle észleleti kép mint végtermék sem az észlelés folyamatától. Neisser az észleleti kép helyének, sajátosságainak mai kutatását álproblémának tartja, ő az észleleti képet az anticipációs séma belső oldalaként mutatja be.

Az észleleti kép nem válhat külön az észlelés folyamatától, különválhat viszont az anticipációs séma, és ez jelenti Neisser modelljében a képzet, a memória, a gondolkodás, az érzelmek kialakulásának mechanizmusát. Ha igaznak bizonyul, aligha túlbecsülhető jelentőségű Neissernek az a föltételezése, hogy a legkülönbözőbb lelki működések ugyanazon mechanizmuson (a kognitív sémák működésén) alapulnak.

A könyv módszeréről megemlíthető, hogy gazdag tényanyaga és hivatkozási anyaga ellenére a kifejtés alapvetően elvont, spekulatív jellegű. Ezzel magyarázható és menthető az a körülmény is, hogy az idegfiziológia vonatkozásairól szó sem esik. Megtévesztően közvetlen és egyszerű stílusa többretnű mondanivalót szolgál, a népszerű ismeretést nyújtó alapszintű olvasat és az ugyancsak könnyedén formált második és harmadik szint fajsúlyos elméleti mondanivalója együtt nyújt tartalmas eligazítást, programot és ösztönzést a megismerés folyamatai iránt érdeklődő olvasóknak. Hogy Neisser koncepciója milyen következményekkel jár a pszichológiában, azt a jövő dönti el. Lehet, hogy megmarad a szintézis-teremtés egy inspiráló kísérletének, de az is lehet, hogy új szakasz kezdetét jelenti a megismerés elméletében.

BÁRD ANDRÁS

„Filozófiai logika nem létezik” — írta Wittgenstein egy Ogdennek szóló levelében. E pesszimista kijelentés ellenére a „filozófiai logika” terminus széleskörűen elfogadottá vált, a modern szimbolikus logika — filozófiai kategóriák elemzésére kialakított — rendszereinek összefoglaló megjelöléseként. Ruzsa Imre nemrég megjelent monográfiája kiemelkedő eredménye e diszciplinának; logikája „filozófiai”, nemcsak abban az értelemben, hogy hatékony eszközöket kínál a filozófiai analízishez, hanem abban a másik értelemben is, hogy maguk a vizsgált logikai rendszerek széles körű történeti-logikai és módszertani-ismeretelméleti megalapozást és kritikai elemzést nyernek.

Ami a könyv tárgyát illeti: a szerény, mondhatni puritán cím mögött (a valószínűségi, a többértékű és a kvantumlogikai rendszereket kivéve) századunk logikatörténetének összes jelentős irányzatával, eredményével és problémájával találkozhat az olvasó — méghozzá minden különösebb technikai, matematikai előképzettség nélkül is elsajátítható formában. Ez nagyrészt Ruzsa logikai krédójának, a szemantika elsőlegességére vonatkozó — az egész könyvön végighúzódó — szilárd alapállásnak a következménye. „Egy logikai rendszer felépíthető lehet tisztán szintaktikai úton, kalkulus formájában is, de egy kalkulus csak akkor tekinthető logikai rendszernek, ha olyan szemantikai interpretáció csatlakozik hozzá, amely meggyőzően bizonyítja, hogy valóban a logikai összefüggések (mindenkelelőtt a következményreláció) törvényeit ábrázolja.” (84. o.) Ezen álláspont természetes folyománya, hogy a különböző logikai rendszerek bevezetése, elemzése és kritikája mindig világosan meghatározott tartalmi-szemléletes alapokon, természetes vagy mesterséges nyelvhasználatban tükröződő jelentéstani sajátosságokkal példázva és összevetve történik. Mindez persze nem jelenti, hogy a könyv könnyű olvasmány; megfeszített figyelmet, kemény gondolati munkát és sokszor az elemzéseknek az olvasó általi — külön, papíron és ceruzával történő — megismétlését, rekonstrukcióját igényli a teljes megértéshez. Mint ilyen — ahogyan a kiadói

fülszövegben is olvashatjuk — „a művet felépítése és tárgyalásmódja alkalmassá teszi a tankönyv jellegű felhasználásra”, de nagyot tévedne az olvasó, ha ennek kapcsán csak egy szokványos — mégha igen jól sikerült — de mégiscsak ismétlődő, áttekintő jellegű munkát gondolna kezében tartani. A monográfia ugyanis filozófiai, logikatörténeti és logikai vonatkozásban egyaránt jelentős új tudományos eredmények — Ruzsa többévtizedes, nemzetközileg is elismert alkotómunkájának termékei — ismertetésére is lehetőséget ad. A recensens számára az anyag gazdagsága miatt itt csak néhány problémakör áttekintésére nyílik lehetőség, azonban talán ennyi is elég lesz, hogy Ruzsa megközelítésmódjának eredetiségét és termékenységét bemutassa.

A modern nyelvészeti, nyelvfilozófiai irodalomban — Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásainak* posztumusz publikálása óta — igen divatos a nyelvi kifejezések jelentését, mint a kifejezések helyes használatára vonatkozó szabályt értelmezni. Ruzsa elismeri, hogy „a szavak intenziója vagy jelentése a nyelvhasználat konvencióin alapszik, s így a jelentést nyelvhasználati szabályok rögzítik”. (225. o.) Ebből azonban szerinte „nem következik, hogy magát a *használati szabályt* tekintsük jelentésnek” (uo.), mint írja, legalábbis a logikában nem. Ruzsa a jelentést „szemantikai érték”-nek tekinti, és nála egy nyelvi kifejezés éppen szemantikai értékei révén válik alkalmassá arra, hogy szerepet játszhasson a kommunikációban. Fregei hagyományokat követve, Ruzsánál egy kifejezés alapvetően két szemantikai értékkel bírhat: *jelentéssel* (vagy Carnap terminusát előnyben részesítve *intenzióval*) és *faktuális értékkel*. Egy kifejezés faktuális jelentése (intenziója) és a világ állapota határozza meg. Lehetnek azonban jelentéssel bíró, ám faktuális érték nélküli kifejezések (pl. jelöllet nélküli deskripciók és az ilyeneket tartalmazó kijelentő mondatok, amelyek igazságérték nélküliek — ez az értékrés esete), és jelentés nélküli, ám jelöllettel (faktuális értékkel) bíró kifejezések is —, ilyenek a tulajdonnevek.

Hogy mi is tulajdonképpen az *intenzió*, azt Ruzsa

* Ruzsa Imre: *Klasszikus, modális és intenzionális logika*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1984.

a különböző nyelvi kifejezésekre külön-külön határozza meg, kiegészítve azzal a szabállyal, hogy az összetett kifejezések intenzióját az alkotórészek intenziójából lehet kiszámítani. Egyargumentumú *predikátum* intenzióján az általa kifejezett tulajdonságot, többargumentumú predikátum esetén a predikátum által kifejezett relációt, azaz azon föltételeknek összességét értjük, amelyek bármely tárgyról (ill. rendezett n -esről) meghatározzák, hogy igaz-e rájuk az adott predikátum, azaz beletartoznak-e a predikátum *extenziójába*, *terjedelmébe*, mely nem más, mint a predikátum-kifejezés másik szemantikai karakterisztikája, faktuális értéke. Egy *kijelentő mondat* intenziója azon feltételek összessége, amelyek a mondat kifejezte állítás igazságértékét (ebben az esetben ez a faktuális érték) meghatározzák. Az igazságfeltételek itt két csoportra oszthatók; kontextus feltételekre és tény feltételekre — ezek együtt alkotják a mondat intenzióját, a *kijelentést*. A mondat tényfeltételeinek összessége az ún. *információ-tartalom*, amelyet a mondat és kontextusa együttesen determinál. A mondat igazságértékét a kontextus, az információtartalom és a *tények állása* együtt határozza meg — éppen ezért nevezheti joggal Ruzsa faktuális értéknek. (Itt és általában az egész könyv kapcsán szeretnénk az olvasó figyelmét arra a jelentős tényre irányítani, hogy Ruzsa gyakorlatilag új, egységes, precíz és világos magyar nyelvű terminológiát alakított ki a logikával foglalkozók számára.)

Összességében tehát a kirajzolódó elméletben a kifejezések jelentése nem más, mint a faktuális értékét meghatározó feltételek összessége. Ez egyben továbbgondolásra is késztet; vajon nem lehetne-e kiterjeszteni az eddig nem vizsgált típusú kifejezésekre pl. parancsokra, normákra, kérdésekre stb. Nyilvánvaló, hogy ehhez csupán a faktuális érték fogalmának kiterjesztésére van szükség. Ha pl. egy norma faktuális értéken megvalósított, illetve nem-megvalósított voltát értjük, akkor máris közelebb jutottunk jelentésének „körülírásához”.

Modális logikán a klasszikus logika olyan általánosítását értjük, amely a klasszikus logika logikai szavainak (konstansainak) listáját kibővíti egy újabb egyargumentumú operátor-jellel (jelölése általában N), amelynek szándékolt jelentése „szükségszerű, hogy ...”. A modern értelemben vett modális logika első jelentkezésével Lewisnál találkozunk, aki az ún. „materiális implikáció” paradoxonjait elhárítandó az igazi, logikai követ-

kezményreláció tárgynyelvi modelljeként az általa szigorú implikációnak nevezett kétargumentumú funktort a következőképpen definiálta

$$A \rightarrow B =_{df} N(A \supset B).$$

Az általa megadott szintaktikai rendszerekhez adekvát igazságérték-szemantika konstruálása elvileg lehetetlen, és ez természetes is, hiszen egy állítás szükségszerűsége igazságértéke által semmiképpen sem meghatározott. (Egy igaz állítás fennállhat szükségszerűen és esetlegesen is.) Így éppen N a modern logika első nem-extenzionális logikai konstansa, és bár Lewis eredeti szándékát, a következményreláció tárgynyelvi logikai explikációját nem valósíthatta meg, munkája a mai modális és intenzionális logika első kezdeményezésének tekinthető.

Ruzsa a kezdetektől kíséri végig a modális logika fejlődéstörténetét, különböző rendszereinek motivációit, felépítésüket, kritikáikat és a kritika kritikáját is. Érthetően nagy gondot fordít a modális logikai paradoxonok szerepére, fölvetődésük okaira, hiszen e paradoxonok kiemelkedő tudósok számára (pl. Quine) is a modális logika elvi lehetlenségét jelentették.

De milyen típusú paradoxonokról is van szó? Ha megengedjük a modális operátor, N *de re* helyzetű, azaz nyitott mondatra való alkalmazását egyfelől, a leírásoknak tulajdonnévként való kezelését másfelől, akkor a klasszikus logikában is érvényes

$$(1) \quad H(b) \supset \exists x H(x)$$

séma is paradox interpretációt tesz lehetővé, ha $H(x)$ helyébe valamilyen modalizált predikátumot, b helyébe pedig leírást helyettesítünk. Hiszen ha „ $F(x)$ ” az „ x házastárs Tóbiásnak” nyitott mondatot, b pedig a „Tóbiás felesége” leírással megadott individuumnevet helyettesíti, Fb nyilván analitikusan igaz, tehát szükségszerűként interpretálható, ugyanakkor az (1) séma szerint

$$(2) \quad NF(b) \supset \exists x. NF(x)$$

logikai igazság, amiből a leválasztási szabály szerint $\exists x NF(x)$ igazsága folyik. De ennek interpretációja szerint van valaki, aki szükségszerűen arra predesztinált, hogy Tóbiás felesége legyen, ami nyilvánvalóan abszurd (170. o.) A hasonló paradoxonok száma tovább szaporítható, de, lényegét tekintve, mindegyik azt jelzi, hogy a problémát a modális operátorok hatáskörében szereplő, illetve azokat tartalmazó nevek, ill. deskripciók, a *de re* típusú

modalitások megengedése — kellő szemantikai megalapozás nélkül — okozza. Ruzsa rendszerezi, majd hatásosan bírálja a paradoxonok elhárítására vonatkozó különböző javaslatokat (Quine, Lewis, Carnap, Hintikka, Lukasiewicz), és határozottan állást foglal arra vonatkozóan, hogy „a modális paradoxonok gyökere a modális logika szemantika-
ilag megalapozatlan, tisztán szintaktikai jellegű felépítésmódjában rejlik”. (173. o.) Ebből következik, hogy részletesen elemzi a modális szemantika kialakulásának Carnap és Kripke nevével fémjelzett útját, nem elhanyagolva az általuk kidolgozott koncepciók hiányosságainak bírálatát sem. Carnap szemantikai javaslatát illetően legfontosabb kritikai megjegyzése, hogy bizonyos paradoxonok elkerülése végett, az osztrák logikus javaslata szerint, a kvantifikált változók nem dolgokra, hanem azok fogalmaira, tehát intenzionális objektumokra utalnak. Ez az álláspont — eltekintve az interpretáció elvi nehézségeitől — technikai hátrányokat is von maga után: mesterségesen el kell tiltani az $Ix.NFx$ alakú kifejezések használatát, azaz a modális operátoroknak a deskripciókban való alkalmazását. (208—213. o.)

Kripke újításai közül kettőt emel ki Ruzsa. Egyfelől a lehetséges világok (állapotleírások) összességének strukturálását — amely megfelel az elvont és a realizálható lehetőség, filozófiai analízisben is megszokott, differenciálásának —, másfelől a tárgyalási univerzum állandóságára vonatkozó megkötés fölszámolását. Emellett fontos megjegyezni, hogy Kripkénél a változók — eltérően Carnaptól — objektumokra, nem pedig fogalmaikra utalnak; méghozzá a tulajdonnevekhez hasonlóan merev deszignátorként, eltérően a deskripcióktól. Kripke eredményeinek értékelése során filozófiai kérdések egész sora vetődik föl; a lehetséges világok ontológiai státusának kérdésétől az esszencializmuson keresztül a névelmélet problémáig. Az e kérdésben való filozófiai állásfoglalást sem kerüli meg Ruzsa, dialektikus materialista megoldást vázolva föl a platonizmus és a formalizmus új, logikai aiapú megjelenési formáinak szélsőségei helyett. (239—247. o., 185—193. o., 302—310. o.) De talán ennél is fontosabb, hogy az ún. „értékrés” Priortól származó eszméjének továbbfejlesztése, ill. kiterjesztése a kvalifikált logikára lehetővé teszi a — filozófiai alapállásának megfelelő — konkrét, szemantikailag megalapozott és szintaktikailag is kifejtett logikai elmélet megalkotását.

Ruzsa monográfiája 3. fejezetében mutatja be a modális logika említett új, a Kripke-szemantika és a Priortól származó értékrés-koncepció ötvözéséből adódó szemantikus elméletét. Elméletének fő értékei:

- nincsenek benne paradox módon interpretálható logikai igazságok;

- megengedi a deskripciók korlátlan képzését, beleértve a modális operátorok alkalmazását is egy leírás belsejében;

- megengedi a nyitott formulák modalizálását, azaz a *de re* modalitások explikálását;

- nem tételezi föl egy-egy lehetséges világ tárgyalási univerzumának nem-üres voltát.

Ez az elmélet megenged olyan mondatokat, amelyek jelentéssel bírnak, ám faktuális értékkel, igazságértékkel nem — tehát nem *állítások* a Ruzsa által korábban bevezetett terminológia szerint. Az ilyen mondatok paradigmatis esetei a jelöllet nélküli neveket vagy elfajuló predikátumokat tartalmazó mondatok, mint amilyenek pl. a „Franciaország jelenlegi királya kopasz” vagy a „Az ötös szám zöld színű”. Ezek sem nem igazak, sem nem hamisak (ellentétben pl. Russell analízisével), hanem egyszerűen *igazságérték-nélküliek*, vagy Ruzsa (talán nem túl szerencsés) terminusával *értéktelenek*. „Értéktelenné” válik minden olyan összetett kifejezés is, amelyben jelöllet-nélküli deskripció, elfajuló predikátum vagy más értéktelen komponens szerepel. Fontos látnunk, hogy az „értéktelen” nem harmadik igazságérték az „igaz” és a „hamis” mellett (bár technikai szempontból így is kezelhető), és így az *állításokra* a kizárt harmadik elve változatlanul érvényben marad.

A továbbiakban Ruzsa — elsősorban tartalmi szemléletes alapon, de jelezve a formális szemantika egzakt fölépítésének útjait is — megadja annak kritériumait, hogy egy-egy névkifejezés jelöllet-nélküli, egy-egy predikátum elfajuló, illetve egy-egy mondat igazságérték-nélküli legyen. Tekintettel arra, hogy egy lehetséges világ kvantifikációs univerzuma üres is lehet, érdekes eltérés adódik a klasszikus logikához képest; a $\forall xF(x) \supset \exists xF(x)$ formula nem lesz általánosan igaz, legföljebb cáfolhatatlan, azaz vagy igaz, vagy értéktelen. Ezzel kapcsolatos, hogy megszűnik az univerzális és az egzisztenciális kvantor interdefinálhatósága, és nyelvünkben egy ún. erős egzisztenciális kvantor bevezetése válik szükségessé. (292—296. o.) Hasonlóképpen elégtelennek mutatkozik az alethikus

modalitások kifejezésére egyetlen modális operátor bevezetése; Prior eszméjét követve szükségessé válik (vö. 280—285. o.) az

„Np” igaz \Leftrightarrow p az aktuális világban nem értéktelen és egyetlen alternatívában sem hamis, illetve

„Lp” igaz \Leftrightarrow p az aktuális világban nem értéktelen és minden alternatívában igaz definíciók megkülönböztetése.

Ekkor $Mp \equiv \sim N \sim p$ lehetséges olvasata: p az adott világban nem értéktelen (vagy állítható), és legalább egy alternatívában igaz. Bevezetve az „S” (szükségszerűen állítható — azaz minden alternatív világban állítható, tehát igazságértékkel bíró) operátort, könnyen beláthatók a következő összefüggések:

$$Sp \Leftrightarrow L(p \supset p)$$

$$Lp \Leftrightarrow (Sp \ \& \ Np) \Leftrightarrow (Sp \ \& \ \sim M \sim p)$$

(Az „S” operátor komoly szerepet játszik az egyes predikátumok elfajuló vagy nem-elfajuló voltának formális jellemzésében.)

A szerző a Q-szemantika kifejtésében — Prior eredeti felfogását követve, az értékrés „öröklődésének” elve szerint — értéktelenként kezeli azokat az XA alakú kifejezéseket, amelyekben X modális operátor és A értéktelen formula. A 327. oldal jegyzetében azonban jelzi egy másfajta — talán egyszerűbb és tartalmilag adekvátabb fölépítés lehetőségét: eszerint az MA, SA stb. alakú modális sémák mindig állíthatók, azaz soha nem igazságérték-nélküliek. (Ennek egyik motívumát bizonyára Ruzsa intenzionális-logikai kutatásaiban kell keresnünk, hiszen e területen az értékrés öröklődésének elve bizonyosan nem tartható.) A kialakított szemantikai eszköztár birtokában már lehetséges — és ez meg is történik a 315—333. oldalakon — a korábban paradoxnak mutakozó, a kvantifikációk, modalitások és deskripciók tetszőleges, szintaktikailag jól formált kombinációját tartalmazó sémák — tartalmilag adekvát, paradoxonmentes és természetes nyelvi intuíciónknak megfelelő — újraelemzése.

Ezután Ruzsa fölvázolja az érvényes — azaz sehol sem hamis — formulák szintaktikai rekonstrukciójának útját is. A technikai részletek és a precíz, teljes bizonyítások iránt érdeklődő olvasó ezeket — angol nyelven — a szerző *Modal Logic with Descriptions* (Akadémiai Kiadó 1981) c. könyvében találhatja meg.

A különböző modális logikák az intenzionális logikai elméleteknek történetileg első megjelenései, egyben speciális formái. Egy logikai elmélet „*extenzionális*”, ha csak *olyan összetett kifejezések* logikai szerkezetének feltárására vállalkozik, amelyek *faktuális értékét egyértelműen meghatározzák az alkatrészek faktuális értékei*. Ezzel szemben *intenzionálisnak* mondjuk a logikai elméletet, ha foglalkozik *olyan összetett kifejezések* logikai szerkezetének feltárásával is, amelyek *faktuális értéke csak az alkatrészek intenzióinak figyelembevételével határozható meg.*” (346. o.) Az N (szükségszerű, hogy...) operátort tartalmazó mondatok nyilván csak az utóbbiak szellemében elemezhetők adekvát módon, hiszen az ilyen típusú mondatok faktuális értékét (igazságértékét) alkotórészeinek faktuális értéke (igazságértéke) önmagában nem határozza meg, mint erről a kontingens (esetleges) igazságok léte tanúskodik. A köznap és a tudományos nyelv vizsgálata azt mutatja, hogy összetett nyelvi kifejezéseink jelentős részének adekvát logikai elemzése nem valósítható meg a különböző nyelvi kapcsolatok intenzionalitásának föltételezése nélkül. Talán nem érdektelen itt fölhívni a figyelmet arra, hogy egyes interpretációk szerint az ún. *dialektikus logika* vagy a „*tartalmi összefüggések logikája*” iránti igényt is éppen az extenzionális logika eszköztárának szegényessége, ugyanakkor egyedüli igazi logikaként való privilegizálása — pl. Wittgenstein *Tractatus*ában — vonta maga után. G. Klaus szerint mindenesetre a dialektikus logika nem más, mint az intenzionális összefüggések elemzésére kialakított logikai apparátus. Nem meglepő így, hogy az utóbbi két-három évtizedben erőteljes és jórészt sikeres kezdeményezések születtek az intenzionális összefüggéseket számba vevő, azok adekvát kifejezésére képes, szemantikai rendszerek létrehozására.

Az intenzionális típuselméleti (azaz a különböző nyelvi típusokba tartozó kifejezések képzését adekvát módon rekonstruáló) logika első kidolgozott elmélete A. Churchtól származik. A szemantikailag is jól megalapozott mai intenzionális logikai rendszerek felé a Kripke-szemantika nyitotta meg az utat — ez tette lehetővé Richard Montague számára is, hogy megalkossa a ma már logikusok, nyelvészek és filozófusok széles köre által ismert és elismert elméletét. Ruzsa könyvének 4. részében ezt a rendszert ismerteti és elemzi, bemutatva lehetőségeit a természetes nyelvek kifejezéseinek adekvá-

tabb elemzésében. Azonban itt sem egyszerű áttekintésről van csupán szó; Ruzsa tudniillik föltárja Montague felfogásának egy lényeges problémáját. Arról van szó, hogy Montague-nál az intenziók megnevezhetők, sőt teljesen egyenrangúak az egyéb szemantikai objektumokkal. De ekkor az intenzióknak is van intenziójuk és így tovább *ad inf.* Márpedig a jelentések jelentésének a jelentését ontológiailag, vagy akár csak szemléletesen is, igen nehéz interpretálni. Ruzsa megoldása egy olyan intenzionális logikai rendszer fölépítése, amelyben *intenzionális típusokban kvantifikálható változók nincsenek*, tehát amelyben az intenziók nem megnevezhetők és nem kvantifikálhatók. A módosított intenzionális szemantika további előnyei:

- megengedi az individuumtartomány világunkénti változását;
- lehetővé teszi az explicit deskripciókat;

— kombinálja az intenzionális logika alapeszméit az értékrés gondolatával.

Az így vázolt rendszer jobban illeszkedik a természetes nyelvek sajátosságaihoz, és azzal biztat, hogy lehetővé válik egy-egy nyelv kisebb-nagyobb töredékének logikai rekonstrukciója; a finom jelentéskülönbségek precíz, nyelvészeti szempontból is helytálló modellezése. Persze „apparátusa nem végzi el a filozófus vagy a metodológus helyett a tudományos fogalmak analízisét. Ehelyett csupán olyan eszközt kínál, amelynek segítségével az analízis eredménye — ha szabatos — egzaktul kifejezhető és ezáltal megvitatás tárgyává tehető.” (383. o.) Ezzel legalábbis azt tisztázza, hogy az egyes vitapartnerek milyen értelmet tulajdonítanak használt fogalmaiknak, mi állításaik pontos jelentése: a filozófiai vitákat ismerve ez már komoly eredménynek tekinthető.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Hársing László: Nehézipari Műszaki Egyetem, 3515 Miskolc, Egyetemváros, *Fehér Márta, Müller Antal*: Műszaki Egyetem, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3/9., *Székely László*: Juhász Gyula Tanárképző Főiskola, 6726 Szeged, Április 4. út 6., *Bereczkei Tamás*: Orvostudományi Egyetem, 7624 Pécs, Szigeti u. 12., *Hermann István, Kelemen János, Mészáros Milán*: Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1., *Krausz Tamás*: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2., *Mesterházi Miklós*: Lukács Archívum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2., *Békés Vera*: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10., *Forrai Gábor*: 1081 Budapest, Népszínház u. 19., *Kalászi Pál*: 1116 Budapest, Ringló u. 6., *Tamássy Györgyi*: Ybl Miklós Építőipari Műszaki Főiskola, 1146 Budapest, Thököly út 74., *S. Láng Júlia*: 1118 Budapest, Balogh T. u. 8., *Nánási Irén, Bárd András*: Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Természettudományi Kar, 1088 Budapest, Rákóczi út 5., *Erdős István*: Semmelweis Orvostudományi Egyetem, 1089 Budapest, Nagyvárad tér 4.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ласло Харишнг</i> : Диалектика как общая стратегия решения проблем.....	549
<i>Марта Фехер</i> : Кризис постпозитивистской философии науки.....	559
<i>Ласло Секей</i> : Модели вселенной и образ природы в философии.....	594
<i>Тамаш Берецкей</i> : О семантическом содержании телеологии.....	617
<i>Иштван Херманн</i> : Онтологическое введение в этику.....	643

ДОКУМЕНТ

<i>Бухарин</i> : Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии (Отрывки).....	688
<i>Приложение</i> : Постановка проблемы теории исторического материализма (Дополнительные примечания).....	755
(Введение: Тамаш Краус и Миклош Мештерхази)	

ОБЗОР

<i>Джонатан Либерсон</i> : «Истина» Карла Поппера.....	764
<i>Тадеуш М. Ярошевски</i> : Карл Маркс и новый подход к эмпирическому факту.....	782

РЕЦЕНЗИИ

<i>Вера Бекеш</i> : Кунская модель развития науки — в 1984-ом году.....	791
<i>Янош Келемен</i> : Открытые вопросы развития науки.....	794
<i>Тамаш Берецкей</i> : Революции в естественной науке.....	799
<i>Антал Мюллер</i> : На пути к единству науки.....	803
<i>Габор Форраи</i> : Наука — с точки зрения ученого.....	807
<i>Пал Каласи</i> : Наука и этика.....	809
<i>Дьердь Тамаш</i> : История философии — на меганаучной основе.....	810
<i>Милан Месарош</i> : К вопросу возникновения вселенной.....	813
<i>Юлия Ш. Ланг</i> : Структура времени.....	817
<i>Ирен Нанаши</i> : Методологические проблемы в связи с перспективами человека.....	820
<i>Иштван Эрдеш</i> : Искание пути в психологии.....	823
<i>Андраш Бард</i> : Современная логика — в новом подходе.....	826

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

A szedést a Preprint gmk készítette

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Terjedelem: 24,85 (A/5 iv)

85.13685 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Hazai György

FORRAI GÁBOR: A tudomány — a tudós szemével (J. Ziman: Problems, Puzzles and Enigmas)	807
KALÁSZI PÁL: Tudomány és etika (Hársing László: Tudományos kutatás és erkölcs)	809
TAMÁSSY GYÖRGYI: Filozófiatörténet — megatudományos alapon? (B. G. Kuznyecov: Filozófiatörténet fizikusoknak és matematikusoknak)	810
MÉSZÁROS MILÁN: Az univerzum geneziséhez (S. Weinberg: Az első három pere)	813
S. LÁNG JÚLIA: Az idő struktúrája (W. H. Newton-Smith: The Structure of Time)	817
NÁNÁSI IRÉN: Metodológiai problémák az ember perspektívái körül (I. T. Frolov: Perspektivü cseloveka)	820
ERDŐS ISTVÁN: Útkeresés a pszichológiában (U. Neisser: Megismerés és valóság)	823
BÁRD ANDRÁS: Modern logika — filozófiai megközelítésben (Ruzsa Imre: Klasszikus, modális és intenzionális logika)	826

CONTENTS

LÁSZLÓ HÁRSING: Dialectics as General Strategy of Problemsolving	549
MÁRTA FEHÉR: The Crisis of Post-positivist Philosophy of Science	559
LÁSZLÓ SZÉKELY: Models of Universe and the View of Nature in Philosophy	594
TAMÁS BERECSKEI: On the Semantic Content of Teleology	617
ISTVÁN HERMANN: Ontological Introduction to Ethics	643

DOCUMENT

BUHARIN: The Theory of Historical Materialism. A Popular Text-book of Marxist Sociology (Selected Passages)	688
Appendix: To the Problem-raising of the Theory of Historical Materialism (Subsequent Remarks)	755
(Introduction: Tamás Krausz and Miklós Mesterházi)	

REFLECTION

JONATHAN LIEBERSON: The „Truth” of Karl Popper — The Romantic Rationalist	764
TADEUSZ M. JAROSZEWSKI: Marx and a New Approach to „Empirical Fact”	782

REVIEWS

VERA BÉKÉS: The Kuhnian Model of the Progress of Science — in 1984	791
JÁNOS KELEMEN: Open Questions of the Progress of Science	794
TAMÁS BERECSKEI: Revolutions in the Natural Sciences	799
ANTAL MÜLLER: Toward the Unity of Science	803
GÁBOR FORRAI: Science — from the Point of View of a Scientist	807
PÁL KALÁSZI: Science and Ethics	809
GYÖRGYI TAMÁSSY: History of Philosophy — Megascientifically Founded	810
MILÁN MÉSZÁROS: On the Question of the Origin of Universe	813
JÚLIA S. LÁNG: The Structure of Time	817
IRÉN NÁNÁSI: Methodological Problems in Connection with the Perspectives of Man	820
ISTVÁN ERDŐS: Search of Way in Psychology	823
ANDRÁS BÁRD: Contemporary Logic — A Philosophical Approach	826

Ára: 54 Ft

Előfizetés egy évre: 162 Ft

ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) Budapest V., József nádor tér 1., 1900, közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest, Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest, Váci utca 22. Telefon: 185-881).

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Kűlkereakedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.